This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Digitized by Google

GN
1
A1
v.1

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE INTERNATIONALE D'ETHNOLOGIE ET DE LINGUISTIQUE

ANTHROPOS

EPHEMERIS INTERNATIONALIS ETHNOLOGICA ET LINGUISTICA

RIVISTA INTERNAZIONALE D'ETNOLOGIA E DI LINGUISTICA

REVISTA INTERNACIONAL DE ETNOLOGIA Y DE LINGÜISTICA

INTERNATIONAL REVIEW OF ETHNOLOGY AND LINGUISTICS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR VÖLKER- U. SPRACHENKUNDE

BAND / TOM.: I. 1906.

IM AUFTRAGE DER OESTERREICHISCHEN LEO-GESELLSCHAFT
MIT UNTERSTÜTZUNG DER DEUTSCHEN GÖRRES-GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN:

UNTER MITARBEIT ZAHLREICHER MISSIONARE
VON P. W. SCHMIDT S.V.D.

Reprinted with the permission of the Anthropos - Institut

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W. 1

Digitized by Google

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in West Germany

Druck: Anton Hain KG, Meisenheim (Glan)

Digitized by Google

INDEX.

Index Auctorum.

Digitized by Google

Index Rerum.

Generalia.

Asia.

Digitized by Google

Africa.

America.

Australia (Oceania).

Index bibliographicus.

Digitized by Google

Index Miscellaneorum.

Europa.

Digitized by Google

Asia.

Africa.

Digitized by Google

America.

Australia (Oceania).

Digitized by Google

Index Illustrationum.

Litera T quae praecedit numerum significat illustrationem textui insertam.

Asia.

Africa.

Digitized by Google

America.

Digitized by Google

Nota:

de modo quo diversae linguae in Ephemeride nostrâ usuveniant.

Ephemeris nostra characterem prae se fert universalem et internationalem. Qui ut in tuto collocetur, *dispositiones quaedam necessariae sunt de modo quo diversae linguae in Ephemeride nostrâ usuveniant.* Eapropter hae quae sequuntur regulae nobis statuendae visae sunt, quae tamdiu in vigore permanebunt quamdiu circumstantiae aliud non suadeant:

I. Collaboratores nostri dissertationes suas linguâ aut latinâ aut germanicâ aut italicâ aut anglicâ aut hispanicâ, prout illis videbitur, exarabunt, ac ita ut scriptae sunt, imprimentur.

II. Criticae (recensiones) librorum eâ linguâ publicabuntur quâ libri ipsi conscripti sunt.

III. Quoad dissertationes comprehensivas et generaliores, maxime ad instructionem Missionariorum destinatas, hae normae valebunt:

a) Si dissertatio tractet de regionibus in quibus una ex supra dictis (v. Nr. I.) linguis ita in usu est, ut ab omnibus Missionariis illius regionis intelligi supponatur, haec

Digitized by Google

eadem adhibebitur, e. g. pro dissertationibus de rebus generalibus Americae meridionalis et centralis tractantibus lingua hispanica, pro Indiis orientalibus sub ditione Anglorum existentibus lingua anglica etc.

b) Omnes aliae istius generis dissertationes duabus linguis, germanicâ nempe et gallicâ, imprimentur.

IV. Omnes notificationes minoris spatii, imprimis quae ad administrationem Ephemeridis pertinent, aut iisdem duabus linguis, germanicâ et gallicâ, aut solâ linguâ latinâ imprimentur.

Praedictae dispositiones a compluribus viris peritissimis mature perpensae speramus fore ut etiam collaboratoribus et lectoribus nostris placeant ac ita character internationalis et universalis Ephemeridis nostrae, qui eximium eius insigne et decus est, tuto conservetur.

Digitized by Google

Le rôle scientifique des Missionnaires.

Par Msgr. Alexandre Le Roy,
Evêque d'Alinda, Supérieur Général de la Congrégation du St. Esprit, Paris.[1])

Le premier devoir du Missionnaire catholique est de remplir sa mission: propager l'Evangile, faire le catéchisme, mettre les vérités nécessaires au salut à la portée du plus grand nombre d'âmes possible. C'est là sa raison d'être, c'est le but de sa vie. Pour cela, et pour cela seul, il a quitté sa famille et son pays, il a renoncé à tout ce qui enchanta sa jeunesse, il s'est condamné à un travail ignoré, il est allé au devant de la maladie, des déceptions, de la barbarie, de la trahison, de l'abandon et de la mort. Toute sa vie, il saura se rappeler cette vocation, et pour en rester toujour digne, il entretiendra soigneusement en son âme le feu sacré de l'enthousiasme, que Dieu y alluma et que nulle invasion sacrilège ne doit plus éteindre.

Aux yeux de celui qui a la Foi, nul rôle ne saurait être plus beau.

D'autres, qui se préoccupent surtout du progrès social de l'humanité, reconnaîtront sans peine la valeur civilisatrice du Christianisme, et s'intéresseront aux travaux de son missionnaire. L'Evangile a placé devant le monde un Idéal. Jusqu'ici tous les peuples qui l'ont accepté ont visiblement marché vers un état morale supérieur; pourquoi n'en serait-il pas le même de ceux, encore barbares, auxquels il sera proposé?

Le missionnaire peut aussi, à sa manière servir sa patrie. Non pas qu'il doive être jamais un agent politique: en oubliant ainsi son rôle principal, ils compromettrait à la fois les deux causes qu'il entendrait servir. Mais, dans les colonies de sa propre nation, il est nécessairement un élément de moralisation, d'éducation, de progrès moral et matériel, qui ne peut être remplacé par aucun autre. Et en dehors, dans les pays indépendants,

---

[1]) [Nous sommes heureux de pouvoir introduire notre Revue auprès les Missionnaires par un article de Msgr. Alexandre Le Roy dont la compétance y est sans doute la plus grande par sa triple qualité d'ancien Evêque-Missionnaire, de Supérieur Général d'une des plus grandes Congrégations des Missionnaires, et enfin de savant ethnologue dont l'ouvrage magistral sur „les Negrillos de l'Afrique" nous aurons l'honneur de faire connaître à nos lecteurs dans le Nro. prochain de notre Revue. P. W. Schmidt.]

Digitized by Google

es indigènes, dont le missionnaire aura conquis l'estime et l'affec tion ne reporteront-ils pas une part de ces sentiments sur la natio à laquelle il appartient?

Missionnaire de la patrie, missionnaire de la civilisation, le missionnaire catholique peut aussi être le missionnaire de la science. Il le peut, et, dans une certaine mesure il le doit. Cette assertion ne saurait surprendre que ceux là seuls qui ne se font pas une idée exacte du rôle du missionnaire en mission.

* * *

Le rôle du missionnaire en mission, quel est-il, avant tout? C'est, nous l'avons dit, c'est d'établir le Christianisme dans un pays non chrétien, c'est d'élever au milieu d'un peuple infidèle ce foyer de lumière, de chaleur et de salubrité morale qui s'appelle l'Eglise catholique.

Or, pour arriver à ce résultat, il faut que le missionnaire — le chef de mission surtout — se fasse comme un plan de campagne, impliquant avant tout l'étude et la connaissance du pays et de ses habitants, des moeurs indigènes, des lois, des religions, des langues etc. Cette étude n'est pas étrangère à l'accomplissement de sa mission: elle lui est nécessaire, et mieux il connaîtra le milieu dans lequel il travaille, moins il s'exposera à faire des fautes, plus il se donnera des chances humaines de succès.

* * *

En ce qui concerne la connaissance du pays d'abord il est une première réflexion qui s'impose. Le chef de mission a des moyens limités et ne dispose, généralement, que d'un personnel restreint. On ne peut occuper toute une région: il faut donc choisir, et, pour choisir, il faut faire des reconnaissances, des voyages, des études, des comparaisons, afin d'établir des centres de mission, puis les stations, puis les simples postes, dans les endroits qui paraissent le plus immédiatement désignés pour les recevoir. C'est de la stratégie élémentaire.

Le missionnaire est donc tenu, de par sa vocation même, de connaître la géographie physique du pays, qu'il évangélise, de savoir quel sont ses voies navigables, ses routes, ses chemins, ses moyens de communication, ses obstacles, ses forêts, ses déserts, ses montagnes; il étudiera la nature générale des terrains; il se rendra compte de la densité de la population en tel et tel

Digitized by Google

point donné; il examinera les rapports qui relient un peuple à un autre, une tribu à une tribu, une famille à une famille.

Toutes ces notions sont nécessaires. Faute de s'en être rendu compte, il est arrivé plus d'une fois qu'on s'est établi sur un point sans avenir, qu'on y a dépensé, sans résultat appréciable, son temps, son argent et ses forces, et qu'on a laissé, non loin de là, envahir par l'Islam ou se perdre dans l'abandon des contrées et des populations qui auraient offert un champ magnifique à l'évangélisation.

Or, que des choses intéressantes et utiles peuvent être dites sur ces pays de mission, qui sont si souvent des pays peu connus! Que de découvertes locales peuvent encore être faites! Que de services peuvent être rendus à la science géographique! Il est un point, en particulier, qu'il faut toucher ici. Le rôle des explorateurs, des voyageurs, des découvreurs, en ces dernières années, a été admirable. Ils ont garni de noms tout ce que le passé avait laissé en blanc sur nos cartes. Mais dans l'empressement où chacun était de tracer son itinéraire et de montrer au monde les multiples découvertes qu'il avait faites, ils ont accumulé les noms de villes, de villages, de tribus, de peuples, de fleuves, de montagnes, de pays, sans connaissance de la langue indigène, sans contrôle sérieux, sur la foi d'un guide ou d'un interprète qui ne comprenait pas ce qu'on lui demandait, qui était fatigué des questions à lui adressées, ou qui, simplement, a cru pouvoir rire un peu du grande homme qu'il accompagnait. Aussi les cartes géographiques des pays nouveaux pieusement receuillies des mains des voyageurs par les Sociétés savantes fourmillent-elles d'erreurs. Sur dix noms, il n'y en a généralement pas plus de deux qui soient exacts, et l'on pourrait citer telle carte où l'on voit indiqué comme nom géographique des mots dont la traduction littérale est celle-ci: „C'est une montagne"; ou bien: „Tu m'ennuies;" ou encore: „Je ne sais pas!" — C'est la réponse du guide á son explorateur.

Un missionnaire, qui sait la langue du pays, qu'il parcourt, ne commettra pas de ces bévues, et si elles ont été commises avant lui, il les relèvera.[1])

* * *

[1]) [C'est un avis très précieux que donne ici Msgr. Le Roy, de collaborer d'une manière assez facile et pourtant bien méritoire à notre Revue. Nous prions

Digitized by Google

Mieux encore que les contrées qu'elles habitent, les populations doivent être connues: quelle est leur histoire? d'où viennent elles? à quelle race, à quelle famille, à quel groupement humain appartiennent-elles? quel est leur passé? quelles sont leurs moeurs? quelles sont leurs coutumes et leurs lois? quelle est leur mentalité propre?

Il y a là, on le comprend, une étude très étendue et très délicate à faire.

Il faut bien se mettre dans l'esprit, en effet, que chaque peuple a sa civilisation, c'est à dire sa manière de comprendre la vie, de la mener comme il l'entend, d'en tirer le parti qui lui semble le meilleur, de se diriger, de se gouverner. C'est pourquoi il n'y a pas sur la terre, à proprement parler, de „Sauvages", c'est à dire de groupes d'hommes qui ne connaissent aucune loi, aucune famille, aucun lien social. Les „Sauvages" ne se rencontrent que dans nos sociétés civilisées, et c'est la „civilisation" qui la produit!

Mais pour pénétrer jusqu'au fond et dans les divers détails de l'organisme social des peuples exotiques, il faut d'abord en être connu, il faut être accepté par eux, il faut leur inspirer confiance, il faut en être aimé. Car, pas plus que nous mêmes ils ne se livrent à un étranger de passage, qui les interroge par interprète, qui veut tout savoir de leur vie, qui s'étonne des choses les plus simples, qui se moque de leurs usages. Sans doute, tous les voyageurs ne mènent aussi maladroitement leurs enquêtes; mais combien de ceux qui seraient habiles, avisés et competents, sont trops pressés pour les bien faire!

Mieux que tout autre, le missionnaire peut, au cours des années de son apostolat, connaître son peuple. Il doit même s'appliquer à cette étude, s'il veut à son tour être reçu, apprécié, aimé, s'il veut avoir l'influence qui lui est indispensable, s'il veut pour ainsi dire, lui, étranger, recevoir ses lettres de naturalisation et être, comme fut St. Paul: „tout à tous", Noir avec les Noirs, Jaune avec les Jaunes, Rouge avec les Rouges.

---

donc nos lecteurs-missionnaires de vouloir exactement noter toutes les erreurs qu'ils aperçoivent dans les cartes de leurs contrées, de les corriger, de donner les vrais noms des montagnes, fleuves, villes, villages etc. et d'en ajouter la signification ou les histoires et les légendes qui se nouent à ces noms. Cela ferait chaque fois un article de grande valeur. P. W. Schmidt.]

Digitized by Google

Les simples détails de la vie ont pour lui souvent une grande importance. Ainsi chaque peuple a ses formes de politesse: il faut les adopter De même, en Afrique, on ne traite pas un esclave comme un homme libre, on distingue un chef d'un simple particulier; dans l'Inde, on ne parle pas à un paria comme à un brahme, en Chine, on ne traite pas avec un mandarin comme avec un batelier. Il en est de même partout.

On peut en dire autant de ce qui concerne le Droit et la Justice, la Propriété, les héritages, la repression des fautes, des délits et des crimes, la situation de la femme et de l'enfant, la politique, la guerre et la paix, etc. Souvent le missionnaire est consulté, il est même pris pour arbitre, il juge les palabres, il termine les procès; il faut donc qu'il connaisse les coutumes et les lois du pays qu'il habite. Outre que cette connaissance peut seule lui permettre de se prononcer dans les cas qui lui sont soumis, il en profitera souvent pour faire remarquer la parfaite justice de telle et telle de ces coutumes, et souvent aussi pour indiquer les réformes nécessaires à propos de telle autre, dans un sens plus humain et plus chrétien. Et cela aussi sera, de sa part, un travail d'évangélisation.

* * *

A ces moeurs des Indigènes sont entièrement liées les croyances et les pratiques religieuses.

On a dit parfois — et c'est un des préjugés qu'on a contre nous — que le missionnaire chrétien ne saurait bien connaître et bien apprécier les religions paiennes: car, parti pour les combattre et convaincu d'avance de leur fausseté, comment son témoignage serait-il impartial? Nous sommes de fanatiques . . . . . .

Les „fanatiques", s'il en existe, ne sont pas de notre côté. Nous prétendons même, d'abord, être plus qualifiés que qui que ce soit pour étudier les choses religieuses, de même qu'un médecin européen est plus désigné qu'aucun voyageur pour se rendre compte de la thérapeutique indigène: nous sommes plus instruits sur ces questions, et nous les comprenons mieux. C'est notre partie. Un jour, je rencontrais l'Ogoûè, au Gabon, avec un jeune voyageur lettré et savant. „Il est une chose qui me frappe chez ces indigènes", me dit-il un jour, „c'est l'absence, chez eux, de toute religion." Il s'agissait des A-douma, qui conduisaient nos pirogues.

„Vous pensez?" lui dis-je.

Digitized by Google

— „Oui. Je les examine attentivement: jamais je ne les ai vus faire un acte religieux."

— „Eh bien", lui répondis-je, „moi qui ne les examine pas avec la même attention, je les vois faire des actes religieux tous les jours et plusieurs fois par jour."

Mon jeune savant se mit a rire, il avait pris, sur le fait, un autre genre de préjugé commun aux missionnaires, qui voient de la religion partout . . . .

—„N'avez-vous pas remarqué," ajoutai-je, „que nos pirogueux chaque fois qu'ils boivent une liqueur fermentée, vin de palme ou alcool, commencent par en verser quelques gouttes par terre? C'est une libation."

— „C'est vrai. Je n'y avais pas pensé!"

— „N'avez-vous pas remarqué, que chaque fois qu'ils prennent un poisson, il en extraient le coeur et le foie, pour le rendre immédiatement au fleuve? C'est une oblation."

— „Vous-avez peut-être raison."

— „Et n'avez-vous pas remarqué enfin que, chaque fois que notre pirogue se remet en route, le matin, le pilote prend une poule et va l'égorger à l'avant, en ayant bien soin de faire couler un peu de sang sur le bout de l'embarcation? C'est un vrai sacrifice."

— „C'est encore vrai", dit mon jeune voyageur, „je n'avais rien vu de tout cela!"

Mieux préparés que beaucoup d'autres pour étudier les religions indigènes, les missionnaires s'ils comprennent leur vocation, apportent aussi à cette étude une attention plus sympathique et plus sérieuse. Pour faire du bien aux hommes, la condition première est la même partout: c'est de les aimer. Aussi le comprennent ou doivent le comprendre les missionnaires dans leurs rapports avec les indigènes, et c'est dans cet esprit qu'ils étudient leurs croyances religieuses. Or, pour peu que l'examen soit dirigé avec intelligence, on découvre toujours — même chez les peuples les plus arriérés — un fond qui peut servir de support aux dogmes et à la morale du Christianisme.

Et c'est là une chose profondement remarquable, qui mériterait de faire l'objet d'une vaste étude d'ensemble. Il en est des religions, de toutes les religions, comme des ruines d'un immense édifice qui aurait abrité l'humanité primitive et dont on retrouve

Digitized by Google

partout les fondations, cachées sous les épais fourrés du fétichisme africain comme sous les élegantes constructions des religions de l'Inde et de la Chine.

Le missionnaire n'a donc pas à condamner tout en bloc, mais semblable à l'archéologue dans ses fouilles patientes et avisées, à démêler ce qui est primitif et orai de ce qui a été rapporté, ajouté et diffiguré par les générations qui se sont succédé sans lumière et sans guide. Et ayant ainsi retrouvé une trace, il s'en servira pour asseoir la Religion dont il a l'honneur d'être l'humble architecte. Souvent même, il trouvera les principaux matériaux tout préparés : il lui suffira de les traiter, de les déplacer et de les rapporter au bon endroit. Après quoi, les conceptions que le paganisme avait élaborées tomberont souvent d'elles mêmes.

Un Être supérieur qui domine le monde, des esprits qui sont les amis de l'homme, d'autres esprits qui veulent sa perte, la survivance de l'âme humaine, la necessité, le besoin et, en tout cas, l'assistauce de la prière, le sacrifice presque partout connu et pratiqué, la notion du péché, l'obligation morale de la justice, tout cela, et beaucoup d'autres croyances et pratiques, n'est-ce pas autant de points de repère où le missionnaire peut et doit se reconnaître? Ce n'est donc point sous un aspect d'hostilité, de malveillance ou de dédain que nous abordons ces intéressants problèmes, mais au contraire avec des sentiments de bonté indulgente auxquels se mêlent parfois — et pour cause ! — des accès de profonde pitié . . .

* * *

Que dire de la connaissance des langues? — Elle est trop évidemment nécessaire pour que nous insistions sur ce point. De fait, cette étude, pour les missionnaires, n'est plus facultative comme celles d'autres sciences dont nous venons de parler : elle est obligatoire. Nul ne peut se dire vraiment missionnaire, s'il n'est pas en état d'instruire l'indigène dans sa propre langue. Mais il y a plus : Nous ne pouvons nous contenter ici de parler uniquement pour nous faire comprendre, comme ferait un voyageur ou un commerçant. L'honneur de la Religion, que nous représentons, nous fait un devoir de parler correctement, et plus notre langage se rapprochera de celui des indigènes, plus grande sera la considération dont nous serons entourés, plus tôt nous

Digitized by Google

aurons la confiance de tous, et plus aisément aussi notre message sera reçu partout.

Au reste, une autre raison, plus grave encore, nous fait un devoir d'apprendre parfaitement les langues indigènes, comme aussi de parfaitement étudier les lois, les moeurs et les religions: c'est l'obligation de ne pas compromettre le mandat dont nous sommes chargés, soit en introduisant dans la religion que nous prêchons des expressions ou des pratiques condamnables, soit en imposant à tout un peuple la reprobation d'usages séculaires et parfaitement légitimes. Qu'on se rappelle l'affaire des rites chinois et malabars: c'est l'une des plus longues et des plus épineuses que le St. Siège ait eu à démêler. Et c'était, avec quelques pratiques, l'affaire d'un mot! Mais sous le mot ou sous ces simples observances, il y avait tout un monde.

Je ne dis rien des autres sciences que, sans jamais nuire à ses devoirs et bien souvent pour les mieux remplir, le missionnaire pouvait aborder: histoire, législation, botanique, géologie, médicine, etc. Que de choses nouvelles, intéressantes, utiles à connaître!

Il faut conclure, et je conclus.

Si le missionnaire, pour être mieux missionnaire, doit se livrer aux études variées qui viennent d'être sommairement indiquées, pourquoi ne ferait il pas part de ses connaissances, peut-être de ses découvertes, au monde européen? Celui-ci le suivrait avec plus d'attention, d'estime et d'intérêt; sa mission y gagnerait; la religion chrétienne elle même y trouverait son avantage . . . .

Oui.

Mais au missionnaire, trop souvent, il manque la formation scientifique, l'esprit de critique, l'habitude des recherches et du travail intellectuel, le temps, l'argent, l'organisation, les encouragements nécessaires . . . ., et l'indispensable Organe!

Le voici, l'Organe: bon succès et longue vie à l'Anthropos Peu à peu, le reste suivra. Et, en attendant remercions le courageux initiateur qui met cet élément d'information, d'instruction et de progrès à la portée des missionnaires!

Digitized by Google

Religious rites and customs of the Iban or Dyaks of Sarawak.

By Leo Nyuak.
Translated from the Dyak
by the Very Rev. Edm. Dunn,
Prefect Apostolic of Labuan and North Borneo.
With figures.

Preface.

1. The account given in this pamphlet of the religious rites and customs of the Iban is a translation of an account drawn up by a Dyak, who when a child, had acquired the knowledge of reading and writing at the Mission School at Kanowit, which he attended for several years. In the translation I have adhered as closely as possible to the original.

Occasionally useless repetitions have been ommitted and here and there words and parts of sentences supplied where imperfect sentences rendered such additions necessary to bring out the sense.

With these exceptions the translation is a litteral one.

To make an idea of the original Dyak text the first chapters may be given in both original text and translation.

2. As a description of the Iban, his mode of life and religious notions will be necessary to render intelligible to the ordinary reader the Dyak account of the religious rites and customs of his people, I have made this description the subject of a somewhat lengthy preface.

The Dyaks are an uncivilized race to be found occupying large tracts of country along the western coast of Borneo. They are divided into various tribes possessing different languages and customs. Of these the Iban or Sea Dyaks of Sarawak are by far the most powerful and numerous tribe and it is the religion of this tribe only that forms the subject matter of these pages.

The physical characteristics, language and traditions of thi-people point to a common origin with the Malays, and the dis stinctive features of the two peoples may easily be accounted for by the Mahomedanism of the latter. Judging from the genealogies handed down by tradition the Iban emigrated from the west and arrived in the island of Borneo some 25 or 30 generations back.

Digitized by Google

Fig. 1. Dyak men.

Digitized by Google

The tribe is now divided into several petty tribes, each country of several thousand families and named after the river which waters the country they inhabit. But these divisions of the tribe use the same language and possess the same customs with a few trifling differences. They live upon the banks of rivers in scattered communities of from 6 to 30 families. The houses of the Dyak village are built joined one to the other so as to form in appearance but one long building.

Every Dyak village has its petty chief who is appointed to look after the common welfare, settle disputes, and act as leader in warfare.

3. The principal occupations of the men (s. Fig. 1) are rice far- ming, collection rubber, canes and other jungle produce and hunting the deer and wild pig. They make canoes, swords and spearheads, in which work they show a considerable amount of skill and ingenuity.

The women (s. Fig. 2), besides their ordinary household work assist on the farm, weave mats and baskets, and an excellent native cloth in red, white and black, the designs of which are both artistic and beautiful.

In farming each family has its own field, the principal work however is generally done in common at working in their neighbours field by turns. Their method of farming is of the most primitive kind. A piece of forest land is selected, the trees are felled, and after three weeks drying in the sun the whole clearing is fired. The seed is then sown in the ash covered ground with a dibbler. Then follows the work of fencing from wild animals and weeding, and finally harvesting.

4. Although the Iban has no priesthood or constituted places of worship he is deeply imbued with a sense of supernatural so much so that there is no affair of importance in his social and domestic life that has not its accompanying religious rite or custom. The Iban believes that worldly prosperity is due to a number of beneficent spirits who watch over their interests and whose favour is to be obtained by certain rites and offerings. Seekness and other temporal evils they attribute to evil spirits.

The good spirits announce future success and prosperity or warn the Iban of coming evils by means of dreams and omen birds; hence before anything of importance is undertaken

Digitized by Google

Fig. 2. Dyak woman.

Digitized by Google

the crys of omen birds are listened for. The omen birds are seven in number, named after seven Gods or heroes to whom one of the chief Gods, *Sengalang Burong,* married his seven daughters.

The cry of the birds *Nendak* and *Beragai* are always good omens. But that of the other five: *Pangkas, Bejampong, Ketupong, Papau and Mbuas,* is good if the bird flies from left to right; if from right to left it is a bad omen.

Charms supposed to possess magic power are bestowed by the beneficent spirits on their votaries. These charms are carried about hanging in a bundle from the scabbard of the short native sword and consist of the husks of the wild boar and curiously shaped pieces of wood and stone.

There is an order of men in the tribe called *Manang* or Medicine men who profess to charm away sickness by their incantations.

5. The *Gawai* or annual feast which takes place in most villages is looked upon as the principal event of the year and is celebrated after the harvesting of the rice crops and weeks are spent in the necessary preparations. Roads are cleared and mended, parties are sent out to hunt and fish and collect fowls and other provisions for the feast. The women husk and pound a large quantity of rice from which an intoxicating liquor is prepared. The day before the feast messengers are sent to ten or twelve neighbouring villages to invite their people to the feast.

On the arrival of the guests, often to the number of several hundreds, certain religious rites are performed, since it is supposed that the guests are accompanied by the good spirits to invoke whom the feast has been instituted.

Six or seven times in the course of the day a rite called *Piring* is performed by the most notable men present. It is a sacrificial rite in which a fowl is killed and portions of food offered to the spirits, who with many invocations are invited to assist at the feast, bringing with them the blessings for the obtaining of which the feast is celebrated. For the rest the feast goes on like any ordinary convivial gathering which has simply enjoyment for its object until evening. When night has set in a solemn chant is performed called the *Mengap* by four or five men which is prolonged throughout the night and half the following day.

Digitized by Google

The subject matter of this rude song is the first coming of Sengalang Burong and other spirits to a feast celebrated ages ago by the ancestors of the Dyaks. It is lengthened out by continual repetitions and minute descriptions of fabulous countries in the skies and on the earth through which the ghostly travellers passed. In the course of the song there is scarcely a superstition or foolish belief — whose number is legion among the Dyaks — which is not referred to at least in a transitory way. The Dyaks love to listen to this chant attracted by the jingle of its rhymes, the beauty of the language used, and the strange fables it contains. The chant finished the guests disperse and the feast is brought to a close.

The Dyaks being an unlettered people whatever knowledge they have of the past is handed down by oral tradition.

The historical facts thus handed down have been so intermingled with fables that it is almost impossible to separate the fabulous from the true.

7. As examples of their traditionary lore the following accounts of creation and of the deluge are of interest.

Their tradition of creation begins by telling of a vast expanse of waters over which floated the two creating spirits *Ara* and *Irik* in the form of birds. Swooping down, these two spirits took from the waters two solid substances of the shape and size of a fowls egg. From one of these Ara by his creative power formed the heavens, and from the other Irik formed the earth. On comparing their respective creations it was found that the expanse of earth extended far beyond the limits of the heavens; so the two gods with mighty effort compressed the expanding earth within the limit of its canopy the skies. Under the force of this compressure vast upheavals took place over the earths surface and thus the mountains and hills were formed from which arose the rivers that water the valleys and plains.

As soon as the earth was created plants and trees sprang spontaneously out of its surface. And now the two spirits seeing there was none to inhabit the earth set about the task of creating man. They first tried to form the human species from the trees hat had sprung up out of the earth. They struck several trees with a sharp instrument, and these from which a white sap oozed forth they passed over as unsuited to their purpose. At length a tree was struck and the sap that trickled from the wound was of

Digitized by Google

a blood red and the wound being rubbed healed up, so this the spirit thought would serve their purpose. With a startling shout they tried to animate the red sapped tree, but it remained dumb and returned no answer.

Then the spirits turned to the earth and from the clay moulded two human forms male and female. These they likewise accosted with a shout, and this time with succes, for the inanimate forms immediately started into life and returned the greeting shout of their creators. These two progenitors of the human race were named *Tanah Kumpok* which means „moulded earth".

The following is their tradition of the deluge.

The rice fields were yellow with crop and the Dyaks were about to take in the harvest when it was discovered that large portions of the fields had been despoiled during the night. The young men of the village searched about for the tracks of deer and wild pig the common enemy of the farm, but in vain, no tracks of either could be found. A council was held and it was decided to lay in wait for the unknown enemy throughout the night.

As midnight approached the conceiled party beheld to their horror an enormous python lower itself slowly down from the starlit sky, and commence to feed upon the ears of rice. The bravest of the party then sprang from his ambush and with one terrible blow of his Kris severed the monster's head from its body. When morning dawned the victor consummated his act of bravery by doing what none else dared to do. He took of the flesh of the spirit serpent which he proceeded to boil in two or three hollow sections of bamboo for his morning meal. Intermingled with the hissing and bubbling of the boiling mess, spirit voices were heard to come out from the bamboos cursing the hills and plains which they called upon the waters to swallow up. Nothing daunted, the phyton slayer partook of his meal, which he had scarcely finished when the heavens became overcast with black thunder clouds and a heavy unceasing deluge began to pour down night and day until the plains and smaller hills were swallowed up in the floods, and none of all the human race escaped destruction but those who reached the higher hills.

Digitized by Google

Chapter I.

Tu Nama antu ke Laki.

Batara. Tu antu ari atas samoa; ia ngem ta ka lalu ngator samoa.

Bisi dua Batara, siko datas din, siko di baroh ditu. Ia ke datas ngator samoa, lalu samoa antu bukai niteh ka ia. Ia ke di baroh migai jako Batara datas, tang penemu, pendiau siduai sabaka skali dalam samoa utai bla unggau ia, tang meda ia di baroh, ia kurang mimit, ko kitai.

Selempata. Ngaga.

Selempandai. Ngulai.

Selempatoh. Ngamboh. Udah nya baru Batara ngelala, nya baru aki ini munya nyadi mensia.

Pulang Gana unggau Raja Sua, antu ke ngaga tanah unggau langit. Siduai tu tau ngasih buleh padi oleh sida ke umpu tanah.

Seregende, tu antu ke ngaga ai lalu ia pedua samoa ai, mri nyadi sungai siti siti.

Kuang Kapong, nya antu ke ngaga buah, nya saja ke ngasoh kayu bua bebuah. Nti

The Names of Spirits (invoked by the Iban). The male Gods.

Batara. This spirit is the highest of all; he watches over and directs all others. There are two Bataras, one in the regions above, the other here below, and all other spirits are under the direction of the latter. The Batara that dwells below is obedient to him who is above; but their knowledge and attributes are equal. However, since the Batara of the lower regions dwells below, he is considered slightly inferior to the Batara that dwells above.

Selempata. Who created matter.

Selempandai. Who mixed, or constituted matter.

Selempatoh. Who moulded, or shaped matter. After which Batara recognised it, and thus our forefathers became man.

Pulang Gana together with Raja Sua, are the spirits that made heaven and earth. These two spirits can give men good crops for the earth is theirs.

Seregende, who made the waters, and divided it up into streams.

Kuang Kapong, is the spirit who made the fruits, and causes the trees to bring forth

Digitized by Google

ari nda kamarau ia nda tau ngamboh buah, nya mun nadai buah nti nda kemarau alah bisi kemarau baru ia tau ngamboh kuah, nya kayu bagas raat bebuah nti bisi kemarau.

Kling, Bungai Nuing, Laja Pungga; sida ampat tu diri menyadi.

Apai Karong Besi, Pau Sengalang Burong, Bungai Jawa, Kumpang Pali, Rendah, Sabalu Gawa, Segunggang, Puntang Medang, Sulong Laiyang, Renggang, Tutong made Kumang, bini Kling, Manggi, Sangol Labong, Pinang Ipong, Segatak Pandak. Tu samoa antu ke tau nolong orang mayoh, ngasoh raja, ngasoh brani, ngasoh orang tampak rita nguan menoa. Nya mun Iban mayo selalu besumbah antu tu ngadap ka sida ia. Keba samoa pengawa Iban, begawai, bedara, selalu nganggau ka antu tu ngambi sida nolong. Tau ega sida ngasoh kitai jai unggau baka jako sida, nepang orang, nti jai, ko sida, lalu jai; nti badas ko sida nya, baru badas.

Ari samoa antu bukai, sigi samoa antu tu ke di andal ka orang, ke tau ngidup ka orang bendar nguan menoa, ngasoh orang berita, ngasoh orang raja.

their fruits. Without the heat of the dry season he cannot fashion the fruit, hence when there is no dry season there is no fruit, for only in the heat of the dry season can he weld the fruit. Thus after a good summer there are heavy crops of fruit on the trees.

Kling, Bungai Nuing, Laja Pungga: these are four brothers.

Apai Karong Besi, Pau, Sengalang Burong, Bungai Jawa, Kumpang Pali, Rendah, Sabalu Gawa, Segunggang, Puntang Medang, Sulong Laiyang, Renggang, Tutong the brother of Kumang who was the wife of Kling, Manggi, Sangol Labong, Pinang Ipong, Segatak Pandak: these are the spirits who are able to assist mankind, who can make them rich, and brave, and famous during this life. Hence it is that the Iban worship and honour them on all occasions. Therefore in all their feasts and sacrifices they call to them for help. These spirits can also bring evil upon men; they can both curse and bless. Misfortune follows their curse and good fortune their blessing.

There are many other spirits, but these above mentioned are the only ones who can help man in this life and bring him honour and riches.

Digitized by Google

Pengulu samoa antu tu nyadi Kling, unggau Laja, Sengalang Burong; tu raja samoa antu di langit.

Oleh samoah antu tu nda siti menoa antu siko siti ega menoa. Samoa macham tu sigi datai ari Batara, di gaga ia samoa. tang meda sida nyau badas munya, brani, raja, nya mun orang nyau ngadap ka sida.

Indah. Aki ini diri umpu munya, orang ke tuai klia. Nti sida ia brani munya. nyau ka antu Iban, selalu di tunggah di sumbah sida. Ninting gawa sida nganggau ka sida, minta tolong ngambi brani, raja, baka sida ia, awak ka buleh utai baka sida.

Antu Abo; di kanggau dalam sampi.

Antu Grassi; tau jai, tau badas unggau kitai.

Antu Buyo, ngaiak ka orang.

Antu Buau Ngada, Grassi Papa, Singa Belabong Dilah, Blang Kepapas, Galau Pranan: samoa antu ke di takut ka orang. Mun orang takut, penama ia di peda orang, pendiau ia nda jenoh selalu ka makai orang. Nti orang takut ka ia, selalu di gagai ia, ka makai orang; tang nti orang

The chief of these spirits are Kling, Laja and Sengalang Burong; these rule over the other spirits in the skies above.

These spirits do not inhabit the same region, for each spirit has his own domain in which he rules. But all came in the beginning from the Batara, who made them all. They were renowned for goodness, bravery, and riches hence it came about that man began to honour them.

Indah. Among our ancestors there were some famous chiefs of olden times. Those famous for bravery became objects of worship to the Iban and are likewise invoked by them at all their feasts and sacrifices when their help is asked that their devotees may become rich, and brave as they were.

Antu Abo; is mentioned in the sacrificial invocations.

Antu Grassi; who can do both evil and good.

Antu Buyo, a persecutor of men.

Antu Buau Ngada, Grassi Papa, Singa Belabong Dilah, Blang Kepapas, Galau Pranan: these are the spirits that all men fear. They are feared because whenever seen they are busy preying upon men. The man who fears them they chase and destroy; but he who is brave and will even wrestle

Digitized by Google

brani ka ia, ka ngelaban ia, nda ia makai orang. Nya orang ke bagas di bri ia pengaroh unggau brani, unggau raja, unggau brita. Kedua orang betangkap ngelaban antu nya lalu barang utai uleh ia ke lekat di tuboh antu, tau ka pengaroh magang.

with them they destroy not: upon such they bestow charms by virtue of which, they will become brave, and rich, and honoured. Should one in his wrestle with a spirit snatch something from his person, such objects are charms.

Antu ke Indu.

Pantan Ini Andan, tuai antu ke indu, orang diau di langit.

Biku Indu Antu, tuai antu orang diau di tanah. Samoa antu ke indu betuai ka ia magang. Nti orang besampi ngangau ka ia selalu, minta tolong ia olih ia menyadi sida Batara.

Mune Mental Batu, Minti Dara Bunsu, Dara Rabai Gruda: samoa sida tiga tu diau dalam ai. Tau ga nolong; bisi ega orang ke nakal bekalam ai, ngumbai diri tolong antu nya. Tang sida ega tau munoh orang, keba ko orang, samoa orang ke parai dalam ai di bunoh sida ia.

Kumang, bini Kling.

Sulong Indai Abong, Mendong, Singgar, Gitir, Puyu, Entelannying: sida antu tu nolong orang diau nguan menoa; nolong orang indu tau, nolong orang laki tau, tang nti ia nolong orang laki sigi nolong orang bekebal saja, nda teleh

Goddesses.

Pantan Ini Andan, the chief of female spirits, who dwell in the skies.

Biku Indu Antu, is the chief of those who live on the earth. All female spirits obey her as their chief. In his invocations the Iban invoke her help for she is the sister of Batara.

Mune Mental Batu, Minti Dara Bunsu, Dara Rabai Gruda: these spirits dwell in the water. Good divers who can remain long under water say that they are helped by these spirits. But they can also injure men, and these that meet their death by drowning are said to be killed by them.

Kumang, the wife of Kling.

Sulong Indai Abong, Mendong, Singgar, Gitir, Puyu, Entelannying: these spirits are helpful to men, they can help both men and women. The only help they give men is to make them invulnerable against the weapons of their ene-

Digitized by Google

laban munsoh. Antu tu nolong indu tau nakar, tau kebat. Nti nadai mimpi lalu antu nda madah ka ia, dini ia tau nakar. Nti ia nguji apin, tentu ia nyadi gila. Kebat pua badas. kain badas, olih antu mri ubat, bulu landak dalam mimpi sida. Nti nda pia, nda kala tau ngar.

mies. They help women to weav and to work the ornamental pat terns on the native cloth (s. Fig. 3) Without being empowered in dream by these spirits, how couk women attempt to work thes patterns? Should they make th attempt they would certainly g mad. That a woman may weav good blankets and fine dresses she must be endowed by th spirits in a dream with a char med porcupine's quill. Withou this charm women can neve weave the curious patterns o their cloth.

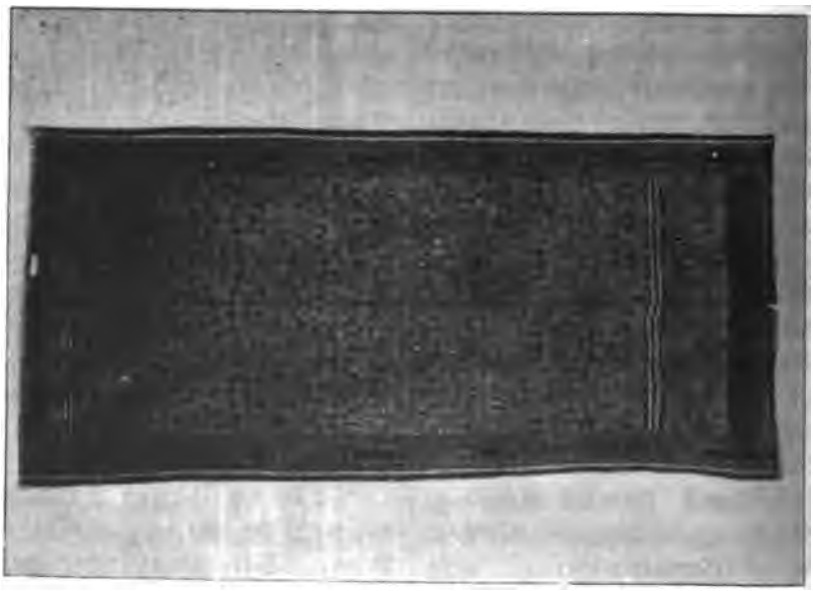


Fig. 3. Native cloth.

Kok Rer, selalu ka makai orang, tang orang indu nda ia makai, olih antu tu indu sigi orang laki saja ke ka dempa ia.

Kok Rer is a spirit th ever preys upon men. As it is female spirit, it does not inju women, it preys upon men onl

Digitized by Google

Chapter II.

The soul.

In life the soul is able to wander about. After death the place to which the soul goes differs according to the manner of death. Those who die a natural death go the ordinary abode of the dead. Those who die in fine weather have an easy journey by way *Klampai Silang*. Should it be wet weather the soul passes through *Kepgaiyan Banggar*, a way of never ceasing rain. Children who die in infancy before they are weaned, go to a different place from that of adults.

As soon as the soul of the deceased leaves the body passes the house of the spirit *Bubut* and arrives at the *Titi Rawan* (giddy passage). Should the soul be unable to pass over this, it can return again to the body, such are those who return to life again.

From *Titi Rawan* the soul journeys on until it arrives at *Mandai Rinyai, Mandai Awai, Mandai ini, Mandai mati* and finally at the abode of the dead. Arrived there the souls shivers with cold; fire is scarce and the older inhabitants are greedy of it; it can only be obtained if bought with a ring. Hence the Iban custom of carrying fire to the grave side for three or four nights after the burial.

Until the wake is performed in the house of the deceased, the inhabitants of the neither world will not associate with the soul which wanders homeless and uncarred for.

(To be continued.)

Digitized by Google

Mythen und alte Volkssagen aus Brasilien.

Von P. Carl Teschauer, S. J.,
Porto Alegre, Estado do Rio Grando do Sul, Brasilien.

„Die Mythologie ist nach unserer Ansicht," sagt ein hervorragender Historiker, „eine der reichsten Formen der Überlieferung des Menschengeschlechtes, indem sie in zwei grossen Verzweigungen die Ereignisse und die Religionen des Altertums umfasst. Sie bietet uns einige Reste der Urwelt, um die Geschichte zu beginnen." Jedes Zeitalter und jedes Volk bewahrt aus den Ur-Traditionen, was ihm mehr zusagt, aber auch ein jedes fügt etwas von dem hinzu, was ihm eigen ist. Daher kommt es, dass jede Mythologie der treue Ausdruck des Anblickes wird, unter dem sich die Natur einem jeden Volke zeigt. Was seine Gedanken und seine Phantasie bewegte, wie es sich selbst spiegelt in seinen naturwüchsigen Erzählungen, wie es sich in diesen seinen Träumen gleichsam so gibt, wie es ist, das tritt uns in diesen alten Sagen entgegen.

Die folgenden vor und nach gesammelten Volkssagen möchten vielleicht etwas zur näheren Kenntnis der wilden Stämme Brasiliens, dieses Rätsels der Ethnographie, beitragen. Einige derselben sind noch heute im Munde des brasilianischen Volkes und liefern uns somit auch ein Kapitel zur Kulturgeschichte desselben.

Eine der auffälligsten Eigenschaften dieser Sagen ist, dass keine einzige eine Gottheit zum Gegenstande hat, sondern nur beschränkte Geister und Kräfte, vielleicht auch Dämonen und Waldteufel, ganz in Übereinstimmung mit den ersten Schriftstellern, die über Brasilien geschrieben wie Léry, Anchieta, Nobrega, Hans Staden.

I. Geistersagen.

1. Der Korupira.

Zur Zeit der Entdeckung Brasiliens dehnte sich ein grosses Volk längs der Küste aus, das zwar in verschiedene Stämme zerfiel, die ebensoviele Dialekte redeten, die aber alle die „lingoa geral", das *aboneenga* oder *neengatû*, „Sprache des Indiers" oder „die gute Sprache" verband. Soweit sich diese „allgemeine Sprache"

Digitized by Google

erstreckte, die man im Norden und an der Küste Tupi, im Süden Guarani nannte, soweit ist auch der Korupira bekannt oder vielmehr sein Sagenkreis. Denn nicht weniger als zwölf verschiedene Legenden sind mir bekannt, von denen jedoch einige nur Varianten sind. Anchieta, Fernao Cardin, Laet und Acuña kennen sie. Der Korupira ist das „numen mentium" des Margravius und nach P. Simon de Vasconcellos „der Geist der Gedanken". Dem P. J. Daniel, der am Anfange des 18. Jahrhunderts 17 Jahre Missionär am Amazonas war, ist er ein Geist, der nicht nur Böses zufügt, sondern auch Gutes tut. Martius ist er ein neckischer Waldgeist. Dem gelehrten Auctor des Diccionario Brasiliano und ersten Botaniker von Brasilien, Frei Velloso, ist der Korupira ein Dämon, ein Waldteufel. Nach den neueren und eingehenden Forschungen des Dr. Barboza Rodriguez jedoch ist der Korupira, der Herr, die Mutter *(cy)*, der Schutzgeist der Wälder und des Wildes, der diejenigen straft, welche es vernichten wollen und oft jene belohnt, die ihm gehorchen, oder deren er sich erbarmt. Der Korupira erscheint als geheimnisvoller und mächtiger Geist in verschiedenen Gestalten und Stimmungen, bald phantastisch-sonderbar, gebieterisch, bald böse, grob, dreist, oft zuvorkommend und freundlich; ja er geht soweit, als gutmütig, mitleidig, schwach, dumm und als leicht zu täuschen zu erscheinen. Auch kann er dankbar sein für das Gute, das man ihm tut, legt aber immer Bedingungen auf, deren Nichterfüllung verhängnisvoll werden kann. Das Krachen der alten Bäume in der Waldeinsamkeit, das Klopfen der Spechte an den Baumstämmen schreibt man dem Korupira zu. „Denn," sagt das Volk, „es ist der Korupira mit seinem Beil, das aus dem Panzer des *Jabuty* (Schildkröte) gemacht ist; er klopft an den Bäumen, um zu sehen, ob sie feststehen und den Stürmen noch widerstehen können." Er ist es, der dem Jäger entweder das Wild verbirgt oder es ihm in den Schuss führt, der die Geheimnisse der Wälder bewahrt, der die Heilkräfte der Pflanzen zeigt und die Produkte des Waldes spendet. Man könnte ihn mit unserem deutschen Rübezahl vergleichen. Dieser herrscht und lebt auch in den Wäldern und verteilt das Gold der felsigen Berge, jener die Produkte der Pflanzenwelt und beschützt das Wild. Jedoch Korupira weiss seine Schätze besser zu verbergen, denn er hat nach rückwärts gedrehte Füsse, so dass man seine Spur nicht verfolgen kann. Dieser charakteristische Zug scheint die

Digitized by Google

Korupira-Sage an die asiatische anzulehnen, derzufolge sowohl nach Plinius und Pomponius Mela als auch nach dem Dominikaner Frei Gregorio Garcia dort Menschen existierten, welche rückwärts gedrehte Füsse hatten. Sollte die Korupira-Sage auch durch asiatische Einwanderung nach Amerika gekommen sein, so hat sie sich doch dem brasilianischen Boden so akklimatisiert und die Eigentümlichkeiten der Umgebung angenommen, dass sie als eine originelle Erscheinung in der Mythenwelt auftritt.

Im Amazonasgebiet erscheint der Korupira als kleiner Indianer *(tapuyo)* von nicht 3 Fuss Höhe, kahlköpfig, aber am ganzen übrigen Körper mit langen Haaren bedeckt, mit nur einem Auge mit blauen oder grünen Zähnen, grossen Ohren, mit Beinen ohne Glieder, die Füsse immer nach rückwärts gebogen und von ausserordentlicher Körperkraft. Er wohnt in der Tiefe des Waldes und macht seine Wohnung in hohlen Bäumen; er ladet die Leute ein, im Walde zu wohnen, ahmt alle Vierfüssler und Vögel nach und täuscht so den Jäger, der glaubt, das Wild zu verfolgen, während er den Waldgeist begleitet. Wenn sich jemand im Walde verirrt, so ist er vom Korupira verzaubert; aber er kann den Zauber brechen, wenn er drei kleine Kreuzchen von Holz verfertigt und sie so in den Boden steckt, dass sie ein Dreieck bilden.[1]) Wenn er die Jäger mit Pfeifen verfolgt, so schlagen sie an einen Mörser, um ihn zum Schweigen zu bringen.

In Maranhao wechselt er zwar nicht den Namen, sucht aber mit Vorliebe die Ufer der Flüsse, um von den Canoeschiffern Tabak zu betteln; wenn sie ihm denselben verweigern, so wirft er ihnen den Kahn um.

In Riogrande do Norte und Parahyba nimmt er den Namen *Caapora* an und reitet meistens auf einem Reh oder Kaninchen. Wenn der Jäger mit Tabak versehen ist, kann er gewiss sein, dass er auf der Jagd glücklich ist; in Ceará empfiehlt er aber noch, dass man das Wild nicht verwunde, sondern töte, damit ihm nicht die Arbeit zufalle, medizinische Kräuter zu suchen, um das verwundete Wild zu heilen. In Pernambuco trägt er wieder den Namen *Korupira*, erscheint aber an einigen Orten nur mit einem Fusse und dieser ist rund. Tabak gewinnt ihm die Sympathien. In

[1]) Solche drei Kreuzchen in obiger Stellung fand ich vor 20 Jahren mitten im Urwald von Riogrande, ohne jedoch damals ihre Bedeutung zu kennen.

Digitized by Google

Sergiya hält er sich an den Landstrassen auf, um Tabak für seine Pfeife zu betteln, und wenn man ihm denselben verweigert, so tötet er durch Kitzeln. In Bahia unterzieht sich der Korupira einer gänzlichen Metamorphose, indem er nicht nur den Namen, sondern auch das Geschlecht ändert. Die *Kaisara* (Herrin der Wälder) ist eine kleine, fast schwarze Indianerin, die auf einem Schweine reitet. Sie ist auch die Beschützerin des Jägers, wenn dieser ihr Tabak zeigt. Nicht nur die Hunde, sondern auch der Jäger werden in die Tiefe des Waldes gelockt und mit Schlingpflanzen gepeitscht, deren Dornen das Opfer zerfleischen. Obgleich gegenwärtig der Name *Korupira* verschwunden ist, so war er doch früher daselbst bekannt, wie der ehrwürdige P. Anchieta berichtet: „den sie *Korupira* nennen, der oft die Indianer im Walde angreift; deshalb opfern sie ihm Federn, Blumen und ähnliches, damit er ihnen nichts Böses zufügt". (Chartas ineditas, Annuaes da Bibl. Nac: vol. I. pag. 304.)

In Riogrande do Sul erscheint der Korupira wieder zu Fuß, aber mit doppelten Füssen, so dass man nicht erkennen kann, ob die Spuren rückwärts oder vorwärts gehen; immer ist es Tabak, was seinen Zorn besänftigt, und womit sich der Jäger das Glück auf der Jagd erkauft. Die Viehknechte nennen ihn *Negrinho do pastoreio* und zünden ihm Kerzen an, damit er ihnen ein verlorenes Stück Vieh wieder zurückbringe. Es ist Volksglaube, dass er die ihm angezündeten Kerzen sogleich auslöscht, um sie zu seinem Gebrauche zu benützen.*) Wenn in Riogrande diese Sage weniger bekannt ist, so hat sich dafür der Name des Helden desselben in der Sprache eingebürgert. Das Wort *Caipóra* figuriert als Substantiv und Adjektiv in dem Diccionario de vocabulos brasileiros in der Bedeutung von „verhängnisvoll", „Unglück verheissend" und lebt im Munde aller Riograndenser.

Wir lassen hier zuerst in wörtlicher Übersetzung eine Korupira-Sage folgen, wie sie am oberen Amazonas in der Tupi-Sprache gefunden wurde, und dann eine andere vom Rio Negro.

---

*) Doch glaube ich ihm einmal zuvorgekommen zu sein, da ich eines Abends in einer Hecke drei bis 4 Kerzen angezündet fand, die ein Vaqueiro dem Negrinho do pastoreio geweiht hatte, um sein entlaufenes Tier wieder zu erlangen.

Digitized by Google

Der Korupira und der Jäger.

Man erzählt, dass ein Mann einmal auf die Jagd ging. Er verirrte sich im Walde, und als es schon Nacht war, legte er sich unter einen grossen Baum. Als es schon spät war, hörte er den Korupira sagen: „Hier riecht es nach Leuten.“ Der Mann antwortete: „Ich bin es, Vater.“ Man sagt, dass der Korupira hernach zu ihm kam und sagte: „Ach, mein Sohn, gib mir deine Hand, denn ich will essen.“ Man sagt, dass der Mann die Hand des Affen abschnitt, die der Korupira ass, und darauf sagte er: „Schneide mir auch die andere Hand ab, die ich essen will.“ Nachdem er die Hand gegessen, sagte er. „Gib mir dein Herz, damit ich es esse.“ Der Mann gab dann das Herz des Affen. Der Korupira ass. Der Mann sagte gleich darauf dem Korupira: „Vater, gib mir auch dein Herz, damit ich esse.“ „Reiche mir dein Messer.“ Der Mann gab ihm sogleich das Messer. Er stiess es sich ins Herz, sogleich fiel er hin und starb. Nachdem einige Monate verflossen waren, erinnerte sich der Mann an den Korupira und sie sagen, er habe gesagt: „Ich will noch die Zähne des Korupira holen für die Halsschnur meiner Tochter.“ Sie sagen, dass er gleich das Beil genommen, und da er zu dem Korupira gekommen, blickte er ihn an, und man sagt, dass die Zähne fast blau waren. Der Mann schlug sogleich mit dem Beil auf die Zähne, da wachte der Korupira auf. „Ach, mein Sohn,“ sagte er, „jetzt weiss ich, dass du mich liebst.“ Man erzählt, dass er sagte: „Es ist so. Da du mich liebst, so will ich dir jetzt einen Bogen und einen Pfeil geben. Was du auch immer willst, kannst du von dem Pfeil verlangen. Schiesse in den Wald, ohne zu zielen, und er wird das Wild treffen; aber du darfst keine Vögel schiessen, die zusammenleben, denn es könnte geschehen, dass sie dich töteten.“ Darauf ging der Mann fort. So oft er wollte, ging er jagen und jeden Tag war er glücklich. Man erzählt, dass er sich einmal vergass und den Aracuan schoss, und dass die übrigen Vögel sogleich über ihn herfielen und ihn zerfleischten. Darauf ging der Korupira zu ihm, erwärmte Wachs am Feuer und fügte damit das Fleisch zusammen. Man sagt, dass ihm der Korupira gesagt hatte: „Jetzt esse keine heissen Speisen.“ Der Mann ging jeden Tag auf die Jagd. Eines Tages vergass er sich; seine Frau gab ihm heissen Tatacá (von Mandiocamehl bereitet) zu essen; er ass und sogleich zerschmolz er

Digitized by Google

Der Korupira und der Arme.

Man erzählt, dass, man weiss nicht wie, ein Mann und eine Frau sehr arm lebten. Wenn der Mann des Tages auf die Jagd ging, so fand er nichts zu jagen, und wenn er des Nachts ging, so stiess er nur auf vierfüssige Tiere. Als er einst des Nachts auf der Jagd war, hörte er Geräusch im Walde, und er lauschte, was es wäre. Man sagt, dass er gesagt habe: „Was ist das?“ Plötzlich erschien ein Korupira. Da er ihn betrachtete, sah er, dass er grosse Haare hatte, die Füsse nach hinten gedreht und einen Stock in der Hand. „Wer bist du, dass du bei Nacht gehst? Was tust du hier bei so dunkler Nacht? Du hast Mut, dich in meinen Wald zu wagen?“ Man sagt, dass der Korupira so fragte, indem er den Stock gegen ihn erhob. „Ich gehe und suche Wild für mich. Ich bin ein armer Mann und habe ein Weib, deshalb jage ich. Wenn ich bei Tage kein Wild treffe, so jage ich des Nachts, um mit meinem Weibe zu essen.“ „Mein Kamerad, ich kann dir helfen. Alles was du willst, werde ich dir geben. Hast du Tabak?“ Er zog sogleich Tabak aus seinem netzartigen Sacke, schnitt ein Stück ab und gab es ihm. Da die Nacht kalt war, machte der Korupira ein Feuer und setzte sich daneben, füllte seine Pfeife mit Tabak, legte eine Kohle darauf, zündete sie an und rauchte sogleich den Tabak, den ihm der Mann gegeben hatte. Darauf unterhielt er sich mit ihm. „Mein Schwager, wenn du jede Nacht Tabak brächtest, würde ich dir das Wild verwahren, das du wünschest. Ich sage dir das, damit du allein es weisst. Sage deinem Weibe nichts davon. Ich will nicht, dass sie es wisse; sie könnte eifersüchtig auf dich werden.“ Er sprach noch während des Restes der Nacht, und als es Morgen werden wollte, verabschiedete er sich. Er wandte sich um und ging. Jede Nacht, wenn das Weib in tiefem Schlafe lag, ging er in den Wald auf die Jagd und brachte dem Korupira Tabak. Wenn er dorthin kam, fand er ihn schon an einem Feuer sitzen und auch schon das Wild daneben. „Hier ist Wildpret für dich.“ „Ei! Ei!“ Er gab ihm Tabak. Das Weib sagte bei sich: „Wo in aller Welt jagt mein Mann, wenn er des Nachts ausgeht? Wie geht das zu? Wo wird er jetzt Wild finden? Ich will ihm aufpassen.“ Als es wieder Nacht wurde, und er auf die Jagd ging, stellte sie sich, als ob sie schlafe, aber sie war wach. Als er fort war, ging sie ihm nach. An dem Ort, wo er ihn erwartete, traf

Digitized by Google

er den Korupira, der ihm sogleich sagte: „Mein Schwager, jetzt hört unser Vertrag auf, dass du deinem Weibe nichts sagen solltest. Und so sehr du es auch verheimlichen magst, dein Weib weiss es schon. Denkst du, dass sie weit von hier ist? Glaubst du, mein Schwager, dass sie zuhause ist? Dort ist sie. Du hast nichts mit dem zu tun, was sie leiden wird.“ Der Korupira hüpfte auf, sprang auf das Weib zu und tötete sie; jener Mann war nun Witwer. Der Mann wurde wahnsinnig wegen seines Weibes. Er lief und floh davon.

2. Der Anhangá oder Yurupari.

Dieser Mythus ist unter allen Wilden von ganz Brasilien verbreitet; im Norden unter dem Namen *Yurupari* und im Süden *Anhangá* genannt. Wie der Korupira ist er wesentlich brasilianischen Ursprungs. P. Daniel sagt zwar in seinem Werke über den Amazonas, dass er nicht die Eigenschaften eines Dämons habe. Dagegen betrachten ihn alle Schriftsteller des 16. und 17. Jahrhunderts, Nobrega, Anchieta, Cardin, Léry, Thevet, Hans Staden als einen Dämon oder Geist des Bösen. Dr. Rodriguez Barboza, der die verschiedenen Erzählungen des Anhangá aus dem Munde der Tapuias oder der halbzivilisierteu Indier gesammelt, hält dafür, dass er nicht ein Dämon, sondern ein Traumgeist sei, der das Alpdrücken und böse Träume erzeugt. Ähnlich beschreibt ihn auch Dr. Macedo als den Geist der Nacht. Der Anhangá erscheint in keiner körperlichen Gestalt, sondern lebt nur in den Gedanken. Sein Erscheinen findet immer während des Schlafes statt. Seine Ansicht beweist Barboza durch folgendes Faktum. „Ich ruhte von der Mühe des Tages aus (schreibt er Poranduba Amazonense S. 99), „in der Strohhütte eines Indianers, als ich bei vorgerückter Nacht von den Hängematten der Frauen Seufzer kommen hörte, und gleich darauf von dem Netze, das sich gleich neben dem meinigen befand und in welchem der Herr des Hauses schlief, vernahm ich dreimal lautes Händeklatschen.“ „Was ist das?“ fragte ich. „*Yurupari u schara uana,* der Teufel hat schon von ihr abgelassen,“ war die Antwort. In der Tat, durch das Geräusch des Händeklatschens war die Frau aufgewacht und sagte, dass sie einen bösen Traum gehabt habe.“ Der Indianer, um seine Verwandten oder Kameraden von einem bösen Traume zu wecken, geht niemals zu ihm hin, weil er fürchtet, dass die Seufzer und das Sprechen des Träumenden

Digitized by Google

ein Kunstgriff des Yurupari sei, um ihn anzuziehen und ihm so, sich der Bewusstlosigkeit des Schlafenden bedienend, ein Übel antun zu können. — Wir lassen auch hier zwei wörtlich übersetzte Fabeln folgen:

Der Anhangá und das Kind.

Man erzählt, dass eine Mutter mit ihrem Kinde in ihrer Hängematte schlief. Der Anhangá nahm ihr das Kind aus den Armen und legte es unter die Hängematte. Man sagt, dass das Kind darauf zur Mutter sagte: „Mutter! Mutter! Gib acht auf den Anhangá, der unter uns liegt.“ Man sagt, dass darauf die Mutter nach einem Stock griff und das Kind schlug. Da sprang der Anhangá auf und sprach: „Ich habe sie getäuscht, ich habe sie getäuscht!“ Sprach's und lief davon.

Der Yurupari und der Jäger.

Ein Mann ging auf die Jagd und traf ein Reh mit seinem Jungen. Er schoss nach dem Jungen und fing es. Die Mutter floh. Da fing das Junge an zu weinen, und die Mutter, als sie es hörte, kam zurück. Er schoss dann auch die Mutter des jungen Rehes. Sie starb. Als er nach ihm schaute, sah er, dass das Reh seine eigene Mutter war. Der Yurupari hatte die Mutter in ein Reh verwandelt, um den Sohn zu täuschen, während er schlief. (Paranduba Amazon. S. 135.)

3. Stellungnahme der Eingeborenen zu diesen Mythen.

Da die beiden Mythen von dem Korupira und dem Anhangá oder Yurupari in dem Gedankenreich der brasilianischen Eingeborenen eine so grosse Rolle spielen, ist es von kulturhistorischem Interesse, zu untersuchen, welche Stellung sie zu denselben nehmen.

a) Betrachteten die Indianer diese Wesen als Gottheiten?

Diese Ansicht vertritt Dr. Couto de Magalhães in seinem Werke „O Selvágem“, woselbst er sogar eine Theogonie brasilischer Gottheiten aufstellt, worunter auch Korupira und Anhangá figurieren,

Digitized by Google

als solche, die den Wald und das Feld beschützen. „Das allgemeine System," schreibt er (O selvagem 2. T. S. 123), „der Tupi-Götterlehre scheint folgendes zu sein: Es gibt drei höhere Gottheiten: die Sonne, die der Schöpfer alles Lebenden ist; der Mond, der der Schöpfer aller Pflanzen ist, und *Peruda* oder *Ruda*, der Gott der Liebe, der für die Fortpflanzung der Geschöpfe sorgt." Diesen Gottheiten sollen wieder andere unterstellt sein; so würde Korupira der Sonne und Anhangá dem Monde untergeben sein. Diese Aufstellung war mir um so überraschender, als mir auch kein einziger Schriftsteller bekannt ist, der dieselbe teilt oder auch nur zu kennen scheint. Der einzige Beweis, den Magalhães für diese seine Aufstellung zu führen sucht, liegt in der Anschauung der Amazonas-Bewohner, dass jede Klasse von Geschöpfen eine Mutter *(cy)* hat, eine allerdings in der Kulturgeschichte wohl kaum sich wiederholende Auffassung des Ursprungs der Dinge. Die Sonne heisst nun im Tupi *guara-cy*, Mutter der Lebendigen; *já-cy* der Mond, Mutter der Pflanzen. Doch diese Benennungen allein können unmöglich eine Gottheit in der Ansicht der Indier begründen, da sie weder einen Mond- noch Sonnenkult kannten, wie die alten Peruaner. Abgesehen davon, dass wir keine Spur von einem Götterkulte vorfinden, charakterisieren sich Korupira und Anhangá eher als übelwollende Wesen, die, wenn sie auch einmal etwas Gutes zu tun scheinen, doch zuletzt mit einem verhängnisvollen und schädlichen Einfluss ihre Opfer heimsuchen. Dies fühlte auch Magalhães heraus, und indem er an die oben angeführte Legende „Der Yurupari und der Jäger" denkt, macht er sich selbst den Einwurf, dass das ja eine dämonische Handlungsweise sei. Jedoch sei das nur scheinbar der Fall, denn diese Wesen hätten den Zweck, den Bestand und die Fortpflanzung des Wildes zu schützen und bestraften somit jene, die durch Tötung der Muttertiere die Existenz des Wildes bedrohten. Diese Handlung sei aber eine ganz moralische, zumal von dem Fortbestand einer zahlreichen Jagd auch der Unterhalt der Indianer bedingt war. Hierauf ist jedoch zu erwidern, dass dieses nicht der allgemeine Glaube der Indianer ist, sondern dass sie vielmehr diese geheimnisvollen Wesen auch in anderer Hinsicht als verhängnisvoll und schädlich betrachten, wie aus den obigen Beispielen hervorgeht, besonders wo der Yurupari die Frau des Jägers grausam tötet, wobei jede Absicht ausgeschlossen war, das Wild zu schützen.

Digitized by Google

Was aber die Theorie Magalhães einfachhin unhaltbar macht, ist das einstimmige Zeugnis der älteren Missionäre und Schriftsteller, welche bestimmt und wiederholt den Glauben an irgendwelche Gottheit unter den Ureinwohnern Brasiliens in Abrede stellen. So sagt P. Anchieta (Informaçoes do Brasil S. 27): „Sie verehren keine Kreatur als Gottheit, sie meinen nur, dass die Donner Gott sein müssen.“ P. Nobrega sagt in seinen Briefen ganz dasselbe an zwei Stellen, von denen wir nur eine anführen: „Diese Heiden beten kein Ding an, noch kennen sie Gott.“ (Cartas V., S. 70). Diese beiden Werke waren Magalhães, als er seine Theorie aufstellte, nicht bekannt, da sie erst 1886 zum erstenmale veröffentlicht wurden; wahrscheinlich würde er ihnen gegenüber, so gross auch sein Ansehen in der Tupilogie ist, in seiner Ansicht wankend geworden sein. Vasconcellos in seiner Chronica da Companhia de Jesus (Notas II. n. 12), gestützt auf ältere Schriftsteller, kommt zu dem Schlusse: „Die Indianer von Brasilien verehren keine bestimmte Gottheit.“ Die Pagés waren keine Priester, sondern Zauberer oder wenn man will, Vermittler zwischen den Indianern und den bösen Geistern, denen jene nicht als Gottheiten huldigten, sondern die sie fürchteten als „Boten des Todes“. Diese suchten die Wilden durch kleine Geschenke zu besänftigen, gleichsam, um sie zu veranlassen, ihre Trauerbotschaft, die, wenn einmal verkündet unabänderlich war, noch hinauszuschieben.[1]) Doch damit stehen, wir vor einer zweiten Frage, die wir beantworteten müssen.

b) Betrachteten die Indianer diese Wesen als böse Geister?

Barboza (Poranduba Amaz.) und Magalhães (O selvagem) kommen darin überein, dass sie nicht als solche von den Indiern Brasiliens angesehen wurden. Doch befinden sie sich im Widerspruch mit allen Schriftstellern des 16. und 17. Jahrhunderts und den Missionären, welche durch einen langjährigen und vertrauten

---

[1]) In dem Jornal do Commercio do Rio de Janeiro vom 3. Mai 1905 findet sich ein Artikel von Dr. Ehrenreich, herübergenommen aus dem „Archiv für Anthropologie“ in Braunschweig, in welchem jener Gelehrte den Coronel Labre und dem bolivianischen Missionär Armentia als Zeugen dafür anführt, dass am Madeirafluss unter den Tribus der Toromona und Araona es Tempel oder Häuser gäbe, in denen Götzenbilder aus Holz und Stein verfertigt, ausgestellt seien. Doch fügt er hinzu, dass genauere Erkundigungen darüber einzuziehen seien und meint mit Recht, dass hier wohl Reste von dem alten peruanischen Götzenkulte vorliegen, denn es sei bewiesen, dass die Inkas Wachtposten bis in diese Gegend vorschoben.

Digitized by Google

Verkehr mit den Eingeborenen ein kompetentes Urteil über diese Frage abzugeben im Stande sind. „Um den Indianern Furcht einzuflössen oder sie in der Furcht zu erhalten", wie Barboza meint, hatten die Missionäre nicht notwendig, Dämonen zu erfinden. Dass sie aber den christlichen Unterricht an diese Gestalten der indianischen Dämonologie anlehnen mochten, war ganz natürlich. Ausser den Patres Nobrega, Anchieta und Cardin vertreten diese Ansicht Léry, Hans Staden, der erste brasilianische Schriftsteller Berto Teixeira Pinto (1618), Kaspar Baslaeus, Laet und Marcgraff, von denen keiner ein Interesse hatte, den Indiern Furcht vor dem Teufel einzuflössen. Wir müssen also nach den älteren und besseren Quellen feststellen, dass der Korupira und Anhangá wirklich als dämonische Gestalten zu betrachten sind.

Andererseits haben jedoch die Sagenkreise, welche diese Namen umgeben, wie es scheint, im Verlaufe der Jahrhunderte ein so poetisches und teilweise zutrauliches Gewand angenommen, dass man den dämonischen Ursprung fast vergisst und im höchsten Falle nur Aberglauben darin erblickt. Somit kann man Barboza und Magalhães zugestehen, dass viele Sagen, wie sie lange im Munde des Volkes lebten und heute noch fortleben, das Dämonische allmälich abgestreift haben. Wenn Barboza den Missionär P. Daniel zu seinen Gunsten anführt, so möchte dieser höchstens zur Bestätigung dieser unserer Ansicht von der allmählichen Veränderung der Sagen dienen; denn im 18. Jahrhundert, da dieser unter den Eingeborenen Brasiliens wirkte, hatte das Christentum daselbst schon tiefe Wurzeln gefasst, und niemand wird leugnen, dass auch bei den Eingeborenen Brasiliens die Kraft der Dämonen zu brechen, der christliche Glaube im Stande war.

(Fortsetzung folgt.)

Digitized by Google

Una spedizione ai „Coroados“ nello Stato di S. Paolo nel Brasile.

Del Fr. Benjamino Santin da Prade,
dell' Ordine dei Cappuccini, Rovereto, Tirolo Meridionale.

Nel Brasile vi sono molti Indiani selvaggi divisi in varie tribù che si conoscono sotto il nome di Guarani, Tapayos, Chavantes, Cayapos, Botocudos, Coroados etc.

Parlando dello Stato di S. Paolo vi si trovano soltanto alcuni Chavantes ed i Coroados, ossia Indios bravos. Questi abitano la foresta racchiusa tra i fiumi Tietè, Parà, e la montagna degli Acuti (Agudos) tra il 50—52° all' occidente del meridiano di Greenwich, ed il 20°—22° a mezzodì dell' Equatore. È una estensione di 79.000 chilom. quadrati. Sono del tutto selvaggi, e dimorano sempre nei boschi. Con precisione non si sa quanti siano, perchè niuno mai potè metter fra loro piede pacifico; questo però si sa che un quinto dello Stato di S. Paolo è peranco abitato da Selvaggi.

Per togliere questo sconcio, ed usare ogni mezzo per ridurre a civiltà ed a sani principi queste tribù nel 1901 addì 30 Giugno fondavasi a S. Paolo una società Etnologica, la quale si era prefisso di penetrare fin entro le selve abitate da questi miseri popoli, conoscerli, numerarli, incivilirli ed aggregarli al resto dello Stato.

Per disgrazia, colla stessa prestezza con cui surse, la società andò pure a rotoli senza fare, si può dire, un passo avanti.

Ora i Missionari Cappuccini della Provincia di Trento (Austria) che dal 1889 lavorano nella Missione di S. Paolo, dac cordo coi membri più influenti della estinta società e con sussidi governativi presero essi stessi il non facile incarico di incivilire questi miseri popoli: e già addì 4 Giugno 1902 aprirono una casa Ospizio dedicato al glorioso Martire della Rezia, S. Fedele da Sigmaringa Cappuccino, in Campos Novos de Paranapamena nel luogo più vicino agli Indiani. Questo Ospizio si chiama Catechesi.

Digitized by Google

Campos Novos de Paranapamena è uno dei Municipi in cui è diviso lo Stato di S. Paolo. Esso avrà l'estensione del Trentino; ma è poco popolato: conterà dagli 8—10 mila abitanti sparsi quà e là ove hanno le terre da coltivare. È sede di un parroco cattolico.

Questi popoli si dicono Brasiliesi, perchè già da secoli si sono colà stanziati, climatizzati e resi quasi indigeni (creoli) nella lingua e nel costume. Essi però sono oriundi del Portogallo, dell' Africa e dell' Italia. Sonvi ancora alcuni Indiani inciviliti dal P. Timoteo Cappuccino italiano nel Paranà e solo da quindici a venti anni colà immigrati in cerca di un cielo più sereno e di un suolo più ferace. C' è ancora una famiglia composta di madre, figlio e figlia e sorella che da dodici anni circa venne dai boschi dei vicini Indiani ed istruita e battezzata vive ora cristianamente.

Da quanto si è potuto rilevare, il primo che mise piede in questi paraggi fu un certo Teodoro Souza, condottiere di emigrati Brasiliesi proveniente dallo Stato di Minas Geraes. Costui deve essere stato un uomo di stringente facondia nel descrivere questi luoghi, per cui seppe persuadere tanta gente inducendola a seguirlo. Peccato che poi non si sia diportato troppo bene! Povera gente, che si lascia adescare facilmente, quando si tratta di occupar luoghi più fertili e più salubri, e poi . . . è presa nel laccio!

Essendo quindi quei popoli di sì differenti provenienze si riscontrano ancora differenti razze, quantunque mediante il meticcismo alcune col tempo siano deteriorate, e ne siano sorte delle altre come p.e. i Mulatti.

La nostra Catechesi, una cascina costruita di tavole connesse a foggia delle camere foderate dei nostri monti, lunga 17 m. larga 7 m., è situata quasi alla sommità del monte Figereido a 720 m. sul livello del mare: questa montagna infatti s'erge 800—850 m. sul livello del mare. Si dice montagna impropriamente, perchè il terreno di S. Paolo, nell' interno non ha veri monti, bensì tante colline che vedute da lontano appajono ondulazioni del mare.

Quivi venti anni addietro eranvi delle splendide tenute, di Caffè, canna da zucchero, fagiuoli, riso, bambagia etc. etc. ma ora è pressocchè tutto deserto. A nord della Catechesi per un centinajo di metri vi sono pascoli pei bestiami, e poi boschi e boschi

Digitized by Google

ed abitazioni di Indiani selvaggi. Perciò la Catechesi potrebbesi chiamare il limite tra la barbarie e la civiltà, fra la luce e le tenebre, tra il cristianesimo ed il gentilesimo.

Questo in breve e quasi di passaggio a riguardo del luogo della Catechesi.

* * *

Il fine per cui fu fondata laCatechesi fuquello di aver facile accesso agli Indiani selvaggi, un po' alla volta avvicinarli, far loro sentire in pratica la Missione ristoratrice del Sacerdote cattolico, e così via via renderli civili, e, quel che è più, cristiani.

Ma qui sta il punto più malagevole: avvicinarli! Essi rimangono sempre entro le selve, e, se escono, non è che per rubare ed uccidere. Penetrare nelle loro foreste è un mettersi a manifesto pericolo di essere scannato senza profitto, imperocchè sono gelosi del loro bosco, e non acconsentono in modo alcuno che persona vestita vada fino alle loro abitazioni.

Anni addietro un pio e zelante Sacerdote Brasiliese, certo Mons. Claro Monteiro, contro la persuasione di tutti volle tentare con sette a otto uomini suoi amici e condottieri di portarsi fino alle loro capanne dicendo: „Gl' Indiani non uccidono il Prete", ma poveretto, dovette persuadersi che uccidono ancora il Prete, poichè non è più ritornato, nè si seppe più nulla di lui.

Laonde non rimase che andar daccordo coi tagliatori dei boschi, e pregarli che, appena avuto qualche segno della presenza dei selvaggi, ne dessero subito avviso ai Missionari, affinchè questi si possano recare sul luogo ed eseguire l'Apostolico Ministero. Ma anche questo provvedimento andò in fumo sia per l'incuria dei lavoratori nell' avvisare, sia per le rappressaglie avvenute.

Bisogna qui avvertire che i Brasiliesi in genere, e quei di Campos Novos in specie, non coltivano sempre il medesimo terreno. Quando una pezza di terreno fruttò loro per 4—5 anni la stimano sterile, e perciò la abbandonano. Quindi, affine di aver ognora pronto il terreno vergine da coltivare, tagliano tutti gli anni un' estensione di bosco che gl' Indiani giudicano proprio sacrosanto, ed allontanati i fusti dalla foresta di 20—30 metri vi appiccano il fuoco, ovvero lasciano tutto là finchè marcisca.

Digitized by Google

Ora gl' Indiani, essendochè nel tempo della siccità abbandonano le loro aldee, e si disperdono quà e là alla caccia ed alla pesca, si avvicinano ai Brasiliesi, si appiattano, spiano i lavoratori, aspettanò anche un mese e più, sempre in fervida attenzione, e quando lo possono fare, assaltano rabbiosamente i lavoratori; li ammazzano, tagliano loro la testa, e, mercè una corda che dalle fauci passa per la bocca, se la legano ai fianchi e se la portano seco come trofeo; rubano ferri e vestiti, e poi via di corsa alle loro abitazioni.

I Brasiliesi sia per giustizia sia per vendetta riunivansi poi in 30—40 ben armati e penetravano quando con esito felice e quando meno fino alle loro capanne, e lì.. facevano man bassa di tutto e di tutti.

Anche nel 1902 gl' Indiani uccisero sette civilizzati, ed i Brasiliesi volevano farne aspra vendetta; ma persuasi da noi, la rimisero.

Nel 1903 sembrava che si fossero trovati dei segni certi della presenza degli Indiani; ma poi fatte le debite ricerche, si vide che erano speranze deluse. Soltanto nel mese di Luglio 1904 si ebbero segni certi della loro presenza. I lavoratori infatti scorsero un ramoscello scavezzato di fresco, inavvertentemente rotto dagli Indiani: I lavoratori avrebbero dovuto tosto tralasciare il lavoro, ed avvisare la Catechesi; ma nol fecero! Il 4 Agosto gl' Indiani, che da forse un mese spiavano ed attendevano, irruppero sui lavoratori con la parola d'ordine *Uppa*, nel combattimento che ne seguì restarono quattromorti e tre feriti. Rubarono poi i ferri da taglio e vestiti indi come cervi se ne ritornarono alle loro capanne.

I Missionari furono bentosto sul luogo, curarono i feriti, raccolsero le sparse membra dei morti, e le seppellirono. Dico sparse membra, perchè le vittime erano state con fine barbarie mutilate. La testa era distaccata dal busto, le braccia quasi separate, le parti basse ..... rovinate, il corpo umano era ridotto ad un informe ammasso.

Vedendo così fallite le speranze di avviare comunicazioni cogli Indiani, si deliberò di allestire una spedizione e portarsi a rintracciarli per entro le selve, e lì trattare con loro pacificamente, e possibilmente ridurli a miglior senno.

Preparatesi quindi le munizioni da fuoco e da bocca addì 11 Dicembre 1904 la spedizione volse i passi verso la selva.

Digitized by Google

Il primo giorno si fecero soltanto dieci chilometri di strada, perchè si trovarono molte difficoltà e per aprirsi la via e per rintracciar il sentiero che senza girovagare inutilmente conducesse direttamente alle capanne degli Indiani.

Non può farsi una idea della selva vergine, se non colui che l' ha viaggiata.

Gli alberi che madre natura produsse nello svolger dei secoli, son lì intatti: mano di uomo giammai posò su di essi. J vecchi cadono corrosi dalle ingiurie del tempo per dar luogo ai nuovi ed esser loro di nutrimento. Questi alla loro volta crescono grandiosi con rami fitti dal terreno in su. Di mezzo a questi s'ingegnano di sbucare i folti cespugli di ogni genere e specie. Le piante parassite, tanto colà frequenti, specie il Sipò, estendono i loro rami, a guisa di corde, su questa e su quella pianta, le legano insieme, le intrecciano, le rendono impermeabili quasi perfino agli uccelli. Il terreno è ingombro di rami vecchi, disseccati e caduti dagli alberi, di fogliame di ogni genere, di piccoli cespugli, che per la strettezza del luogo non poterono espandersi: un mucchio informe insomma di macerie, di pattumerie da non potersi descrivere.

Ognun vede quindi quanta difficoltà offra il caminare attraverso queste selve. Bisogna aver sempre in mano la ronca, l' ascia ovvero la scure per aprirsi un varco qualunque, ed in fino si esce cogli abiti a brandelli, con molto fatica e si fa poca strada.

Dopo quattro ore di assidue ricerche si trovò il sentiero per cui passavano gl' Indiani, da questi nascosto con fine astuzia.

Si avviarono per esso l'uno dietro all' altro come „i frati minori vanno per via" in perfetto silenzio. Andavano con molta precauzione, poichè gl' Indiani, oltre di celare il sentiero, conficcano nel mezzo di esso delle punte aguzze di legno duro, ovvero di stinco di scimmia tagliato in due, plasmato di cera e di veleno, affinchè l'incauto Brasiliese, che d'ordinario va a pie scalzi, incespi, si trafigga il piede e muoja avvelenato. I nostri viaggiatori caminarono senza incidenti.

Venuta la notte si riposarono alla meglio.

La dimane per tempissimo continuarono il viaggio. Trovarono quà e là oggetti appartenenti un tempo agli Indiani, come p. e. un arnese per portar i morti in battaglia consistente in una lunga scorza di albero chiamato *Embira,* scorza fortissima, larga

Digitized by Google

4 dita, la quale legano sotto le ascelle del morto od a mezzo la vita, e poi se la passano intorno alla fronte, e così trascinano il morto penzoloni dietro la schiena. Inoltre: oggetti rotondi fatti di scorza di albero che si applicano ai piedi per ascendere gli alberi. Inoltrati sempre più trovarono un antico luogo di riposo dei medesimi Indiani. Consisteva in vari fuochi, poco lontani gli uni dagli altri. Dallo stampo dei loro corpi lasciato sul terreno si raccolse che furono 50 o 60 gl' Indiani che vi abitavano. Eranvi ancora delle

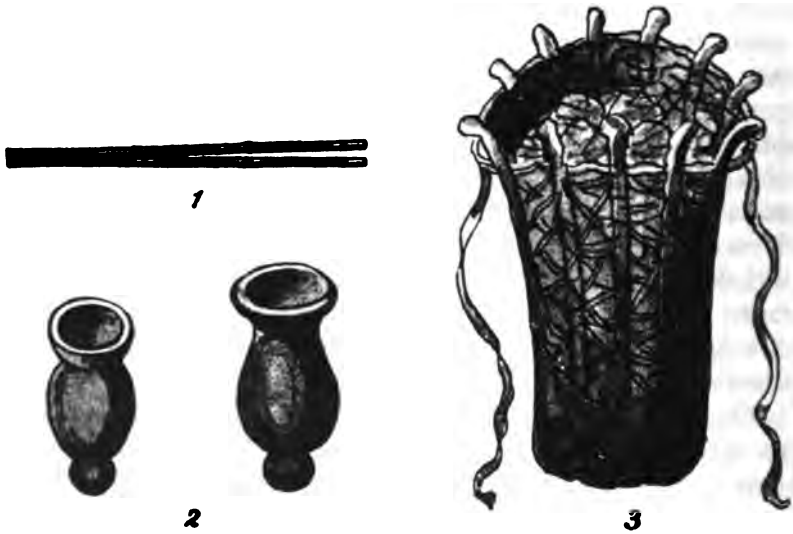


Fig. 1. — 1. Forchetta indiana. 2. Vasi indiani che servono da cucchiajo. 3. Geria degl' Indiani.

zucche per attinger acqua, vasi di creta di forma cilindrica alti 20 cm., larghi 10 cm., rotondi nel fondo ed un po'sporgenti; forchette di canna d'india fatte a mo' delle molle da fuoco; un vaso di thè in polvere, preparato da una certa pianta chiamata *Congonia* le cui foglie sono assai atte all' uopo, una gerla di canna d'india e Sipò con entrovi farina di giallo, indi varie freccie ed archi rotti. Questo era certo che alcuni di loro furono ivi uccisi nel combattimento, essendo loro invariato costume abbandonare sul campo gli oggetti e cose del defunto. Eravi ancora una capannuccia, mezzo diroccata, ove riponevano i feriti.

Cominciando poi a piovere, gli esploratori distesero le loro tende per rificiarsi e per passarvi la notte che a gran passi si avvicinava.

Digitized by Google

Difficilmente si potrebbe esprimere il profondo silenzio che regna in quelle foreste. Si passano dei giorni senza vedere, nè tampoco udir svolazzar un uccello! Questa solitudine però se per una parte riesce molto melanconica per vedersi inoltrati in quel' oceano, dirò così, di vergini piante, lontani dal consorzio umano, minacciati dalle belve e forse anco dagli agguati degli Indiani, ha pure il suo lato dilettevole. La natura infatti che dipinse se stessa in tutta la sua semplicità, mille dilettevoli oggetti appresenta alla vista. Piante di ogni sorta e di ogni colore che per la ineguaglianza del suolo appajono qual mare agitato da forte vento ed uguale, erbe di ogni sorte e di ogni virtù, fiori di svariati colori, frutti di ogni bontà e dimensione e via via innumerevoli altre produzioni del terreno che troppo lungo sarebbe quì farne anche una succinta enumerazione. Ciò non pertanto non si può nascondere che un sì deserto luogo ispira talvolta un non so qual orrore segreto che non si riesce a padroneggiare e che è causa di riflessioni molto intime.

Il giorno 13 Dicembre favoriti da un bellissimo sole gli esploratori arrivarono ad un fiumicello di nome Rosso (Rio Vermelho) per la quantità non ordinaria di pesce di tal colore che alimenta di mezzo alle sue onde. Ivi gl' Indiani aveano fatto sulla sponda destra una trincea di alberi, rami, foglie e pantano, affine di impedire il tragitto ai vestiti, e per nascondere il sentiero. Su quella amena sponda bivaccarono, asciugarono i vestiti e le tende, bevettero dell' acqua buona, che da molte ore non ne aveano neppur veduta, si rifocillarono, e vi passarono ancora la notte.

Il giorno 14 Dicembre giunsero ad un grandioso fiume chiamato fiume Pesce per la straordinaria quantità di tali animali che contiene. Esso è largo 30 metri ed ha le acque limpide e chiare. Tentarono la pesca; ma la fortuna non fu per loro. Il pensiero più grave era di trovare il modo di traghettarlo presto e bene. Dopo molte ricerche trovarono in mezzo al detto fiume un albero arcisecolare che co' suoi rami abbracciava l'una e l'altra sponda. Quivi fermarono il disegno di tragitto, e mediante ponticelli fatti dai rami, arrampicandosi sù e giù pei detti rami a piè scalzi passarono all' altra sponda senza il minimo incidente, sicchè poterono felicemente continuare il viaggio (Fig.2). Quà e là lunghesso il percorso trovarono segni di antiche abitazioni di Indios bravos consistenti in lunghe file di denti e tes tedi scimmia, infilate coll'

Digitized by Google

Embyra, resti di uccelli mangiati, capanne diroccate, un pezzetto di legno vecchio (Sipò) attaccato ad un albero verde, il quale indicava che ivi morì in battaglia un vecchio Indiano.

Nel mentre si divertivano a fare le loro osservazioni su que' pochi avanzi di abitazione indiana, perdettero il sentiero, e ci vollero tre a quattro ore di assidue ricerche per rintracciarlo. Rintracciatolo andarono avanti bene. E così viaggiarono tre a quattro giorni senza più trovar indizi indiani.

* * *

Fig. 2. **Passaggio del fiume Pesce.**

Qui giova notare la precauzione che la comitiva usava prima di riporsi a passare la notte.

Alcuni di loro andavano di quà e di là per quasi una ora imitando il canto di un certo uccello, affine di scovare, se mai nelle vicinanze vi fossero Indiani. Questi infatti, quando vanno per qualche spedizione, prima scovano ben bene il nemico, poi lo circondano, e, quando giudicano tempo di dar l'assalto, il capobanda, per accertarsi della presenza dei compagni, canta imitando un uccello, a cui gli altri in circolo rispondono, indi il capo grida *Uppa,* e da ogni parte scoccano le freccie.

Digitized by Google

I nostri viaggiatori non furono mai corrisposti, e perciò si persuasero che in que' luoghi non eranvi Indiani, e poterono quindi passarvi la notte tranquilli.

* * *

Il giorno 19 Dicembre arrivarono in luoghi molto paludosi' e l'acqua ancora era cattiva assai. Fu emanato l'ordine che niuno ne beva, affinchè non fosse colpito dalla febbre. Per sedare un po la sete tagliavano il Sipò verticalmente, e se lo appressavano tosto alle labbra e così avevano qualche goccia di umore rinfrescante.

In sulla sera di questo giorno udirono da lontano il suono della bucina: un vegetale ad imbuto a cui nella parte sottile praticasi un foro obblungo a mo' di flauto, e soffiando per esso traggesi un suono o meglio un fragore cupo, basso-profondo, risuonante, orrido. Questo era segno evidente che poco lontano stavano i selvaggi, essendo quello il segnale con cui sogliono chiamarsi e radunarsi per qualche impresa.

Diffatti il giorno seguente, 20 Dic., verso le ore otto del mattino, mentre prendevano un po' di riposo, l' avanguardia scorse davvicino due Indiani. Erano due uomini di media statura, sul fior degli anni, nerboruti, privi di peli, in veste completamente adamitica. Venivano verso di loro con molta fretta portando un tizzone acceso, una zucca piena di buon' acqua, una gerla di canna d'india e Sipò con entro farina di maiz, ferri, freccie, archi. Vederli, e gettar via tutto e darsela a gambe per avvisar i compagni dell' avvicinamento degli odiati Brasiliesi, fu un colpo solo. I Missionari corsero dietro con quanta n'ebbero in corpo per raggiungerli, fermarli, quietarli; ma fu inutile. Essendo carichi del neccessario fardello e vestiti, non poterono gareggiare cogli Indii spogli di tutto . . ., e perciò i primi che arrivarono al villaggio di que' poveretti ebbero soltanto il tempo di veder le ultime schiene a rintanarsi nelle più fitte macchie. Il cuore faceva un gran battere! Sedatisi alquanto, bentosto si diedero premura di scorrere da una capanna all' altra col fine di rinvenir almeno qualcuno.

Non si può esprimere la sinistra impressione che faceva quel luogo (Fig. 3)!

C'era un po' di largo, poichè aveano atterrate le piante più grandi, però il terreno era ingombro di mille erbe, frasche, pattu-

Digitized by Google

merie. Si respirava un aria umida, pesante, quasi mefitica. Quà e là c'erano delle capanne disposte a gruppi di 5—6 per gruppo. Le capanne (Fig.4.) o meglio catapecchie sono poverissime, e grandi quanto basta per starvi la famiglia che l' abita. Conficcano nel terreno diagonalmente quattro tronchi di albero in modo che in cima formino una croce greca, sopra vi passano un altro tronco pel lungo, poi coprono il tutto con frasche e foglie. Alle volte

Fig. 3. **Aldeamento degli Indiani.**

piegano due rami fino in terra, vi pongono sopra un grosso legno per tenerli fermi al luogo, indi coprono come sopra, per modo che vi e solo mezza capanna. Nel mezzo è alta quanto può star in piedi un uomo, alle parti rasenta la terra, o qualche volta si allontana da essa 15—20 cm. Questa fessura viene turata con delle pattumerie. Nel mezzo arde del continuo il fuoco, e non avendo la capanna camino, il fumo la invade tutta, e pianpiano poi esce dalle aperture laterali. Si coricano si può dir sulla terra nuda intorno al fuoco in modo che i piedi di tutti sentano il benefico influsso di esso. D' ordinario si coprono la notte con uno straccio di tela di ortica; ma se questa manca, non si curano di procacciarsi qualche altra coperta. Vivono famiglia per famiglia, uomini e donne uniti, e, quando uno della famiglia contrae matrimonio, deve uscire dalla capanna paterna, e costruirsene una per sè.

Digitized by Google

In una di queste capanne giaceva sulla nuda terra una donna dell' apparente età di 20—25 anni, una tela di ortica la copriva, del resto era spoglia di tutto. Questa era la moglie del Cachique la quale, a cagione d'un parto rovinato, era assai aggravata dal male, e non potè quindi fuggire. Era immobile, ed al solo vederla si scorgeva che avea di molto patito, e molto soffriva tuttavia. Al veder i nuovi intervenuti ebbe un forte sussulto, e da capo a piedi tremava come una foglia, poichè si teneva per uccisa.

Fig. 4. Capanna dei Coroados.

Ritiratasi la comitiva andò avanti una donna indiana incivilita, che all' uopo gli esploratori avevano portato seco,la quale,come quella che era conoscente, perchè da giovine divideva la medesima vita, la calmò, la rassicurò, la regalò di ferri, di specchi, di zolfanelli, di aghi per cucire, di cibo, d' vestiti ec. ec. Il dottore, che seco avevano condotto per ogni buona precauzione, le diede una medicina adatta al caso, e tutti poi andavano a gara nel mostrarle i più sentiti segni d' amore, di benevolenza, di carità cristiana. Quella selvaggia stava con due occhi spalancati, attonita per meraviglia di aver trovato sì buona gente tra i tanto facinorosi ed odiati Brasiliesi (Fig. 5).

Quando fu calma del tutto le apersero il disegno, il fine per cui eransi inoltrati fin là, che non era no' per far loro del male; bensì per procurar loro il vero bene, e per fornirli di tutto

Digitized by Google

quello che potessero abbisognare, e pregarli, affinchè non attacassero più brighe coi Brasiliesi per causa di ferri, poichè essi porterebbero nel tal luogo (e glielo nominarono) sei chilom. distante dalla Catechesi tutti i ferri che agl' Indiani occorressero, e di mano in mano li terrebbero ognora forniti di tutto, purchè volessero obbedirli, e venir qualche volta a trovarli, chè la maggior grazia non potrebbero loro fare.

Fig. 5. La Indiana trovata nella capanna.

La donna incivilita si mise a chiamare il marito della selvaggia per nome *Kengu;* ma niuno rispose.

Andarono ancora un po' avanti, e trovarono un' aldea costruita di fresco; ma non c'era entro alcuno.

Le aldee sono lunghe 20—30 m., larghe 6—8 m.; non hanno finestre, ma solo due aperture basse e strette alle due estremità. In esse trovansi più fuochi, disposti in linea retta sotto il colmo, ed indicano il numero delle famiglie che vi dimorano. Di queste aldee ve ne sono anche di quelle fabbricate bene artisticamente, avuto riguardo al luogo dove siamo, come appunto era questa dai nostri ispezionata.

Ad un lato dell' aldea eravi un circuito netto, attorniato da trofei da guerra, scimie, papagalli, ed uccelli. Quivi nel tempo delle pioggie, permettendolo il tempo, ballano freneticamente, e bevono la chica (specie di acquavite che ricavano dal maiz). Bagnano il maiz fino a tanto che incomincia a germogliare. Indi

Digitized by Google

pigiato lo pongono a bollire nell' acqua istessa in cui fu pigiato aggiungendovi delle erbe o semi aromatici, e così hanno una bevanda molto inebriante, che noi chiameremo birra. Di questa ne bevono, finchè sono ubbriachi fradici, indi commettono ogni più nefanda bruttura.

Trovarono molti archi di un legno forte e flessibile chiamato *guijaruvi*, molte freccie di ferro e di ottone, uccelli, papagalli, molto miele di api in vasi di creta senza vernice, oggetti rubati ai Brasiliesi nella zuffa del 4 Agosto, pettini di canna d' india, coltelli della medesima canna, vari tessuti di ortica, diversi mortaglioli scavati nel legno per pigiarvi il grano turco, un graticcio di canna d' india ben lavorato, pietre per aguzzare il ferro e per formar le freccie, vari giuocatoli consistenti in lunghe file di denti di scimmia, i quali poi servono ancora da collana alle donne nei giorni di cerimonia. Si trovarono ancora dei vestiti rubati ai Brasiliesi molto bene rattoppati con filo di ortica. Del resto non c'era altro. Quale ricchezza di utensili e masserizie hanno questi Indios bravos ossia Coroados!

Questo è da notare che sia nel viaggio, sia entro il recinto delle abitazioni non trovarono alcun segno di scheletri umani. Il che vorrebbe dire che non sono antropofagi. Delle scimmie ce ne devono essere straordinariamente in quelle foreste, perchè ad ogni passo si trovano resti delle medesime.

Presa poi una fotografía della Indiana e del luogo, volsero i passi pel ritorno.

* * *

Essendo gl' Indiani molto vendicativi e bravi assalitori a tradimento i nostri viaggiatori erano persuasi che liberi e franchi non li avrebbero lasciati partire, o che almeno li avrebbero inseguiti, perciò presero ogni precauzione.

La prima notte furono lascia ti in pace sia perchè non sapevano se erano partiti, sia perchè non erano organizzati. Per ogni eventualità si misero a dormire formando un quadrato, avendo fatto intorno intorno una diga ovvero steccato. Due o tre vegliarono tutta notte, affine di non essere sorpresi all' insaputa; tutti però tenevano pronto il fucile, sicchè al più piccolo segnale delle scolte, ognuno era in piede di battaglia. Come si disse la prima notte passò tranquilla.

Digitized by Google

La seconda notte, favoriti da una bellissima luna, gl' Indiani li circondarono alla chetichella e tanto astutamente che i vigili furono del tutto sorpresi, e solo allora s' accorsero di essere assaliti, quando dietro il grido Uppa una freccia avvelenata penetrò l'inguinale sinistro di uno dei componenti la spedizione, sicchè in men di cinque minuti fu cadavere, ed un altro restò gravemente ferito. Le scolte risposero prontamente, e di botto tutti furono in piedi e fecero fuoco da tutte le parti, di modo che i selvaggi sbigottiti ebbero tempo di lanciare soltanto 4—5 freccie, e bentosto fuggirono urlando come belve ferite. Sul luogo lasciarono due turcassi pieni di freccie, e la terra insanguinata.

Di poi per cinque giorni e cinque notti gli esploratori furono del continuo inseguiti. Le freccie però non recarono nessun nocumento ai nostri viaggiatori.

Quando Dio volle uscirono da quella prigione, da quelle selve in cui tra la andata ed il ritorno fecero 300 chim. di strada, e vi impiegarono 10 giorno nell' andata e 7 di ritorno.

Erano smunti, macilenti, infermicci. Qualcuno ebbe la febbre, ma presto curata, non fece vittime.

Il giorno dopo portarono le ferramenta promesse nel luogo stabilito, e le coprirono con una specie di capanna. Ora se verranno a prenderle, vuol dire che si sarà già fatto qualche cosa, per ragion di questi benedetti ferri: nel caso contrario, sarà stato un buco nell' acqua.

* * *

Da notizie avute dalla Catechesi si ricava che fino alla metà di Agosto pross. pass. i ferri erano ancora intatti, e che gl' Indiani stanno del continuo a 2—3 chilom. dalla Catechesi. Per quai fine? Sarà forse per avvicinarsi ai Missionari, ed ubbidire alle loro richieste, ovvero per impedire una nuova spedizione? Il tempo deciderà.

Digitized by Google

Le Sorcier dans l'Afrique équatoriale.

Par le R. P. van Thiel,
des Pères Blancs, Maui, Nyanza.

La dignité de sorcier est héréditaire dans la famille et passe de père en fils. Si le père a plusieurs fils, un seul est choisi par le père pour lui succéder, et mis au courant par lui de tous les secrets de l'art. Je dis „secrets", parce que le sorcier est avant tout, le maître des sociétés secrètes et le prince des ténèbres. Aussi sur tout ce qui concerne la sorcellerie, tous les missionnaires seront de mon avis si je dis: qu'il y règne le silence, et le mystère. Comme missionnaire, on a beau être curieux de ces choses, être ancien, expérimenté: il faut pour savoir le fin de toutes ces diableries, l'occasion de circonstances exceptionellement rares. Cette occasion, je l'ai eue par hasard, et je me propose de dire un peu ce que j'en sais.

Pour plus de clarté, groupons un peu les choses et parlons du sorcier comme devin, prêtre (?) et médecin; parceque la personne du sorcier est un peu tout cela.

I. Le devin.

La divination, qui est la plus étendue des superstitions, se fait de trois manières. L'usage de la poule en est la plus célèbre. S'agit-il de savoir l'avenir ou les choses cachées, on a recours à la poule. Remarquons en passant, que c'est là une des raisons, pour laquelle les indigènes ne mangent pas la poule: c'est une bête sacrée. L'habitude, ou si vous voulez l'influence de l'éducation, inspire un tel dégoût pour la chair de ce volatile que même beaucoup de nos néophytes ne veulent pas en manger. Ils regardent la poule comme une bête immonde. De même beaucoup, surtout parmi les nobles, ne mangent pas de poisson, quoique le poisson ne soit pas employé pour la sorcellerie.

Répondons un peu largement à cette question: Comment se fait la divination par la poule?

Digitized by Google

Eh bien, le sorcier „lit" dans les entrailles. Pour arriver aux entrailles, il faut d'abord découper la poule. Cette opération est assez curieuse.

La poule étant apportée, l'homme, pour lequel on fait la divination, lui crache dans le bec. Ensuite un petit garçon prend la poule par les ailes et par les pattes, d'un premier mouvement la place la face contre terre, et d'un second mouvement la tourne sur le dos devant le sorcier. Ce sorcier, dans certains pays, doit être *muhuma*, de la race pasteure. Il commence par couper et par enlever le bec inférieur avec la langue; de là il passe au cou, pour saisir le glouton, arrivé aux ailes, il met à nu les côtes, en prenant soin de ne pas endommager les entrailles; puis, les ayant enlevées intégralement de la carcasse, tout le reste de la poule: plumes, ailes et pattes, est jeté, et l'on ne garde que les entrailles unies au glouton, avec le bec. On apporte de l'eau pour nettoyer et l'on se met à examiner les entrailles.

Supposons maintenant qu'il s'agit d'un procès d'empoisonnement, ce qui arrive très fréquemment, le malade, c'est à dire celui qui est ou qui se croit empoisonné, crache dans le bec d'une première poule, sur laquelle on fait l'opération décrite ci dessus. Y trouve-t-on des *nkebe* „tubercules intestinaux" (certaines taches ou petites excroissances sur les boyaux): c'est le poison. N'y trouve-t-on rien, c'est qu'il n'y a pas eu d'empoisonnement, et 'on se contente de cette première poule. Dans le premier cas, on va plus loin, pour découvrir l'empoisonneur. Le soupçon tombe soit sur quelqu'un, chez qui l'on a mangé, soit sur un ennemi, soit, chose curieuse, sur la femme favorite que les compagnes jalouses veulent faire disparaître.

Muni d'un cadeau, le malade va (ou envoie) accuser chez le chef. L'accusé doit comparaître. Une deuxième poule est apportée. Avant de faire l'opération, la poule est mise vivante sur la tête de l'accusé, qui jure par l'imprécation suivante: „Si je suis un empoisonneur, ô Poule, je veux que tu me brûles!" Quand le sorcier trouve des „*nkebe*" (tubercules), il s'écrie: „Il brûle", c'est le procès perdu; s'il ne trouve rien, il dit: „Elle est propre, elle est blanche," et l'accusé est acquitté.

S'il est jugé coupable, l'empoisonné demande au roi la permission de le tuer. Le roi seul donne cette permission, mais toujours moyennant finances.

Digitized by Google

Dans d'autres sujets de divination, le sorcier devra trouver d'autres symptômes. Ainsi j'ai entendu parler de *ihira* „brûlure," *nehiga* „recherche", *lubaga* „égorgement, immolation", et ces noms se disent selon les endroits ou l'on se trouve.

Une deuxième manière de divination, se fait par deux cruches (calebasses), dans lesquelles le sorcier met des graines du lis d'Aaron. Assis sur une petite chaise, il se revêt de la peau d'une espèce de chacal, dont la tête repose sur la sienne et dont la queue retombe en arrière. Il agite des deux mains les deux cruches, et les graines résonnent. Après quelques minutes, il s'arrête, dépose les cruches, enlève la peau, et se couche par terre. Après quelques instants de recueillement, il se rassied et donne la réponse pour laquelle il est payé.

D'autres pour connaître et chasser ensuite les *bazimus* „esprits des ancêtres" qui troublent la maison de quelqu'un, placent une corne à la porte, et assis (ou debout, plaçant alors le pied sur une autre corne) agitent une cruche d'une main et une clochette de l'autre.

La plus grande tromperie se fait par le petit sac *nyabukobwa* „sac à tromperies" d'une peau de chèvre ou d'une calebasse qui parlent. Un sorcier m' a passé un sac. Je l'ai ouvert, et à l'ouverture se trouvait une petite flûte en roseau. Il pressait doucement sur le sac, et le vent s'échappait par la flûte.

On m'a raconté à ce propos la fameuse histoire de Kimenye, ancien roi du Kisaka. La calebasse parlante a prédit l'arrivée des *Wazungu* = Européens. Mon interlocuteur était un vieillard qui a vu Kimenye. Cette histoire s'est répandue dans les pays environnants.

Une autre manière que je connais s'applique dans l'eau; le sorcier va cueillir des feuilles d'une certaine plante (nommée au Kiziba *mwebya,* dans l'Usui *mwetango* „préservatif"), il en presse le suc dans l'eau et mêle avec la main, jusqu' à ce qu'il s'y forment des bulles d'air et un peu d'écume. Il prend ensuite quatre graines de café, trois femelles et une mâle, crache dessus en disant: „Reçois ma force", et les laisse tomber dans l'eau. Les bulles qui se forment sont les *N'kebe.*

Digitized by Google

II. Le Prêtre.

Qui dit prêtre, dit sacrifice. On distingue deux espèces de sacrifices: les non-solennels ou plutôt les offrandes, et les solennels ou publiques par ministre.

Les premiers, les offrandes, se font un peu par toût le monde auprès des pénates.

Un dieu en général, pour tout le monde, le Créateur: c'est *Kazoba* (*Ka* de la grandeur, et *izoba* „soleil" = „grand soleil"). Un arbre, le *luboga* du Buganda et du Kiziba, *mumande* dans l'Usui (l'arbre qui fournit l'habit d'écorce d'arbre) est planté au milieu de la petite cour devant toutes les maisons des indigènes. Cet arbre est consacré à Kazoba. Au pied ils ont soin de mettre un peu d'herbe sèche où le visiteur va s'asseoir. Kazoba a ses esclaves qu'on appelle *abasasara*. Le matin de bonne heure, on lui offre du café, qu'on couvre d'une feuille de banane. Pendant la journée les gens viennent en manger, et en jettent aussi un peu sur l'herbe autour de l'arbre pour les *abasasara*. Ils formulent une petite prière à Kazoba, p. e. en disant: „Je t'ai fait un cadeau, obtiens-moi cette faveur" p. e. la guérison d'un malade.

Viennent ensuite les dieux particuliers pour chaque famille, les *bazimu*.

On leur construit de petites maisonnettes en paille, autour de la cour devant la maison, appelées *malaro* „lieu de dormition": voici le culte des ancêtres, l'immortalité de l'âme. Auprès des malaro se font les petits sacrifices de feu, de cendres, de bière indigène; même parfois ils y tuent et mangent une chèvre. Ces sacrifices ont lieu à l'occasion d'une maladie, d'une mort ou de la nouvelle lune.

Il est à remarquer que les malaro de la capitale royale ont un nom plus relevé, celui de *amalama*. Aussi les sacrifices dont nous parlons et qui ont toujours lieu dans la cour de la reine-mère, s'y font royalement. Le festin des amalama dure cinq jours, avec musique et danse; on tue deux boeufs; le festin de la grande lune, qui est la lune de la moisson *(o kwezi kwo lweru)* dure deux jours. Notons encore que ces malaro et ces offrandes auprès d'eux, se font souvent sur l'ordre d'un sorcier.

D'autres sacrifices se font par le ministère du sorcier en personne et ce sont là les solennels. Nous entrons ici dans la

Digitized by Google

quintessence du culte des démons. Donnons d'abord les noms des principaux démons qui sont adorés dans les pays où j'ai été missionnaire ou dont je parle la langue à cause des fréquentes relations que j'avais avec eux:

Au Buganda: *Kibuka.*
Au Kizita: *Kibi* (ancien roi), *Wamala* (serpent à Bukaboi).
Au Bugabo: *Ishewanga* (créateur?) (à Buma), *Kimuli* (à Rwangono).
Au Kyamutwala: *Mabuye.*
Au Buhaya: *Kyanja, Bwogi* (chez Kahigi), *Mwiganzigo* (chez Kisebuka).
A Jhangiro: *Kasana.*
En Usui et au Kisaka: *Lyangombe, Mugasha* (Neptune).
Au Karagwe: *Lwamara, Mugasha.*
Au Rwanda: *Lubaga, Binego.*
Au Burundi: *Imana* (créateur) (Dieu)?

Le serpent joue un grand rôle dans le monde démoniaque. Ces démons sont solennellement invoqués dans la consécration démoniaque et dans les sacrifices. Parlons d'abord de la grande initiation qui s'appelle *Kubandwa.* Cette cérémonie s'accomplit en quatre jours, à moins d'empêchement. La veille au soir du premier jour, ceux qui doivent faire la cérémonie, se rendent à la maison où demeure l'homme qui doit être initié. Pour *Kubandwa* = „faire Kubandwa" ils sont deux: un homme et une femme. L'homme s'appelle *mugogo-saija;* la femme *mugogo-kazi;* ou bien l'homme s'appelle *musego* „initiateur" et la femme *muchwezi* „initiatrice." Les deux ensemble sont les parents qu'on appelle *baishebuhemba.* Ils ont des aides qu'on appelle *bihale.* L'homme à kubandwa est leur enfant. Cet enfant est ordinairement un malade. On s'est rendu auparavant à son sujet chez le sorcier pour demander ce qu'il y a à faire, et le sorcier au nom d'un démon a ordonné la cérémonie pour laquelle une quantité d'objets lui sont nécessaires, quoique pas tous pour le même jour. Je les énumère ici: un couteau, une hache, du feu, des sièges, des calebasses, deux espèces de bière indigène, une cuillère, un bâton, une grosse aiguille, une racine de tabac, une baguette d'un bois qu'on appelle *musinge* entourée de poils provenant de la queue d'une espèce d'âne sauvage, du nom de *mbwisi,* avec *ntendere* c'est-à-dire une poudre blanche à priser, tout ceci uni à la baguette s'appelle *kimwanda,* une flèche, une pioche, et deux petits morceaux de bois du *mulinzi* (arbre épineux) qu'on creuse un peu pour leur donner la forme de barque: ce sont les *bilimbe,* enfin les *bisingo* c'est à dire couronnes de lanières

Digitized by Google

de peaux ornées de cauris. Arrivés à la maison de l'homme à kubandwa, les baishebuhemba couronnés, s'assoient sur leurs sièges; la femme tient son bâton, sur lequel elle glisse les mains du haut en bas. L'homme prend le kimwanda. L'homme présente un démon et la femme un autre. Devant eux, l'espèce respective de la bière indigène. Le malade est couché à leurs pieds. On lui donne la poudre à priser. S'il éternue, il est bon à être kubandwa. Si non, on ne fait pas la cérémonie. Un membre de la famille supplie le démon d'avoir pitié de leur homme, de le guérir, de le recevoir comme sien et d'en prendre possession. Ensuite le mugogo tient la racine de tabac à la bouche du malade, jusqu'à ce que celui-ci tombe évanoui. Alors on fait du feu auprès duquel on place le kimwanda, la flèche et la pioche. On évoque les deux démons, supposons *Lyangombe* et *Mugasha*. La femme faisant Lyangombe est priée la première par l'homme qui dit: „Viens, o Lyangombe! guéris et accepte ton homme". Cette prière est appelée *Kwetongeza* „se faire accepter de quelqu'un", „se consacrer", „consécration." Alors la femme faisant Lyangombe imite, tenant la bouche fermée, un mugissement pour notifier la présence du démon, ce qu'on appelle *kutungama;* de là un homme qui a été kubandwa dira: „J'ai eté kutungamirwa par un tel démon." Après cela l'homme offre un petit tuyau à boire à la femme, Lyangombe boit de la bière qu'elle crache en soufflant sur le malade. Cette bière, faite de sorgho, est mise dans une cruche en terre cuite, et cette espèce de bière s'appelle *endimasi*, qui est la bière propre de Lyangombe. Ensuite la femme fait la même prière à l'homme, qui répond lui aussi par un mugissement, pour notifier la présence de Mugasha. Ce démon boit lui aussi par un tuyau offert par la femme dans une calebasse de bière, faite de bananas, *luhagwa*, et la crache également sur le malade. Alors le mugogo prend dans son kimwanda un peu de *entendere* donne au malade une deuxième prise de cette poudre blanche pour le rappeler de son évanouissement, le frappe sur la tête avec son kimwanda, et le malade se relève. Toute la famille remerciere et passe la nuit en s'amusant à la musique et à la danse. Les baishebuhemba logent dans la maison du malade pendant les quatre jours que dure la cérémonie.

Le lendemain au soir on va dans les broussailles[1]) assez loin de la demeure. Cet endroit est appelé *kagondo kato*.

[1]) Au kiziba on fait cela sur le *mbuga* ou dans les maisons des *mashitani*.

Digitized by Google

Les démons sont évoqués comme hier: ils boivent de même la bière qu'ils crachent sur le malade qui s'ils le guérissent, leur appartiendra. Alors le mugogo prend la hache et le couteau, les place sur la poitrine du malade et lui dit en menaçant: „Je te tuerai si tu dis à d'autres ce que j'ai fait sur toi." La femme prend le bâton, le place sur la nuque du malade et menace de même. On se livre un peu à la danse et on rentre à la maison. Le lendemain qui est le deuxième jour, cette cérémonie est répétée. On l'appelle: *mutalongo* ou bien *kumeramera*.

Le troisième jour est le grand jour de l'épreuve. Cette fois-ci la cérémonie durera plus longtemps et l'on part dès midi. Aux objets énumérés plus haut s'ajoutent des vivres et un arc avec flèches. On se rend à *kagondo kakuru*, appelée ainsi la grande à cause de l'endroit qui n'est pas de la broussaille mais au pied d'un grand arbre. On commence par faire du feu, et le malade est étendu sur des feuilles au pied de l'arbre. Ensuite le Mugogo monte sur une élevation quelconque et appelle les initiés des environs aux cris de „*Esaire, Esaire*". (Eh! les initiés! les initiés!) Les *babisi* (les profanes), c'est-à-dire les frais ou les non initiés n'osent et ne peuvent y venir. Il n'y vient que des hommes et des femmes qui ont été kubandwa autrefois.

On s'y rend comme à une fête. Quant tout le monde est arrivé (parfois il y en a 50 et plus) on brûle des amulettes et des remèdes au feu pour que les *babisi*, les profanes, n'endommagent pas leur arbre sacré. Ensuite on étend le malade en posant sa tête sur les genoux d'un autre. On lui dit de tirer la langue sur laquelle on met un remède. Le mugogo prend une petite planchette qu'il tient sous la langue, saisit de l'autre main une grosse aiguille, graissée d'un remède, perce la langue du malade de part en part, de sorte que la pointe se fixe à la planchette. Si le sang coule, la cérémonie est nulle: c'est la preuve que le démon ne veut pas de cette personne. Le malade est tenu étendu par des aides qui le prennent par les pieds et les bras. La tête repose toujours sur les genoux d'un autre aide qui la soutient. L'aiguille reste fixée dans la langue plus ou moins longtemps selon l'âge, la maladie ou la force de celui qui est initié. Parfois on l'y laisse 20 à 30 minutes. Pendant tout le temps, l'assistance se livre à la danse. Les femmes frappent en mesure sur les peaux qui leur servent d'habit et les hommes agitent leurs cruches. Ils chantent

Digitized by Google

alternativement ces deux moto: *yabo* ce qui veut dire „toi", et *bagaburi* ce qui voudrait dire „on me calomnie." Ils posent des bracelets de pied devant le mugogo pour racheter le malade. Quand ces bracelets sont arrivés en nombre suffisant, le mugogo retire l'aiguille. La danse cesse et l'on mange. Après le repas, l'évocation du démon et les menaces sur le malade ont lieu comme les deux jours précédents, mais avec plus de frénésie. On finit la scène en invitant l'assistance de se rendre le lendemain de bonne heure à la finale. On accompagne le malade jusqu'à la demeure en dansant. Quelquefois aussi on passe la nuit à la belle étoile, *kulala a lukome*. On frotte le corps du malade avec de la terre ou du sable pour le rendre plus beau pour l'ablution de demain.

Au quatrième et dernier jour a lieu la céremonie du *mukwesero* ce qui veut dire „l'ablution". De bon matin tous les invités en habits de fête se rendent à la rivière indiquée. Un petit est submergé dans l'eau par les baishebuhemba; un adulte les suit en faisant après eux le plongeon. Ils se ferment avec les doigts, narines et oreilles. Les baishebuhemba prennent et jettent ici de l'eau dans les petites barques en mulinzi. Après le plongeon ou submersion, on blanchit le haut du corps de l'initié en peignant sur lui des figures avec une espèce de craie appelée *runoni*. Et tout le monde se met à admirer sa beauté: „Tu es brillant comme un léopard", „tu es un autre homme". On fait fête et banquet au bord de la rivière. Encore l'évocation du démon a lieu comme la veille. Dans la soirée ils rentrent, chantant et dansant comme des possédés. Arrivé dans la cour devant la maison, on apporte une pioche et quatre graines de semence différente qui sont: le sorgho, le manioc, la courge et une espèce de lentille. L'initié assisté de ses baishebuhemba, et des autres, les enterre et les place dessus les deux petites barques en mulinzi. Alors on lui impose le nom d'un démon et on lui donne une couronne ornée de deux cauris. (Plus tard seulement les cauris pourront être augmentées.) Alors l'initié agit comme s'il etait possédé. Il va jusqu'à insulter sa famille en disant des paroles déshonnêtes. Les baishebuhemba lui ordonnent de se coucher par terre, et après quelques instants le mugogo l'appelle par son nom de famille pour le rappeler à la vie ordinaire. L'initié fait semblant de sortir d'un profond sommeil, regarde autour de lui et salue paisiblement tout le monde comme d'habitude. C'est ce qu'on appelle „lui en-

Digitized by Google

lever le *luchwezi.*" Alors a lieu le paiement des frais de l'initiation et la cérémonie est finie. Si le malade guérit, la guérison vient du kubandwa. Si non, ce sera avant la fin de la cérémonie ou par un défaut qui l'aura rendue nulle.

Pour la faire, on a pu s'apercevoir de l'usage d'une langue mystérieuse appelée *luchwezi.* Voici quelques mots que jai pu apprendre de cette langue rituelle:

Luchwezi	Français	Luchwezi	Français
Matingi	eau	*mukankazi*	femme
bihungatete	bananeraie	*mukabali*	natte
bihuni	bananes	*kuyiruma*	mourir
bulege	arc	*masugunu*	lait
milasa	flèches	*kisunta*	chaise
mazongola	lances	*mikorokozi* / *migonzi*	étoffes
mayanza	bière indigène		
migasi	viande	*nsenya*	hache
ensweina	cruche	*muyara*	tête
mbwama	mouton	*lurigisi*	langue
Muyarami	Usui: titre du roi	*manono*	dents
Muhangami	Usui: titre que donne la reine-mère au roi	*agaweza*	yeux
		mahuliro	oreilles
		mikolantambara	bras
Nzwika	chèvre	*malibasa*	jambes
ntonyi	pluie	*ensakara*	maison
mihasira	amulettes	*muhura*	chemin
muto	feu	*kisale*	arbre
nsali	bois à brûler	*kichaka*	forêt
ntwerwa	marmite	*kunuka*	têter
mulenzi	homme	*omwere wane*	mon enfant
bunyamurwa	herbe	*Bazubu*	Européens
ihukula	tabac	*kuzizimba*	bâtir
ichoke	cheveu		
ebihurugu	haricots		
ebizibizi	patates		

Nous arrivons enfin aux sacrifices proprement dits. La victime est un boeuf, une chèvre ou un mouton. Je ne me rappelle que deux circonstances dans lesquelles, d'après des on dit, on aurait fait des sacrifices humains.

Le sorcier étant appelé chez quelqu'un, pour offrir un sacrifice, s'y rend la veille au soir. Il prépare la nuit dans la maison même les remèdes qui lui sont nécessaires. Le matin, avant le lever du soleil, toute la famille (père, enfant, mère, femmes et esclaves) accompagnent le sorcier avec ses aides pour se rendre au lieu du

Digitized by Google

sacrifice, qui est un carrefour. Le chef de la famille prend arc et flèches. La victime est liée et tenue par les aides du sorcier qui l'égorge. Les remèdes, préparés à l'avance, sont trempés dans le sang et appliqués aux assistants: d'abord sur la poitrine, de là au front et enfin au dos. Le sorcier étend ensuite sur la victime des branchettes vertes liées en faisceaux qu'on appelle *myambo*. Quand le sorcier a donné l'ordre de partir, tous partent en passant l'un après l'autre par dessus la victime et se rendent chez eux, sans pouvoir regarder en arrière sous peine de nullité du sacrifice. Dans cette procession, le chef de la famille passe en premier lieu et est suivi de ses fils. Après eux viennent la femme principale et les autres femmes avec leurs filles. Le sorcier avec ses aides restent pour manger la victime. La famille n'en mange pas. Si quelqu'un vient à passer auprès des restes de ce sacrifice, il a soin de cueillir une feuille, crache dessus, et la jette vers les restes en disant: „Ne me poursuis pas (démon, muzimu, malheur ou maladie)". A cet endroit on pourrait remarquer, que les cornes des sorciers et des rois, après être remplies d'amulettes et de remèdes, sont trempées dans le sang d'une victime.

Nous touchons à la fin de notre étude, et il ne reste plus qu'à considérer le sorcier comme Médecin.

III. Le Médecin.

Comme en Europe on distingue le docteur et le dentiste, ainsi on voit chez les nègres des spécialistes, qui sans être sorcier, savent donner quelques remèdes. Parmi eux on nomme les *Bakoni* et les *Bagetye*, qui pour entrer en fonction, doivent subir une cérémonie superstitieuse où ils apprennent le secret, *banga*. Les *Bagetye* sont employés contre les morsures des serpents. Il convenait en effet, étant donné que le serpent est une bête sacrée, que la personne qui guérit leurs morsures fût en quelque sorte également sacrée. Les *Bakoni* ont le secret contre les poisons et parviennent même à rencontrer et à attraper la nuit les empoisonneurs *(Balogi)*.

La grande puissance du sorcier vient peut-être de sa connaissance universelle des remèdes. Ainsi il parvient à faire croire à l'éfficacité de ses amulettes qui certes n'ont aucune force ni préventive ni curative. Aussi chaque maladie a une amu-

Digitized by Google

lette particulière, et j'ai vu un enfant de trois ou quatre ans, me nommant exactement les maladies respectives d'une dizaine d'amulettes qu'il portait au coup. Cette connaissance des sorciers peut s'expliquer, si l'on pense à la grande variété des fleurs et des plantes que produit le sol tropique. C'est la grande pharmacie du bon Dieu qui ne s'épuise jamais. Tous les jours le sorcier y fait ses provisions, et rarement on le rencontre sans le voir chargé de ses petites cruches remplies de poudre, graines, que sais-je.

Il sera curieux d'apprendre ce que le sorcier fait contre la petite vérole. Bien entendu il commence par donner une amulette, qui pour le coup n'est qu'une graine de courge. La cruche à eau même est munie d'une amulette. Il donne ensuite un remède préventif qu'il fait cuire. Après cuisson il souffle dedans par un petit tuyau pour faire écumer. Avec cette écume on se frictionne tout le corps. Il a aussi son vaccin: il fait trois incisions sur cinq parties du corps: 1°. Au dessus de l'oeil droit; 2°. à l'épaule droite; 3°. au dos; 4°. au dessus de la main droite et 5°. au dessus du pied droit. Il prend de son petit doigt, sur lequel il crache, une poudre quelconque, et l'applique à chaque incision.

Eh bien! voilà un petit portrait du sorcier dans l'Afrique équatoriale. Le tableau pourra être completé encore, mais en gros, c'est bien lui. C'est l'antipode du missionnaire qui certes ne peut que gagner à bien connaître son adversaire. Il peut se fier pour cela à ce que je viens d'écrire surtout pour lui, parce que j'ai eu les meilleures sources. J'avais pour les interroger plusieurs embandwa, un sorcier, un mugogo, des bakoni, des bageïye qui tous se sont faits nos catéchumènes. Parfois ils avaient peur de parler surtout sur le grand secret de kubandwa. J'en ai vu qui ne commençaient qu'après leur avoir donné l'assurance de ne pas mourir de cela, et encore les pauvres faisaient un grand signe de croix avant de parler. Ensuite je comparais les paroles des uns avec celles des autres. Comme garantie de leur véracité p. e. pour la cruelle cérémonie de l'aiguille, j'ai des confrères de telle caravane qui en route ont rencontré un groupe d'hommes en train de faire cette partie de la cérémonie.

Digitized by Google

Die Haartracht der Chinesen.

Von P. A Völling, O. Fr. M.
Tsinanfu, Schantung, China.

Mit 3 Abbildungen.

Wie in den meisten asiatischen Ländern, so wird auch im Reiche der Mitte auf die Pflege des Haupthaares große Sorgfalt verwendet, und zwar umsomehr, als die Natur den Chinesen nur einen spärlichen Bartwuchs gewährt hat. Das Kopfhaar ist glatt und geschmeidig. Die Farbe ist in der Jugend schwarz und blond, im Alter grau und weiß. Hell und rot kommen als Haarfarbe nicht vor. Der Haarkünstler, der im ganzen Orient seine Kunst auf Straßen und öffentlichen Plätzen ausübt, bedient sich zur Entfernung des Kopffettes nicht wie in Europa der kostspieligen Seife, sondern einer Schüssel heißen Wassers; diese erwärmt er über einem kleinen Ofen, den er samt einer Sitzgelegenheit für seinen Kunden an einer Stange über der Schulter bei sich trägt. In der Ausübung seines Berufes bedient sich der chinesische Friseur eines groben und eines feineren hölzernen Kammes. Das Rasiermesser ist um die Hälfte kürzer, aber breiter und viel einfacher als das gleiche Instrument in Europa.

Schon gleich am ersten Jahrestage seiner Geburt macht der kleine Weltbürger Bekanntschaft mit dem Rasiermesser. Es wird eine Familienfeier veranstaltet und bei dieser Gelegenheit dem Kleinen der Kopf glatt rasiert mit Ausnahme von 1—3 talergroßen Flecken; die hier wachsenden Haare werden zu Zöpfchen gedreht, welche in roten Schnüren auslaufen. Die Frisur ist bei Knaben und Mädchen bis zum vierten oder fünften Jahre die gleiche; dennoch weist sie eine große Mannigfaltigkeit auf. Manche Kinder tragen, wie schon bemerkt, drei Zöpfchen: nämlich je eins oberhalb des rechten und linken Ohres und eins auf der Mitte des Schädels. Andere tragen nur die zwei Zöpfchen oberhalb der Ohren; wieder andere begnügen sich mit einem Zöpfchen, welches bald über der Stirn, bald am Hinterkopfe wächst.

Digitized by Google

Spätestens im 6. Lebensjahre tritt in dieser Hinsicht eine Änderung ein. Die Knaben tragen dann vielfach eine hübsche Franziskanertonsur (s. Fig. 1), aus welcher dann nach dem 12. Lebensjahre die Haare zum Zopf zusammengeflochten werden. Die übrigen Knaben, welche die Baby-Tonsur nicht beibehalten, ahmen bereits die Haartracht der Männer nach. Die sechsjährigen Mädchen vereinigen ebenfalls die drei Zöpfchen zu einem einzigen stärkeren Zopf; doch wird ihnen von der Mutter der Vorderkopf glatt rasiert. Die Absicht bei dieser mannigfaltigen Haartracht der Kinder ist die Reinhaltung des Kopfes verbunden mit der Absicht, für später einen starken Haarwuchs zu erzielen; zugleich soll die Tonsur dem Haupte zur Zierde gereichen. Von irgendwelchen religiösen Beweggründen ist hierbei keine Spur, da die Kinder ohne Unterschied der Religion die nämliche Tonsur tragen.

Fig. 1. Chinesischer Knabe.

Dagegen sieht man hie und da Knaben aus besseren Familien in Bonzenkleidung, deren Haar bis auf einen talergroßen Fleck fast im Nacken glatt rasiert ist. Es geschieht dies in Folge eines Gelübdes, welches die Eltern, die für das Leben des kranken Kindes fürchteten, den Götzen gemacht haben. Spätestens mit dem siebenten Lebensjahre konformieren sich diese Knaben in Kleidung und Haartracht ihren Altersgenossen. Man nennt diese Tonsur *Pasche-mau,* d. h.: „capilli usque ad octogesimum annum," weil die so den Götzen verlobten Kinder ein Alter von 80 Jahren erreichen sollen.

Mit dem 12. Lebensjahre drängt der Knabe darauf, daß ihm die Tonsur gemacht wird wie den erwachsenen Männern. Man denke sich einen Chinesen, dem ein kleines „Soli Deo-Käppchen" auf den Hinterkopf gesetzt wird, und der nun alles wegrasieren läßt, was von dem Käppchen nicht bedeckt wird. Die auf der runden Platte stehen gebliebenen Haare werden mit einem hölzernen Kamm sorgfältig ausgekämmt und zu einem Zopf vereinigt. In diesen werden dann Seidenfäden eingeflochten, welche etwa 20 cm über dem Boden in hübsche Quasten auslaufen. Diese Zopfschnur ist

Digitized by Google

bei Kindern feuerrot, bei Erwachsenen ist sie schwarz. Bei einem Sterbefalle wird von Privatpersonen zum Zeichen der Trauer die schwarze Farbe der Zopfschnur mit der weißen vertauscht. Für die Beamten gilt auch mit Bezug auf die Zopfschnur als Trauerfarbe die schwarze.

Bekanntlich ist den Chinesen im Jahre 1643 von der Ta-Tsing-Dynastie der Zopf aufgenötigt worden. An der Beobachtung dieser Vorschrift wollte der Tartar-Usurpator jene Untertanen erkennen, die sich dem neuen Regiment unterworfen hätten. Der Zopf ist daher ursprünglich für die Chinesen das Zeichen der Unterwerfung. Doch hat er für die Bewohner des Reiches der Mitte im Laufe der Zeit das Entehrende verloren. Wirklich sieht ein Chinese im Sonntagsstaat mit blankrasiertem Kopf und langem, ehrwürdigen Zopf sehr feierlich aus. Die Vornehmen und Gelehrten ziehen einen dünnen Zopf vor. Verbrecher müssen das außerhalb des Zopfbodens wachsende Haupthaar stehen lassen. Auch beim Tode des Vaters oder der Mutter dürfen die Söhne sich 100 Tage lang nicht rasieren zum Zeichen der Trauer. Weil aber der Kaiser von China als Vater seines Volkes gilt, so müssen bei seinem Tode alle Söhne des Volkes zum Zeichen der allgemeinen Trauer Kopfhaar und Bart 100 Tage lang ungeschoren lassen. In neuerer

Fig. 2. **Chinesische Jungfrau.**

Digitized by Google

Zeit verlautet, die chinesische Regierung wolle den Männern das Tragen des Zopfes verbieten. Die Ausführung dieses Verbotes wird jedenfalls im Volke auf ernsten Widerstand stoßen.

Die Haartracht der Jungfrauen unterscheidet sich von jener der Frauen dadurch, daß die Jungfrauen entweder den Zopf lang herabhängen lassen, oder denselben so binden, daß er in länglicher Form auf dem Hinterkopfe liegt. Vornehme Chinesinnen lassen einen Teil der sorgfältig gepflegten Haare bis auf die Mitte der Stirn herabfallen (s. Fig. 2). In größeren Christengemeinden besteht auch noch ein vom Bischof approbierter Unterschied in der Haartracht für Mädchen, welche beabsichtigen in den Ehestand zu treten und solche, welche die jungfräuliche Keuschheit gelobt haben. Bei der Hochzeit wird der Braut „das Gesicht geöffnet", d. h. über der Stirn etwa 1 cm tief und 10 cm breit, in wagrechter Linie werden die Haare wegrasiert, so daß das Angesicht größer erscheint (s. Fig. 3).

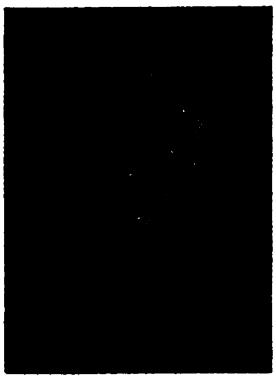


Fig. 3. Verheiratete Chinesin.

Man will damit ausdrücken, daß die Frau nunmehr aus der Verborgenheit hervortreten und die Rechte einer Hausfrau ausüben darf, während die Jungfrau, weil in der Öffentlichkeit rechtlos, sich verborgen halten muß. Durch untergelegte oder auch sichtbar angebrachte Gehäuse geben die Frauen ihrem Haarwuchs die mannigfachsten Formen. In der Provinz Schensi z. B. in der Umgegend von Singanfu tragen die Frauen eine Frisur ähnlich dem Tschako eines preußischen Ulanen, nur mit dem Unterschied, daß der Aufsatz nicht über dem Kopfe schwebt, sondern am Hinterkopfe hängt. Hier in Tsinanfu befestigen die Frauen am Hinterkopfe ein steifes Gewebe von dunkler Farbe, welches in eine nach oben gewundene stumpfe Spitze ausläuft und dem Kopfe die Form einer Teekanne gibt. Die Art der Frisur wechselt mit der Gegend, doch bleibt sie innerhalb derselben Gegend konstant. Personen, welche hierin vom Ortsgebrauch abweichen, stehen nicht in gutem Rufe. An Festtagen oder bei Gelegenheit eines Besuches werden von Mädchen und jungen Frauen lebende Blumen sehr geschmackvoll zur Zierde des Hauptes verwendet. Die Haare werden selten

Digitized by Google

durch ein Netz, gewöhnlich aber durch versilberte Nadeln mit großen silbernen oder emaillierten Köpfen zusammengehalten. Puder, Haaröle und Pomade sind dagegen nicht im Gebrauche.

Zum Schlusse möchte ich noch erwähnen, daß die meisten Bonzen und Bonzinnen — ein Seitenstück zu unseren Ordenspersonen — den ganzen Kopf glatt rasieren zum Zeichen, daß sie der Welt entsagt und sich dem Dienste der Götter geweiht haben. Eine Ausnahme hiervon machen die Bonzen in Tsinanfu. Sie pflegen zwar den Zopf, aber im Gegensatz zu den Laien tragen sie ihn nach Art der Frauen kunstvoll aufgewunden und mit einer Nadel aus rotem Schildpatt geziert. Diese letzteren sind Aavistische Mönche, die Laotse als ihren Stifter verehren. Die große Menge der übrigen Mönche dagegen, welche ihren Kopf kahl scheeren, sind Buddhisten.

Digitized by Google

Lieder und Gesänge der Ewhe-Neger (Gẽ-Dialekt.)

Von P. Fr. Witte, S. V. D. Atakpame, Togo, West-Afrika.
[Mit Zusätzen von P. W. Schmidt S. V. D.] [1])

I. Einleitung.

Ob und inwieweit das hier Mitgeteilte auch über die Grenzen des *Gẽ*-Gebietes hinaus noch zu finden ist, entzieht sich meiner Kenntnis; ich habe es nur bei *Gẽ*-Leuten gehört, oder doch bei solchen, die mit *Gẽ* in Verbindung stehen: *Fõ (Dahome)*- und *Anago (Atakpame)*-Leuten. Die *Fõ*-Leute indes sind, wie die *Gẽ* selbst sagen, geborene Sänger; die *Gẽ* haben, wie viele ihrer Sprichwörter und Sentenzen, so auch manche Lieder oder doch deren Melodien von ihnen übernommen. Die *Anago* dagegen sind schlechte Sänger, und dürften die Lieder, die sie haben, mehr oder weniger von den zwischen ihnen und um sie herum wohnenden *Gẽ*- und *Fõ*--Leuten stammen,[2])

Der Satz „Gesang erfreut das Leben, Gesang erfreut das Herz" gilt auch in vollem Maße von unseren Schwarzen. Wenn man ihn da und dort sich noch vorstellt als ein träge dahinbrütendes, allen edleren seelischen Regungen bares Wesen, so irrt man sich durchaus. Der schwarze Durchschnittsmensch singt mehr als der weiße. Geht man durch die Felder und Gärten, sieht man jemand am Webstuhl, reinigen sie die Wege, man hört überall Gesang. [3])

---

[1]) [Mein Anteil an dieser Arbeit besteht: 1. in dem Abhören und Aufzeichnen der Melodien von den Phonogramm-Walzen, auf welche P. Witte die Lieder und Gesänge aufgenommen, 2. in der Zufügung der in [ ]-Klammern eingeschlossenen Zusätze. P. W. Schmidt.]

[2]) [Die Anago bilden einen abgetrennten, verhältnismäßig kleinen Teil des großen Yoruba-Volkes und reden auch einen Dialekt der Sprache derselben. Die Ge- oder Anecho bilden mit den Anlo-Leuten das Ewhe-Volk; sie reden zwei verschiedene Dialekte einer Sprache, die mit derjenigen der Bewohner von Dahome, den Fo eng verwandt ist.]

[3]) [Ueber den Gesang der Ewhe-Neger, zunächst wohl der Anlo, bringt schon Henrici (Das deutsche Togogebiet, S. 63) einige Mitteilungen. Er bewegt

Digitized by Google

Wenn der gewöhnliche Mann für sich dahinsingt, geschieht es mit der Fistelstimme und es hört sich mehr als ein Gewimmer, denn als ein Gesang an. Der professionsmäßige Sänger dagegen singt laut und distinkt.

Über diese Berufs-Sänger muß ich mich etwas ausführlicher äußern. Sie bilden ein Mittelding zwischen den Troubadours des Mittelalters und den modernen Volkssängern mancher Gegenden Europas. Man kann nicht sagen, daß sie über ein besonders großes Wissen verfügen, es genügt ihnen zu ihren Leistungen ein keckes Maul und etwas Witz dazu. Der Schwarze hat durchweg eine gewisse Fähigkeit, in sprüchwörtlichen Ausdrücken zu reden und ist jeden Augenblick mit Bildern und Allegorien zur Stelle. Auch die Zuhörer haben hinwiederum Gefallen an besonders treffenden Leistungen dieser Art; bei freudigen oder traurigen Ereignissen greift man gern zu denselben, und so werden sie allmählich Eigentum weiterer Kreise. Auf solche Weise kommt dann ein Mann mit produktiver Begabung dieser Art zu einem Namen. Bei Ereignissen jedweder Art schaut man auf ihn, erwartet das Wort aus seinem Munde. Er ist dann Sänger geworden! Von nun an lebt er mehr diesem seinen neuen Berufe; er schaut sich nach Anlässen zu neuen Leistungen um, sucht gewähltere Bilder, braucht auch wohl fremdländische Redewendungen. Er hat dann nicht mehr allein „süßen Mund", er ist ein tüchtiger, angesehener Mann, ein Volksmann im eigentlichen Sinne des Wortes geworden. Namentlich aber die Weiber werden von solchen Genies enthusiasmiert; sie weinen oft beim Fortgange solcher Künstler. Mancher Gatte und mancher Bräutigam hat da schon üble Erfahrungen gemacht. Ich kenne ein Weib, das, in christlicher Ehe einen Manne angetraut, diesen verließ und eine zeitlang dem berühmten Sänger Kanyi anhing.

Man muß unterscheiden zwischen *hakpato* und *hasino*. *Hakpato* ist der Dichter (-Komponist) = Lied-Zusammensetzer, *hasino* der Sänger. Die Dichter trugen ihre Sachen nicht immer selbst vor, sondern hielten sich ihre Sänger oder Deklamatoren.

---

sich aber zumeist in allgemeinen Redensarten; wo er bestimmtere Angaben macht, wie die über die besondere Beliebtheit der Octav und der kleinen Terz, des „Moll" u. a. m., sind es Unrichtigkeiten. Deplaciert ist natürlich vollständig das Heranziehen von Beethoven und Wagner(!).]

Digitized by Google

Von einem der Sänger Kanyi's habe ich selbst mehrere Gesänge aufgenommen. Kanyi sang aber häufig auch selbst. Die *hakpato* und *hasino* sind meistens Mitglieder einer Fetischgesellschaft, um sich sicher zu stellen gegen die Leute, die ihren Spott erfahren müssen, und namentlich wegen der Weiber-Affären. „Sänger taugen meistens nicht", sagte mir einmal ein Neger. Viele von ihnen sind auch in Folge ihrer Excesse geschlechtskrank.

Vorgetragen wurden die Lieder: das Kleid um die Hüften zusammengebunden, den Oberkörper unbedeckt, in jeder Hand einen Pferdeschwanz, mit vornehmen, geschmeidigen Gestikulationen, im Kreise der Zuhörer.

In mancher Hinsicht gleichen die Gesänge und deren Vortragsweise unseren Solotänzen. Wie wir unsere Bezeichnungen Polka, Walzer, Schottisch usw. haben, so kennen auch die Schwarzen ihr *dikele, adyikpo, adyokli, amedyro* usw., und zwar nach demselben Prinzip, nämlich nach dem Rhythmus. Dieser wird insbesondere durch die Trommel markiert.[1]) Die im Singen und Tanzen geschulten Leute wissen gleich anzugeben, welcher Art der Tanzgesang angehört, der gerade vorgetragen wird. Nach dem Rhythmus der Trommel richten sich die Gestikulationen und Körperbewegungen überhaupt.

Vor dem eigentlichen Beginn eines Tanzgesanges, wenn die Trommel schon in angemessenen Intervallen angekündigt, daß ein neuer Tanz beginnen soll, springt plötzlich einer aus der Menge in den Kreis und dreht sich unter gespreizten Gestikulationen einigemale herum, steht dann plötzlich still, worauf dann die Trommel zum eigentlichen Tanzgesang einsetzt.

[Wo im Folgenden eine Note mit ¯ bezeichnet ist, bedeutet es, daß der Ton in Wirklichkeit etwas tiefer klingt als er notiert ist, wo mit †, klingt er etwas höher. Es ist möglich, daß in solchen Fällen eine von unserer europäischen verschiedene Art der Tonmessung vorliegt. Sicherheit ist indes erst dann zu gewinnen, wenn ganz die gleiche Art der Tonsenkung oder Tonerhöhung an derselben Stelle des Liedes bei verschiedenen Individuen, oder

---

[1]) [Es wäre gewiß eine sehr verdienstliche Aufgabe, planmäßig festzustellen: 1. wie viele Arten dieser Tanzgesänge im Gebrauch sind, 2. welches der jeder Art eigentümliche Rhythmus ist, hierbei sollten Längen mit -, Kürzen mit ⏑, die betonten Stellen mit ′ gegeben werden, 3. von jeder Art einen oder mehrere Gesänge mit Text und Melodie (phonographisch) aufzunehmen.]

Digitized by Google

wenigstens, wenn nur ein Individuum singt, bei verschiedenen Strophen eines Liedes sich zeigt.

Verschiedenheit von der europäischen Musik liegt jedenfalls im Rhythmus vor. Sicher bezeugt sind fünfteilige Rhythmen, vielleicht sind auch siebenteilige vorhanden. Auch Mischung von verschiedenen Rhythmen im gleichen Stück in ziemlich schnellem Wechsel findet sich mehrfach. Bei den Gesängen der Berufssänger macht übrigens eine genau zutreffende Feststellung der Rhythmen die grössten Schwierigkeiten, einmal wegen des gerade bei ihnen ziemlich reichen Wechsels der Rhythmen, dann aber auch wegen des oft wirklich rasenden Tempos, in welchem diese Gesänge vorgetragen werden. In mehreren Fällen erscheint es fast unmöglich, zu einem geregelten Rhythmen-System zu gelangen. Aber doch glaube ich, daß auch in solchen Fällen dasselbe ursprünglich jedenfalls vorhanden war, jetzt aber gestört ist; denn noch aus dem jetzigen verwirrten Zustande blickt zuviel Regelmäßigkeit heraus. Diese Störung glaube ich auf die gleichen Ursachen zurückführen zu sollen, die auch z. B. in unsern Volks- und Kirchenliedern so oft den ursprünglichen Rhythmus nicht mehr hervortreten lassen. Es ist das willkürliche Hinweglassen oder Hinzufügen von Silben und Tönen, das umsomehr eintritt, je beliebter ein Lied ist, und je weiter es sich verbreitet.

Es wird auch hier einer Art litterarischer und musikalischer „Textkritik", einer Aufsuchung und Vergleichung der verschiedenen „Lesearten" bedürfen, um das Richtige, Ursprüngliche wieder herzustellen. Daß diese Arbeit der Mühe wert ist und sich lohnt, ist kein Zweifel, besonders zunächst, um das ganze System der verschiedenen Rhythmen und Melodien[1]) in voller Reichhaltigkeit und absoluter Genauigkeit festzustellen. Man wird hier vielleicht auf einen Reichtum stossen, dessen sich unsere hochmütige europäische Kultur bei diesen „tiefstehenden" Völkern gar nicht versehen hatte. Es ist aber auch hohe Zeit, dass diese Feststellung vorgenommen werde; denn mehr und mehr dringt schon die europäische Musik ein. Damit geraten aber die Regeln der einheimischen Musik zuerst in Unsicherheit und schliesslich in Vergessenheit, sodass alsdann auch die Dichter-Komponisten

---

[1]) [Vgl. oben S. 67, Anm.]

Digitized by Google

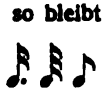
selbst nur mehr mangelhafte Erzeugnisse hervorbringen, und selbst von ihnen keine zuverlässige Auskunft mehr zu haben wäre.

Es ist das Verdienst R. von Kraliks, hervorgehoben und nachgewiesen zu haben, daß sowohl bei den Griechen als bei dem mittelalterlichen Minnegesang Dichtkunst und Musik stets verbunden waren: keine Musik ohne (metrischen) Text, kein (metrischer) Text ohne Musik, der Dichter war fast durchgehends auch selbst Komponist seines Gedichtes; der weitere Zusammenhang beider aber mit der Tanzkunst zeigt sich noch in den Ausdrücken „Arsis" und „Thesis" bei Bestimmung der Metren, die ja nichts anderes als „Hebung" bezw. „Senkung" scil. „des Fußes" bedeuten. Ganz die gleiche Vereinigung von Dichtkunst und Musik wie auch Tanzkunst liegt auch bei den Ewhe-Negern vor, und ist auch bei so vielen anderen Natur- und Halbkulturvölkern zu konstatieren.

Nur ist hier, bei den Ewhe, die wichtige Frage nocht nicht gelöst oder eigentlich noch nicht aufgeworfen worden, ob auch der Text an sich, losgelöst von der Musik, eine feste rhythmische Gliederung, ein Metrum habe oder nicht. Es ist höchst wahrscheinlich, daß diese Frage bejaht werden muß. Sicherheit läßt sich wegen des geringen Umfanges des vorliegenden Materials zurzeit noch nicht erlangen. Bei der engen Verbindung von Dichtkunst und Musik scheint die Gliederung des Metrums, sein ganzer rhythmischer Aufbau freilich identisch mit demjenigen der Musik zu sein. Außerdem aber läßt sich noch konstatieren, daß jede Silbe nicht mehr als einen Ton erhält,[1]) es giebt also hier keine „Neumen". Umgekehrt dagegen kommt es sehr häufig vor, daß eine rhythmische Ton-Einheit mehreren Silben dienen muß. Fast durchgehends läßt sich aber doch ziemlich deutlich wahrnehmen, daß diese Silben so beschleunigt gesprochen werden, daß ihre Gesamtheit wirklich den Zeitraum nur einer rhythmischen Ton-Einheit ausfüllt.[2]) Es fehlt freilich nicht an Fällen, wo die Anhäufung mehrer Silben auf ein Tonelement den Rhythmus un-

---

[1]) [Die wenigen Ausnahmen von dieser Regel werden im Folgenden hervorgehoben werden.]

[2]) [Die Dauer, welche die einzelnen Silben bei der Zerlegung der ganzen Einheit für sich beanspruchen, läßt sich freilich durch das bloße Gehör selten mit voller Bestimmtheit angeben, so bleibt es mir z. B. in vielen Fällen zweifelhaft, ob eine Triole  oder  anzusetzen ist.]

Digitized by Google

[illegible] Man hat aber da mehrfach positive [illegible] nur um nachträgliche Hinzu[illegible] wie sie oben, S. 68 besproche[illegible] die Aufgabe, positiv nach [illegible] für diese Zusammendrängung mehrere [illegible] Eine weitere Aufgabe de[illegible] besonders darin, zu untersuchen, ob [illegible] der Wörter mit den akzen[illegible] zusammentrifft.

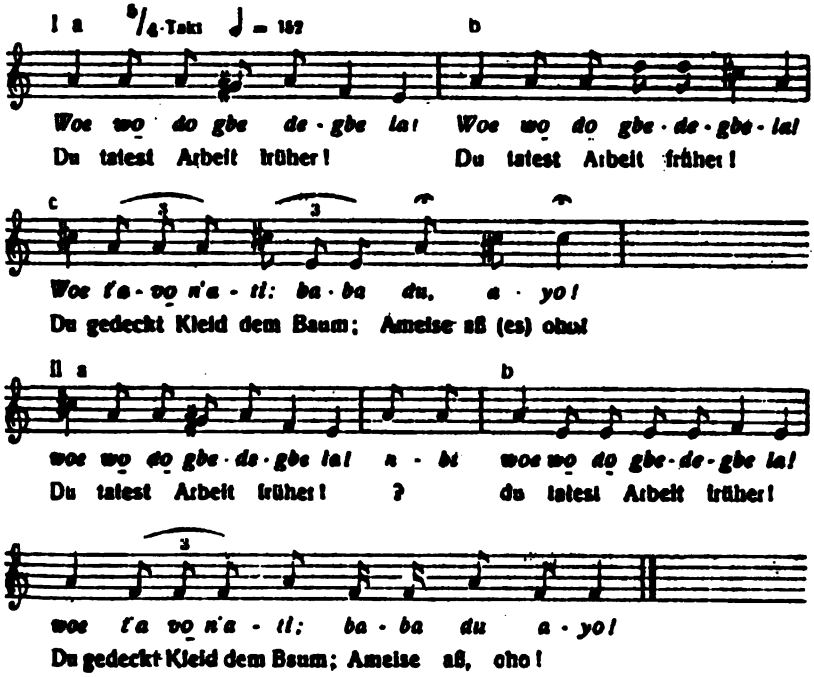
[illegible] über den Zusammenhang de[illegible] Untersuchungen anzu[illegible] daß dieselben miteinande[illegible] Abhängigkeitsverhältnis stehen [illegible] über einen ähnliche[illegible] den Tonhebungen- und [illegible] denjenigen der Sprach[illegible] verfährt und nicht geeignet, z[illegible] Ergebnissen zu führen. Gerad[illegible] besonderer Anreiz zu dieser Ver[illegible] der sogenannten Ton-Sprachen ist [illegible] der gleiche Komplex von Vokale[illegible] Höhe oder Tiefe, in welcher e[illegible] Bedeutungen hat. Es läßt sic[illegible] wenn auch streckenweise, in ein[illegible] zwischen Hebungen und Sen[illegible] zu bestehen scheint, anderseit[illegible] anderer Strecken eine absolute Un[illegible] den ersteren hervortreten läss[illegible] Notwendigkeit, zur Erkenntnis de[illegible] auch diejenige der Text-Hebunge[illegible] weil etwa die ersteren von de[illegible] eine sofortige vergleichend[illegible] in sich erkannt werde[illegible] methodologische Grundsatz wiede[illegible] Dinge miteinander vergleiche[illegible] genau erforscht sein muß Da[illegible] Erbe-Gesängen weder mit den [illegible] des gesprochenen Worte[illegible] auszufüllen, das wäre, wi[illegible] Aufgabe der Forschung.]

Digitized by Google

II. Volkslieder.

1. Lied der Anecho-Mädchen,

in welchem sie ihre Sympathie für einen jungen Mann ausdrücken.



Woe wo do gbedegbe la ist der Ausdruck für „ich danke dir für früher", d. h. für etwas, das du früher für mich gethan. *Woe t'avo n'ati: baba du* will sagen: „Du hast dich vergebens geplagt." Hier ist der Sinn dann: „Wie hast du dich schon früher um mich geplagt, ganz selbstlos, nur für mich, Dank sei dir dafür!"

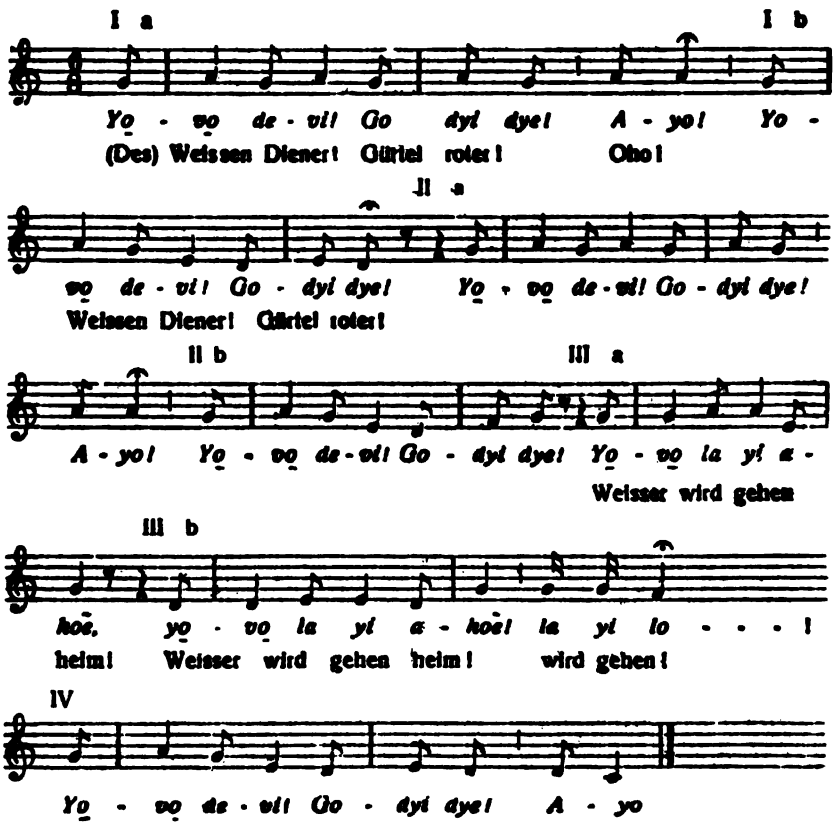
[Das Lied ist auf der Walze in ziemlich straffem, fast steifem Rhythmus gesungen, sodaß die Fünfteiligkeit des letzteren über allem Zweifel steht. Die Gliederung des Ganzen in zwei Teile, I und II, ist deutlich, ebenso die Unterabteilung eines jeden einzelnen in drei kleinere Abschnitte, a, b und c. Der Abschnitt a ist in beiden Teilen vollkommen gleich, ebenso in Bezug auf Eintreten und Aufeinanderfolge der Hebungen und Senkungen die Abschnitte c. Verschieden ist dagegen Abschnitt b, wo der des Teiles II dessen

Digitized by Google

a fast gleichkommt. Ob diese „Störung“ nicht verursacht ist durch das jedenfalls eine Störung darstellende *ubi*, das als ungerechtfertigter Auftakt eintritt? Merkwürdig ist in diesem Stück die Entschiedenheit, womit sich I c in dem Dominanten-*A-dur* bewegt, was schon in I b eingeleitet wird. Das zu Beginn von II a stehende *cis* wird mehr wie ein glissando von dem vorhergehenden *cis* zum nachfolgenden *a* gesungen.]

2. Spottlied der Anecho-Mädchen

auf die schwarzen Diener, die „Stewards“ der Weißen.



Digitized by Google

Die schwarzen Bedienten der Europäer, die „Stewards", tragen nicht die Eingeborenen-Kleidung, sondern Hose und Jacke. Die Hose wird meistens gehalten von einem längeren, zumeist roten Tuchstreifen, der gurtartig um die Hüften gewunden ist. In den Augen der Schwarzen ist das eine sehr reiche und elegante Tracht. Die Diener tun sich denn auch nicht wenig zugute darauf; auch glauben sie, dadurch den schwarzen Mädchen besonders zu imponieren. Letztere aber haben nun das obige Lied erdacht und verhöhnen damit die schwarzen „Giggerl." Der Gedankengang desselben ist dann: „Diener des Weißen! (Ah), der rote Gürtel, (er steht dir doch einzig schön, du bist doch ein prachtvoller Bursche)! Aber der Weiße wird nach Hause gehen, sicher wird er einmal gehen! (Dann ist's auch mit der Herrlichkeit deines roten Gürtels zu Ende, du wirst wieder einhergehen in unserer Landestracht!)"

[Dieses Lied ist, wie auch das folgende, nicht mit dem Phonographen aufgenommen, sondern gleich nach dem Gehör niedergeschrieben worden. Der einfache Bau desselben verbürgt aber auch so eine ziemlich weitgehende Zuverlässigkeit richtiger Wiedergabe. Die Gliederung ist sehr durchsichtig und die thematische Durchführung eine musterhaft einheitliche. Zuerst kommen zwei Zeilen (I und II), deren erster Teil (a) nur die Wiederholung der Hebung *g a* ist, die, noch dazu in dem wiegenden $^6/_8$-Rhythmus, ausgezeichnet das Neckische des Textes wiedergiebt. Der zweite Teil (b) besteht wenigstens bei I: 1) aus der gleichen Hebung in gleicher Höhe, 2) aus der gleichen Hebung in der Unterquart[1]) zweimal. In Zeile III a tritt ein Gegenthema auf, das sich in III b, ebenfalls in der Unterquart, wiederholt. Dann aber macht wieder das Hauptthema der beiden ersten Zeilen den Beschluss in der Form des Teiles b, nur daß hier jetzt das *ayo* des Teiles a angefügt wird, aber nicht mehr gleichschwebend wie bei I, II a, sondern nach *c* zum vollständigen Schluß sich senkend, dadurch die spöttische Zuversicht sehr wirkungsvoll ausdrückend. Das Liedchen ist in Aufbau und Ausdruck ein kleines Kabinetstück.]

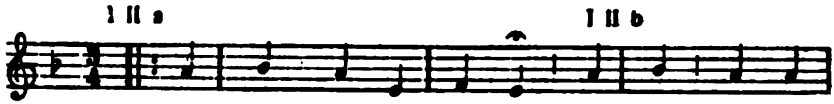
---

[1]) [Also gewissermaßen in der Dominante der hier als „mixolydisch" empfundenen Tonart.]

Digitized by Google

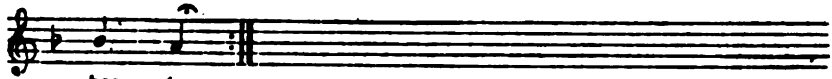
3. Lied der Anecho-Mädchen,

wenn sie einem Verehrer den Abschied geben.



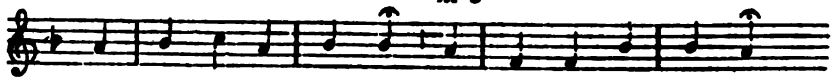
1. *M'gbe woe: na bu a - kon - ta! M'gbe woe: na bu a -*

Ich verschmähe dich; magst Rechnung machen! Ich verschmähe dich;



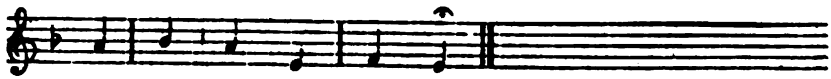
kon ta

magst Rechnung machen!



A - zia - vi le gbe - dyi, b'a - do - me la ve woa!

Ein Schatz ist in der Ferne, er sagt: Inneres wird ärgern dich!



M'gbe woe: na bu a - kon - ta!

Ich verschmähe dich; magst Rechnung machen!

2. *M'gbe woe! be wu wo la wu' m a?*
Ich verschmähe dich; töten, du willst töten mich?
Aziavi le gbedyi, b'adome la ve wo a?
M'gbe woe! be wu wo la wu' m a?

3. *M'gbe woe! sa wo la sa' m a?*
verkaufen, du willst verkaufen mich?
Aziavi etc.

4. *M'gbe woe! ka wo la ka' m a?*
annageln, du willst annageln mich?
Aziavi etc.

5. *M'gbe woe! to wo la to wo' m a?*
braten, du willst braten mich?
Aziavi etc.

6. *M'gbe woe! fli wo la fli' m a?*
zerschneiden, du willst zerschneiden mich?
Aziavi etc.

7. *M'gbe woe! si wo la si m' a?*
erstechen, du willst erstechen mich?
Aziavi etc.

Digitized by Google

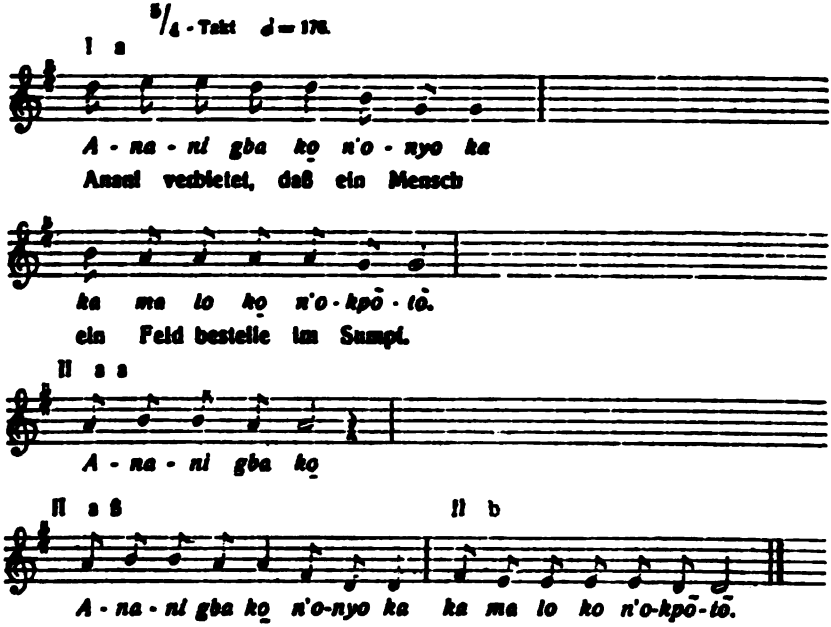
Die Reihe kann beliebig, z. B. mit *meme* „auf Kohlen rösten", *dada* „kochen", *tõtõ* „zerstampfen" usw. verlängert oder auch wiederholt werden.

Das Mädchen singt: „Ich mag dich nicht mehr (*gbegbe* ist ein Universalausdruck für „verneinen", „verweigern", „versagen" u. a.)" Mache deine Rechnung (d. h. wenn du in der Zeit unserer Freundschaft etwas für mich ausgegeben, sollst du alles wieder haben)". Hier ist die Sitte zu beachten, nach der nicht selten ein Mädchen schon in der Kindheit verlobt uud dann der Bräutigam in der langen Zeit des Brautstandes oft zu recht erheblichen Auslagen und Leistungen herangezogen wird von der ganzen Sippschaft der Braut, von Vater und Mutter, vom Onkel usw. „Einen andern Schatz habe ich in der Ferne, der sagt, ärgern werdest du dich. Ich mag dich nicht mehr, mache deine Rechnung!" In den folgenden Versen ist der Gedankengang dann: „(Wie?) töten? du willst mich töten? (Gleichwohl), mein neuer Schatz ist in der Ferne, der sagt, du werdest dich ärgern. Ich mag dich (trotzdem) nicht mehr, mache deine Rechnung!"

[Der Aufbau dieses Liedes hat Ähnlichkeit mit dem des vorhergehenden, die durchsichtige Einheit der Themen-Verwendung ist womöglich noch grösser. Auch hier kommen zuerst zwei, hier ganz gleiche Zeilen (I und II), deren ganzes Tonmaterial auch hier in einer Sekunden-Hebung, aber in der einer kleinen Sekunde besteht, die auch einmal in der Unterquart auftritt. In der größeren Herbheit dieses Intervalls und der gewissermaßen eigensinnigen Wiederholung des Grundmotivs kommt die bittere Entschlossenheit recht gut zum Ausdruck. Es folgt auch hier ein Gegenthema (III), dessen zweiter Teil (b) aber wieder in das Hauptthema ausmündet. Dieses selbst in der Form von I, II a macht den Schluß. Das Liedchen ist gleichfalls ein recht schätzenswertes.)

Digitized by Google

4. Zwei Atakpame[1])-Liedchen.



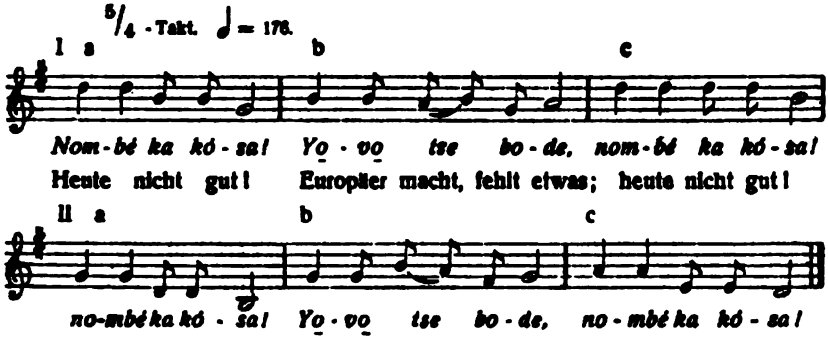
Anani ist der Name eines der ersten *Bokono* (Fetisch-Priester) in Atakpame. Einstmals verbot er den Leuten, in der zweiten Periode noch einmal Yams zu pflanzen. Der erste Yams wird gepflanzt, sobald die ersten ordentlichen Regen gefallen sind, Mitte bis Ende Januar. Der zweite Yams wird erst Ende Mai bis anfangs Juni gepflanzt, wenn der Regen den ganzen Boden durchweicht hat. Daher im Text der Ausdruck „Feld im Sumpf bestellen." Im besagten Jahre verbot nun Anani die zweite Aussaat; der Fetisch sei erzürnt, werde nichts aufkommen lassen und auch obendrein noch strafen. Es soll dann auch niemand in diesem Jahre den zweiten Yams gepflanzt haben. Diese Begebenheit ist die Veranlassung zu dem Lied geworden, das noch heute in Gebrauch ist.

[Das Liedchen ist zweigliedrig gebaut, jedes Glied auch wieder zweifach gegliedert; II ist die Wiederholung von I in der Unterquart, es wird eingeleitet mit II a α, gleichsam ein zögernder Ansatz. Der fünfteilige Rhythmus tritt sehr deutlich hervor, eine

[1]) S. S. 65, bes. Anm. 2.

Digitized by Google

leichte Gliederung, 3 + 2, macht sich im Vortrag aber doch bemerkbar. Das Stück schließt, wie ein „mixolydisches", in der Dominante der Tiefe, während es mit der hohen Dominante begonnen hatte.]



Zur Erklärung diene eine kurze Paraphrase des Liedes: „Heute ist es nicht mehr gut. Der Weiße tut (zwar), d. i. er tut ja dieses und jenes Gute; aber es erübrigt doch noch manches." — Das Liedchen ist sehr populär. Abends beim Mondenschein hört man es von den Kindern stundenlang singen; dabei klatschen sie in die Hände und machen vergnügte Gebärden.

[Der zweigliedrige Aufbau ist auch hier deutlich zu sehen. Die beiden Hauptglieder zerfallen hier aber in je drei Teile. Die Nachahmungen sind hier keine genauen, I a und II a führen vielmehr den tonischen Dreiklang auf verschiedenen Stufen durch, die beiden b- und c-Glieder haben noch „unregelmäßigere" Entsprechungen. Den fünfgliederigen Rhythmus, den Anfang in der hohen, den Schluß in der tiefen Dominante, hat dieses Liedchen mit dem vorigen wieder gemeinsam.]

Digitized by Google

III. Gesänge der „Troubadore".

1. Preisgesänge des Sängers Kanyi,

zu Ehren der Familie d'Almeida-Silveira.

I a

♪ = 200.

A - kpa ṅti e - le!
Felsen auf er ist!

I b

a - me - de ma d'a - di mi - wo!
Niemand möge sich messen mit euch!

II a

A - ya - voe be: A - kpa ṅti e - le!
A - ya - voe sagt: Felsen auf er ist!

II b

a - me - de ma d'a - di mi - wo!
Niemand möge sich messen mit euch!

III a

A-zia - gbe-nyõ be: Fio-du dua ne nyi tsi-ṅu-de,
A-zia-gbe-nyo sagt: Königsein wenn wäre Geldsache,

III b

wo gblona,
(wie) sie sagen,

IV a

A - yi - te ke du fio - e,
Ayite gewiss regierte als König,

IV b

Chi-co ku An-to- nio woa woe
Chico und Antonio diese sie

V a

la nyi a-gbo - nu - gla l' A - ne - hoe.
würden sein Tor - wächter in Anecho.

Digitized by Google

Die Familie d'Almeida-Silveira ist eine von den alten Mischlingsfamilien, die als Zeichen ihrer höheren Stellung noch den Namen ihrer portugiesischen Stammväter tragen. Sie nehmen oft die Stellung von Häuptlingen und Unterhäuptlingen ein. Eine dieser Familien, insbesondere drei ihrer Angehörigen, Ayite, Chico und Antonio, werden hier von dem berühmten Sänger Kanyi verherrlicht: „(Hoch erhaben) auf einem Felsen steht er! Niemand möge auch nur versuchen, es euch gleich zu tun [1]). Ayawoe [2]) sagt (selbst), daß er (hoch erhaben) auf einem Felsen stehe, niemand möge sich mit ihnen zu messen versuchen. Aziagbenyõ [3]) sagt: „Wenn das Königsein eine Sache des Geldes wäre, würde Ayite gewiß als König regieren; Chico und Antonio (die Ältesten der d'Almeida-Familie) wären dann Torwächter [4]), d. h. Minister und Tronassistenten in Anecho."

[Der Aufbau ist hier gleich ein reicherer als bei den Volksliedern: zuerst kommen zwei Zeilen (I und II), die je einen 3+6- (I und IIa) und einen 6-teilig (I und II b) rhythmisierten Abschnitt umfassen; alsdann folgen zwei Zeilen (III und IV), die je zwei 6-teilige Rhythmen aufweisen; da der letzte von diesen, IVb, deutlich in der Tonica ausläuft, so ist damit musikalisch eigentlich schon ein Abschluß erreicht; der noch folgende, ein 6-teilig rhythmisierter Abschnitt, hat mehr den Charakter einer „Coda", es ist aber wohl noch darauf hinzuweisen, daß er in Melodie und Rhythmus fast vollständig dem Abschluß des ersten Teiles in IIb gleich ist. Eigentümlich wirkt im Vortrag die jedesmalige scharfe Betonung des vierten Taktteiles in allen $^6/_8$-Rhythmen. Hinsichtlich der Häufung der Silben in III a ist wohl aufmerksam zu machen auf den Umstand, daß die beiden Triolen jedesmal gerade nur ein Wort umfassen.]

---

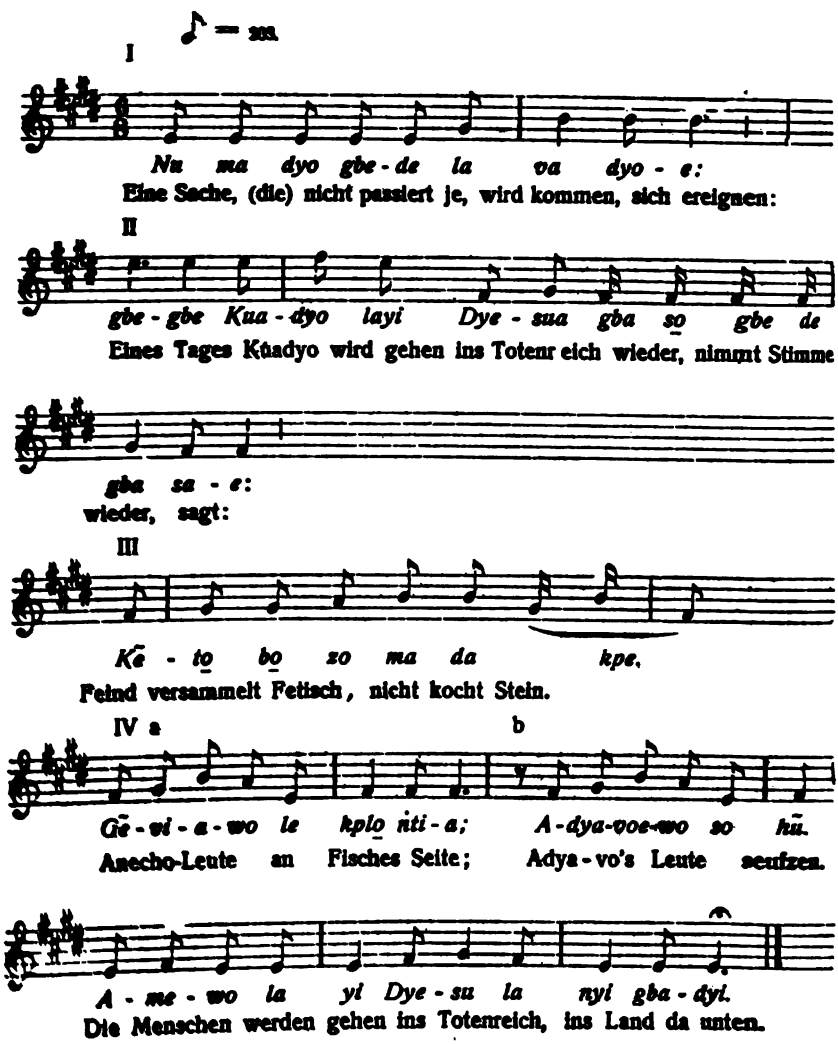
[1]) *Adi dodo* sich vergleichen, sich messen, einem gleich tun.

[2]) Ein anderer Name für Ayite.

[3]) Name eines anderen Sängers, derselbe ist zugleich ein proverbialer Ausdruck — „Liebchens Tag gut", d. h. im Anfang ist jedes Ding eben wegen seiner Neuheit angenehm, jedes Ding hat gewissermaßen seine „Flitterwochen" nachher kommt die Angewöhnung und damit der Ueberdruss.

[4]) *Agbonugla* — „Tür-Mund-Sicherer."

Digitized by Google



Der Sänger besingt den Tod des alten Silveira: „Eine Sache, die bisher noch nicht dagewesen, wird sich ereignen: eines Tages wird Kuadyo (Silveria) ins Totenreich gehen. Der Zusammenhang dieses Satzes mit dem folgenden: „und wieder erhob er seine Stimme und sagte: Wenn der Feind auch Fetische versammelt, so kocht er doch nicht Steine", ist mir nicht klar. Der Sinn des letzteren Satzes für sich „wenn der Feind auch Fetische versammelt, so kocht er doch nicht Steine", ist der, daß jede Macht ihre Grenzen

Digitized by Google

hat, auch die des Fetisches. Im Folgenden wird der Sinn wieder klarer: „Die Anecho-Leute sitzen am Tisch beim Leichenschmaus und freuen sich dessen, die des Adyavo aber werden seufzen.“ Dann folgt die allgemeine Sentenz: „Alle Menschen müssen sterben.“

[Der Aufbau ist hier auch in der Aufeinanderfolge der einzelnen Themen ein sehr freier, eine Symmetrie der verschiedenen Glieder zu einander ist nicht mehr vorhanden. Das scheint mir darin gelegen zu sein, daß die einzelnen, teilweise auch rein musikalisch sehr charakteristischen Phrasen mit ziemlichem Bewußtsein dem wechselnden Inhalt des Textes angepaßt sind. Nach dem im Dreiklang anhebenden heroldmäßigen Anfang, der in dem hohen *e* lang ausklingt wie ein Signalruf, der etwas „noch nicht Dagewesenes“ ankündigen soll, senkt sich bei *dyesua* „Totenreich“ die Stimme plötzlich in die Tiefe. Das lustige Treiben beim Schmaus kommt in dem Rhythmus von IVa zum Ausdruck, der allerdings auch das Seufzen der Adyavo-Leute wiedergeben muß. Der Schlußsatz „alle Menschen müssen sterben“ hält sich wieder auf und bei der tiefen Tonica. Der rhythmische Vortrag dieses Liedes ist ein bedeutend strafferer als der des vorhergehenden, was allerdings durch die Einheitlichkeit des Rhythmus, stets $^6/_8$-Takt, erleichtert wird.]

(Schluß folgt.)

Digitized by Google

Fábulas y refranes anamitas.

Por el Fr. Serapio Gil, O. Pr., Nam Dinh, Tunquin.

I. Fabula anamita[1]).

Texto anamito.[2])

Truyện Cóc tía đánh lưà hùm vằn.

Khi xưa tích ở rừng xanh, mọt anh cóc tía mọt anh hùm vằn: Hùm ta những mải kiếm ăn, đi qua hang cóc xung xăng hàng ngày: Cóc coi thấy ngứa gan thay; chờ cho hùm đến nhổm ngay mắng rằng: Hùm kia mày chớ xung xăng: Thằng này chẳng phải là thằng vừa đâu. Chớ cậy tài lớn sức âu, lớn cho hữ lớn mà hầu chi ai: Kiếm ăn sao chẳng lánh xa, lại còn lẩn quất đi qua hang người: tự rầy tìm chốn lánh nơi; nếu mà thấy nữa thì giùi ngang lưng.

Traducción española.

Un sapo y un tigre.

En otro tiempo, en un espeso bosque, moraban un sapo y un tigre. Nuestro tigre se ocupaba sola y exclusivamente en buscar de comer; solía pasar con frecuencia por delante la morada del sapo; quien llevaba muy á mal esas visitas y no pudiendo resistir más esperó á que pasase otra vez y levantando con arrogancia la cabeza le increpó diciendo: „Zanguayo tigre, cuidadito con merodear por aquí! Quien te habla no es una persona ordinaria ¿estamos? y no confies en tu grande corpulencia, porque todo eso no vale nada y nada podrá hacer contra mí. ¿Porqué no vas á buscar de comer en otros sitios lejanos y no pasar tan intempestivamente

[1]) Segun me la refirió un Anam ta de Quan Phuông, pueblo perteneciente á la provincia de Nam Dinh; me dijo que se la había oido contar á su madre.

[2]) Los carácteres *ơ* y *ư* de la ortografía ordinaria han sido sustituidos aquí respectivamente por *ô* y *û*. P. G. Schmidt.]

Digitized by Google

Hùm ta nghe nói giận lằng, chẳng biết người ấy là người làm sao: Người nhà chu đất cũng nhà chu, đi đâu mà chẳng đường ngu hay là, sao mình được cấm ngăn ta. Đừng có láo nháo nữa mà hũ lăng.

Cóc ta nghe nói giận lằng, ai chẳng hay rằng người nhà Vương đất cũng nhà Vương; song le địa phận vật thường có nơi, mình đừng nói nữa nhiều nhời; tốt đồ min đánh ba giùi, kẻo còn cũng cố để người nhiều nhời.

delante de mi cueva? Desde ahora en adelante procura buscar un sitio apartado de este lugar; de lo contrario, si te vuelvo á ver pasar por aquí te sacudiré bien el polvo sobre los lomos."

Nuestro tigre al oir al sapo se indignó y montó en grande cólera; no sabía que pensar, que personita sería aquella que le hablaba tan audazmente; al cabo le contesta diciendo: „No sabes que la tierra en que habitan los súbditos del rey Chu [1]) es tambien del rey Chu, es decir comun? por lo qual si quiero ir á donde me dá la gana, ¿porqué no lo podré? y por qué razon y derecho tu quieres impedirmelo? No seas más cascarrabias y te salgan bien vanas tus amenazas."

Nuestro sapo al oir al tigre se encolerizó sobremanera y le responde: „Nadie ignora que los dominios de los súbditos del rey Vuong [2]) son propriedad del rey Vuong; pero has de saber que cada quisque ordinariamente tiene un lugar particular en donde estar; pero ¿á qué

[1]) *Chu* es un nombre de una dinastía china que dió 35 emperadores á la misma y reinó de 1122 á 249 antes de Jesucristo. — [2]) *Vuong* es el padre del fundador de la dinastía *Chu;* el significado es el mismo que en la expresión anterior.

Digitized by Google

Hùm ta hết chước lo lường; bay giờ con một chước này tót qua suối mới cao tay anh hùng, anh hùm.

Chú cóc lánh sau nhường trước om xòm bên khe hùm ta cậy mạnh xu xe, cong đuôi rún gối tót ve sang đồi, chẳng ngờ cóc đã cắn đuôi quang nhũ cun cút tuyệt vời mất tam,

Cóc ta tức hãy còn nằm, hùm ta tưởng chết, nghĩ thầm mừng rằng; mình hãy ai hơn:

cansarme en hablar muchas palabras? sepas tengo excelente arma para darte algunos volcos, no sea que testarudo charles más de lo que conviene; ¿estamos?

El tigre se quedó suspenso, no sabía que responder, pero se le ocurrió esta salida. Le propone: „A ver quien es él que pasa primero este riachuelo y se conocerá, quien es él que tiene más poder.“

El sapo aceptó y invitó al tigre que principiase; el tigre á su vez invitaba al sapo; asi estuvieron altercando cediéndose la delantera mutuamente, hasta que el tigre levantando la cola y aspirando mucho viento se avalanzó á vadear el rio y pasar á la otra parte; pero no sospechó ni se figuró que al entrar en el agua nuestro astuto sapo de un salto se puso sobre la cola del tigre, en donde dió un buen mordisco y el tigre al sentir el dolor sacudió la cola con fuerza, echando á su contricante como un cuete á la otra parte del rio, perdiendo todo señal de paso.

El sapo al caer con la fuerza del golpe se quedó sin respiración y permanecía tumbado; tanto

Digitized by Google

Cóc ta khi ấy ngốt cơn rậy ngòi: tải mình đến đấy chầu thôi; vào cho thấm đô ta chơi mới nòng.

Hùm ta hết chước lo lường: bay giờ còn một chước này, miệng người cầm' thực nhẳng nay sức gì:

Cóc liền ấy gốm ây ghê mình ăn bae nả mà hỏi ta;

Hùm rằng; miêng ta cầm thực lợn rển tu ma;

Cóc liền há miệng hi ha; miệng này cầm thức hết và hùm tinh; lông còn dính mép tanh tanh;

Hùm ta nghe thấy giật mình, liền bong xông rừng đả đổ rầm, lận bỏ sông bụi biệt mông tếch ngàn; đi đến chú khỉ, hỏi han,

que nuestro tigre pensó que se había muerto y alegrándose ya interiormente le increpó diciendo: „Dime, ¿quien puede más?"

Nuestro sapo que entonces había vuelto en sí se sentó y le constesta: „¿Que dices? Aun no has andado lo que yo; ruégote vengas aquí y veas lo que soy."

Nuestro tigre ya vencido no sabía que pensar; pero luego se le ocurrió esta salida: le pregunta al sapo: „Vamos á ver ¿cuanto puedes tu comer?"

El sapo inmediatamente hizo una grande exclamación de horror diciéndole: „¡A mí pregúntasme cuanto puedo comer!! ¿Cuanto puedes tu comer que te atreves á preguntarme á mí?"

„Yo tengo fuerzas para comerme un cerdo y un perro."

Al oir esta respuesta el sapo echó una grande carcajada y le dice: „Pues yo no solo un cerdo y un perro sino además un grande tigre y aun me quedo lamiendo los labios."

El tigre al oir esto se extremeció y de repente echó a correr con todas sus fuerzas, tropezando con las piedras y arbustas

Digitized by Google

anh sao ngõ ngác chạy càn chạy rông;

con gran ruido, saltando charcos y vadeando rios hasta que llegó á donde estaba un mono, quien le preguntó: „Hermano tigre porqué tan aturdido y tan precipitadamente corres á la bolina?"

Hùm rằng, ấy thật chẳng nhầm, nhanh chân chạy cũng đã xong; chày chẫn ắt hẳn no lòng nó thôi.

„Realmente que así es, Señor mono, no te equivocas; pero sepas que merced á la agilidad de mis pies estoy en salvo; si hubiese tenido tardos pies, no dudes que ya estaría en su vientre."

Khỉ kia nhỏ tít nhỏ te con người e gan ngóc ngách hỏi nhồi rằng bai; nhà nó ở đâu nay, hình tượng nó rầy làm sao, da nốt nó rầy làm sao:

El pequeñito mono le preguntó con imperio: „¿Donde está su casa? ¿De qué tamaño y figura es? ¿Cual es la piel de su pellejo?"

Hùm rằng, nhà nó ở chốn non cao giữa rừng giẫn ngồi một độ chừng chừng, dài vừa một ngón lớn tầy nắm tay, da nhũ đuôi đuôi ghê thay, hình dong tên nó chẳng hay là gì.

„Su casa está en un alto monte en medio del bosque, de espacio indifinido, es grande como el dedo mayor de mi mano; el color de su piel horrible parecido al de la cola del pez raya; su parentela la ignoro."

Khỉ rằng, ấy thật chẳng thì, chẳng thằng cóc tía xin đi đàng đầu; ở đâu anh dẫn tôi về, bắt mà vật chết quách đi cho rồi;

„Como si lo vieras," repuso el mono, „no puede ser otro que el asqueroso sapo que te ha preguntado ¿á donde vas? No hay duda. ¿Donde está? Condúceme hasta él y concluiremos para siempre con él."

Hùm ta còn sợ chửa nguôi, miệng rằng kiếu chù thôi thôi;

El tigre que aun no cabía el miedo en el cuerpo se escu-

Digitized by Google

đùng đùng;

Khỉ rằng buộc anh vuối chủ, vậy thì mới tin;

Công công cong miệng giống lùng. Đã về đến đất gàu rùng thủa xưa; cóc ta khi ấy toan làm chước hiểm đánh lừa đôi anh, chào rằng qủi quái ngoan tinh. Khỉ kia, sao khéo xuất hình vậy bay? Ông mày còn nợ tao này, mười hùm chưa đủ một hùm đủ ru?

Hùm ta chẳng biết duyên ro nghĩ rằng khỉ lỗm tếch ù chạy ngay, vật đầu chả khỉ vào cây; chẳng ngờ khỉ đã chết ngay bao giờ, hùm rằng, một người mất vía đâ xanh, một người há miệng nhăn nănh mà cười; nào ha khỉ đã lìa đời, xác đã rã xuống, còn đời khỉ đâu.

saba diciendo: „Basta, basta, déjame, déjame en paz!"

„No seas tonto y pasa que veas que hablo de veras, átame á tu cola."

„Bueno, pues vamos allá!" y despues de atar el mono á su cola se pusieron en camino, animándose mutuamente. Ya estaban cerca del lugar en que el tigre había encontrado al sapo, cuando el sapo los divisó y se preparó á hacerles una buena jugada. Cuando ya estaban cerca, el sapo los saluda muy cortezmente y con mucho misterio les habla de la manera siguiente: „Tú mono, porqué tan habilmente quieres ocultar tus malas intenciones? Tu abuelo aun tiene una grande deuda conmigo: diez tigres no son suficientes á satisfacerla y tú miserable mono te atreves a presentarme un solo tigre?"

Nuestro tigre que creyó esa historia y per otra parte conocía las trapacerias de la gente mona le entró tal miedo que huyó despavorido con tal mala suerte que dió con la cabeza del pobre mono contra un árbol dejándolo muerto en el instante sin apercebirse de ello. Despues de corre

Digitized by Google

un buen trecho se paró y fijándose en su compañero que aun continuaba atado á su cola y viendo que estaba con la boca abierta, enseñando los dientes dice: „Va; resultado—Yo hé llevado un buen susto y mi compañero se rie: pero qué.... !!! Si está destrozado !!! Como es posible que viva?"

Aquí concluye la fábula anamita, no saca la moraleja; pero es fácil de adivinar: „Más vale astucia que fuerza."

II. Refranes anamitas.

1. Ăn bốt bát, nói bốt nhời:

Al comer abstente de algun plato; al hablar disminuye palabras.

Quiere decir, que se tenga cuidado en el comer; no sea que se deje llevar del apetito y coma más de lo que permite la salud; lo mismo en cuanto al hablar, que hable más bien poco que mucho, pues en el mucho hablar siempre se deslizan palabras inconvenientes.

2. Ăn cây nào, rào cây ấy:

Cada uno cerça el árbol, de cuya fruta come.

Quiere decir que cada quisque procura cuidar muy bien lo que le atañe en particular, abandonando lo que atañe al comun.

3. Ăn cháo, đái bát:

Comer la sopa y mearse en la sopera.

Quiere decir: apenas acabar de recibir algun beneficio ó gracia y volverse en contra de su bienhechor.

4. Ăn cõm chúa, múa tối ngày:

Comer en casa del amo y viva el jaléo todo el dia.

Digitized by Google

Quiere decir que comiendo de lo ajeno se procura muy poco el trabajo, deseando solo que pase el dia; se aplica á los criados y gente perezosa.

5. Ăn có nhai, nói có nghĩ.

Al comer mastica y al hablar piensa.

Quiere decir que así como al comer se debe masticar bien para que aproveche la comida, de idéntica manera se deben rumiar bien las palabras antes de proferirlas.

6. Ăn cõm vuối mắm thì khâm vè sau.

Comer garo[1]) y oler despues á él.

Este refrán conviene con el español: „La cuba siempre huele al vino que contuvo".

7. Ăn cõm nguội nằm nhà ngoài:

Comer vianda fria y dormir en casa ajena.

Se suele aplicar para expresar la condición de los extranjeros y la de todos los pobres.

8. Ăn ít, no lâu; ăn nhiều chóng đói.

Comer poco y sentir el hasta mucho tiempo; comer mucho y sentir pronto el hambre.

Quiere decir que comiendo poco á poco hay para mucho tiempo y si se come todo de una vez, pronto se siente su carencia; sin embargo estos Anamitas en la práctica siguen lo contrario y comen todo lo que pueden sin cuidarse para nada de los dias venideros, lo contrario lo llaman miseria; no comprenden ni entienden la palabra economía distinta de la miseria.

9. Ăn mày, lại đòi xôi gấc.

Ir á pedir y exigir *xoigac.*[2])

Con este refrán reprueban la conducta de aquellos que exigen cosas que no estan en conformidad con su rango: como si dijesemos: „No es la miel para la boca del amo."

---

[1]) El garo, muy comun aquí en el Tunquin, es una salsa hecha con los intestinos de peces, cangrejos etc.

[2]) El *xoi* es una clase de arroz glutinosa cocida solo con vapor del agua; dicho arroz despues de haberlo mojado en agua fria y excunido el agua, lo depositan en una caldea ó marmita que tienen varios agujeros ú orificios por debajo; seis á veces doce segun la marmita; esta marmita se adapta á otro recipiente en donde se calienta el agua para que el vapor de ella penetre en la que contiene dicho arroz; al fin de una hora poco mas ó menos está ya en disposición de servirse. El *gac* es un arbusto especie de enredadero; el fruto en estado maduro es encarnado, los indígenas no suelen comerlo sino despues de cocerlo; su pulpa sirve para confeccionar dicho *xoi;* el *xoi* es muy estimado de ellos y solo lo suelen hacer para las grandes fiestas.

Digitized by Google

10. Ăn miếng chả, giả miếng bùi.

Recibes buen bocado? devuélvelo mejor.

Quiere decir que cuando há sido uno convidado y le han tratado bien, y á su vez tiene que convidar, que se esmere en tratar mejor si posible es á sus convidados.

11. Ăn ngay ở thật, mọi tật mọi lành.

Al prudente y sabio todas las cosas le salen bien.

Como si dijera, que al que sabe tomar las cosas como se presentan, aun las cosas adversas no le extrañen y sabe sacar de ellas provecho y utilidad.

12. Ăn một miếng, để tiếng một đời.

Robé un bocado y dejo fama para toda la vida.

Conviene con el refrán español: „Por un perro que maté me llaman mataperros."

13. Ăn quả, nhớ kẻ giồng cây.

Al comer la fruta se acuerda uno del que plantó el árbol.

Reprueba la conducta de aquellos que quieren comer sin querer tomarse la pena de sembrar, ó cuidar lo sembrado.

14. Ăn theo thuở, ở theo thì.

En el comer sigue la hora y en las costumbres el tiempo.

Quiere decir: A donde quiera que vayas haz lo que vieres hacer, ó: Si fueris Romae, romano vivito more.

15. Ăn thì hóc; học thì hay.

Quiere decir, que así como para saber comerse necesita acordarse de los que han muerto porque se les atragantó una espina, así tambien para saber se necesita el estudio.

16. Ăn trông nồi, ngồi trông hướng.

Al comer mira la olla y al sentarte mira donde.

Quiere decir, que cuando se come del comer se tenga cuidado, no sea que no deje para el prójimo; y que al sentarse se mire donde están los demás, no sea que les vuelva la espalda y cometa una impolítica.

17. Ăn uống, đi trước; lội nước, đi sau.

En el comer y beber vete el primero: en el nadar vete el último.

Este refrán es una regla de prudencia y de gramática parda.

18. Ăn uống tìm đến, đánh nhau tìm đi.

Buscar pretestos para comer, y excusas para el trabajo.

En el sentido conviene con aquel otro español; „El que está á maduras que esté tambien á las verdes."

19. Áo rách khéo vá, hơn lành vụng may

Un hábito viejo bien remendado cae mejor que el nuevo mal cosido.

(Se continuará.)

Digitized by Google

La Littérature khmère et le Buddhisme.

Par l'Abbé Guesdon, Paris,
ancien missionnaire en Cambodge. [1])

Avant-propos.

Depuis quelques années on a écrit sur le Buddhisme beaucoup de livres, beaucoup plus que de bons. Nombre d'auteurs n'ont étudié leur sujet que dans des lambeaux recueillis un peu de tous côtés. D'autres, trop passionnés pour leur travail, ont voulu relever le Buddhisme à la hauteur de leur idéal, et en ont fait une religion à leur façon. D'autres, ne doutant de rien, ont eu la prétention de placer le Buddhisme et la métempsycose au dessus du Christianisme, et ont développé leurs ouvrages en ce sens. Quelques uns enfin ne se sont attachés qu'aux livres sacrés.

Notre but, en cette étude, n' étant point de faire oeuvre polémique, nous ne discuterons point ces ouvrages, dont quelques uns ont une grande valeur. Nous nous contenterons d'étudier les textes de la littérature khmère, de les citer, et d'en faire ressortir les conclusions.

---

[1]) M. l'Abbé Guesdon est un des meilleurs connaisseurs du Cambodge ancien et moderne. Mais spécialement quant à la littérature du Khmèr, dont il a inventé des types d'imprimerie mobiles, il n' y a aucun savant européen ni en Cambodge ni en Europe qu'il serait possible de lui comparer. Comme les grands mérites du modeste savant nous paraissent encore beaucoup trop peu appréciés nous croyons devoir remplir un vrai devoir en publiant ici la longue liste des textes manuscrits khmèrs (cambodgiens) et des ouvrages pratiques et scientifiques qu'il a publiés ou qu'il prépare :

Textes khmèrs (cambodgiens):

Peintures khmères, avec texte explicatif.

Sŏphéa Sék, manuel d'éducation.

Chbăp krâm, manuel d'éducation.

Tŭmpék teang buon, les quatre chauves (conte).

Kaân chau, manuel d'éducation.

Chbăp krâm sakrâva, manuel d'éducation.

Tiĕn méan khluon, manuel d'éducation.

Chau Kângkép, le Génie Rainette (Buddhisat batracien).

Kaâma bâng phoôn, les deux frères.

Chau Kombet, l'homme au couteau.

Chau kdăng bay, l'homme aux grattins de riz.

Digitized by Google

Comme le fond de cette littérature est à la fois religieux et romanesque, nous croyons devoir donner ici un aperçu sur le Buddhisme, pour aider quelques lecteurs à mieux comprendre les idées qui font la base de cette étude.

Sêk sôm nŭng srâka, les amitiés d'un perroquet et d'un merle.

Kolŏk bântit, aventures d'un ancien bonze et de sa femme.

Krong Sapphamit, grand poëme sur le Buddhisat.

Rottisên, neăng pitân drap, Rottisên ou les douze femmes (Buddhisat).

Réach Sauphéa, manuel d'éducation.

Chbăp srei, manuel d'éducation pour les femmes.

Kélkal, manuel d'éducation.

Chbăp thmei, manuel d'éducation.

Baupit moha réach, manuel d'éducation.

Pralĭng méas, idylle sur les saisons (chants rimés).

Cheiteăt, fragment d'un grand poème.

Kanhay, roman actuel.

Kdăn cheăp autéak, le cerf fris au lait (fable).

Méay pit, apŭk pit, srei pit, un roi qui épouse une pauvre fille (conte).

Vorvong Saurvong, grand poëme (Buddhisat).

Péch Mokot, la perle du diadème (poëme, Buddhisat).

Vocabulaire royal : Pali, khmèr, français.

Saosdei, éducation.

Exposition de 1900, récit en vers d'un Mandarin.

Méa Yoeung, notre oncle (très joli conte).

Néang kakei, conte ancien (original).

Préas chan kurop, grand poëme (Buddhisat).

Sdéch khméng, le roi des enfants (3e ème).

Prayŏch chun, éducation (poëme actuel.)

Néavon, grand poëme (Buddhisat).

Trei net, les trois yeux (éducation).

Chau Krâpot, le plectognathe poisson (Buddhisat).

Ponhasa Sireça, poëme.

Préak chén Kaûma, poëme.

Catéchisme chrétien *(Préas bondau)*

Livre de prières chrétiennes *(Préas thŏrsaût)*.

Manuel français cambodgien (sous presse)

Carte Cambodgienne, texte khmèr.

Carte Cambodgienne, texte français (sous presse).

En préparation : *Pimpéa nirpéan* (confessions de la femme du buddha, grand ouvrage).
Vésandâr, le dernier avatar du buddha

En préparation : 600 Proverbes cambodgiens
55 Satras analysés et critiqués (Littérature Khmère).

Les caractères khmèrs depuis l'origine jusqu' à nos jours.
Grammaire cambodgienne.
Grand Dictionnaire Cambodgien-français.
Grand Dictionnaire Français-cambodgien.]

Digitized by Google

Le Buddhisme est un système philosophico-religieux sur lequel les différentes sectes ne sont pas d'accord. Pendant que les uns niant la réalité des êtres prétendent que tout ce qui paraît exister n'est qu'une forme trompeuse, les autres admettent la réalité des êtres matériels et immatériels. Quelques uns sont panthéistes, et quelques autres matérialistes.

Les Khmèrs, ou Cambodgiens, suivent le Buddhisme du Sud, dit de Ceylan. Ils admettent la réalité des êtres matériels et immatériels. Les textes du livre sacré *Preaş*[1]) *Opphithôm* sont formels à ce sujet. Dans les premières pages du cinquième volume dit *Katthâvâth* nous lisons que le Buddha, interrogé sur la réalité des êtres, répondit: Il y a vraiment des hommes, il y a vraiment des femmes, il y a vraiment des animaux, il y a vraiment des morts qui renaissent: *„tha prŏs méan mên, tha srei méan mên, tha sat méan“* etc.... et il n'y a pas lieu d'en douter, nous devons l'admettre en toute vérité: *„ri chĕt nous sângsai nou lŏy tha tou oy yoeung khoeunh dĕng cheăk prâkâth.“*

Le Buddhisme n'est pas une religion proprement dite, puisqu' il n'admet pas Dieu comme nous le concevons, l'Etre infiniment parfait, créateur et modérateur de toutes choses. Aussi Barthélemy St. Hilaire a-t-il dit que le Buddhisme était une religion sans dieu.

Ceux qui sont peu initiés à l'Indianisme croient que les buddhistes adorent Buddha comme un dieu: il n'en est rien. Les livres sacrés reconnaissent la naissance et la mort, ou pour être plus exact les naissances et les morts du Buddha, ange incarné. Ils reconnaissent qu'il eut des passions, tout comme son père *Sâtâthân*, donc il est écrit, à l'endroit cité plus haut: „Le grand roi a joui des biens de la royauté; il a joui avec les femmes de son harem tant et tant; il a joui de toutes les satisfactions que donne l'acte charnel, alors qu'il n'était pas encore saint.“ *„sdĕch soy réach sâmbat somonos trék âr nŭng srei preas suom teang pûong, trék âr nŭng bănhcha kama kŭn teang pûong, vouş tê*

[1]) Nous avons rendu le signe ः de l'alphabet cambodgien, le visarga du Sanscrit, (ordinairement transcrit par *ş*) par *ş*. De même *o'* de la transcription ordinaire a été remplacée par *ŏ*, *u'* par *ŭ*, cependant il faut remarquer que la prononciation de ces voyelles est plus gutturale que celles des voyelles allemandes représentées par les mêmes signes.]

Digitized by Google

ânpi kal pum teân ban arahat" etc. . . ." — Ainsi que nous le verrons dans cette étude, le Buddhisat fut assujéti aux plus viles passions. — Il y a eu d'autres Buddhas avant lui, appelés „*preaş dêma*": il y en aura encore après lui. Il n'est donc pas, d'après les textes cambodgiens, regardé comme un dieu. Il est le grand sage, le savant souverain (ce que signifie le mot Buddha); il est le refuge des êtres par sa doctrine. Mais tout homme peut devenir buddha comme lui, peut devenir ange, peut devenir Indra et Brahma lui-même. Le texte sacré du Preas opphithom est formel à ce sujet. „*Nouş eyt ângkû méan löy sŏt sĕng tê asŏp satthéa teang eys touş tou chéa tévobot tévodĕta chéa preaş Eyn preas Prohm nouş Ledei*" (*Livre V*).

Or la doctrine ou philosophie buddhique est née des abus du Brahmanisme, qui écrase encore les Indes avec le système des castes: en voici, en quelques mots la théorie buddhiste, déjà bien connue.

La souffrance est partout ici-bas. Quel est le moyen de l'éliminer ?

D'après les lois de la fatalité *(kama)*, toute souffrance ne vient que du péché dont elle est la suite nécessaire.

Le péché ne vient que de la concupiscence.

Si donc la concupiscence est détruite, le péché n'existera plus et la souffrance, suite nécessaire du péché, disparaîtra.

Or pour anéantir la concupiscence, il faut la tuer dans sa source, c'est à dire dans les sens et dans les facultés qui activent les sens, y compris la personnalité.

On voit où aboutit cette théorie. Pour arriver à détruire la souffrance il faut détruire les sens, les facultés, et même la personnalité. On se demande ce qu' est un être qui n'a plus de sens, plus de faculté, plus de personnabilité.

Cette théorie sera démontrée dans la suite de cette étude; toute la littérature khmère n'étant qu' une suite des poèmes sur les vies du Buddha.

A ces données nous devons ajouter quelques lignes sur la cosmogonie brahmano-buddhique, afin que le lecteur ne se perde pas en tous ces mondes de dieux et demi-dieux, qui font partie intégrante de tout poème.

Digitized by Google

La formation des mondes et leurs dispositions sont décrites dans le *trei phum* (les Trois Mondes) et partiellement dans de nombreux textes dont nous publierons les fragments les plus intéressants. Ici nous donnons en quelques lignes un exposé du système.

Les mondes ont changé, et changeront; chaque monde, ou groupe de mondes n' ayant qu'une' excistence (temporaire) un *kalpa* ou nyctémère dont la durée varie. Le petit *kalpa* = 16,800.00 années humaines; le *kalpa* moyen est vingt fois plus considérable; le grand *kalpa* = 80 petits *kalpas*. Les mondes sont détruits par le feu, *phloeng phêṣ kal*. Puis ils se reforment sous l'action du vent et sont habités par des prohms.

Ils sont constitués de la manière suivante:

Au pôle nord est le mont Méru, *kiri sâumêr*, qui es entouré de sept chaînes de montagnes concentriques, *sattha boriphond*, et de sept mers concentriques, *setthandâr*. Les sept montagnes se nomment: *yukanthor, eysathor, karavĕk, suttassâna, niminthor, vinoutak, assakhan*, (la plus éloignée). Sur chaque flanc du Méru, des quatre côtés cardinaux sont les gardiens *prĕaṣ bat tâssârot, prĕaṣ bat virolla, prĕaṣ bat virol hak, prĕaṣ bat vessovon*.

Toute la masse ci-dessus est entourée par l'océan, *srâmŏl*.

Dans l'océan sont les quatre grands mondes de la terre, *moha thvip* ou *chado thvip*.

Ces quatre continents se nomment: *pubbaviti thvip* à l'est; *chompu thvip* au sud; *abârokôyani thvip* à l'ouest; et *andorkaro thvip* au nord.

Au nord du *châmpu thvip* (Inde), se trouve le mont *Hémbâupéan* (Himalaya), et à ses pieds la forêt du même nom.

Sur les flancs de la montagne, sont les sept lacs suivants: *anatadat, kânnalamonta, arattakal, chattanda, kŏnal, mukalin*, et *chabbapota*.

Du lac *Yukanthor bokkaronei* sort un grand cours d'eau, qui, après avoir passé sous le mont *bassanéa boripôt*, se divise en cinq branches qui se nomment: *sanabho néati, kongka néati, yamina néati, achoeravéattei néati*, et *moha néati*. Ces fleuves arrosent notre monde et vont se perdre dans l'océan.

Au-dessous de la terre sont les huit grands enfers.

Digitized by Google

Au-dessus, vingt-six paradis á partir du mont Méru, *kiri sâumêr,* jusqu'au Nirvana, *nirpéan,* chacune portant le nom de *louk,* avec une dénomination spéciale.

Le soleil, la lune et les astres tournent autour du mont Méru.

Puis, dans l'espace insondable, une foule de mondes, reliés trois par trois.

Voir, pour plus de détails, le satra *Trei Phum.* (Les Trois Mondes); les satras *Ponhasa Siresa. Néang Kakei. Prëaş Két Méaléa,* et autres.

Ces préliminaires exposés, nous allons aborder la littérature khmère, d'abord dans son ensemble; ensuite en étudiant les poèmes qui nous semblent offrir un intérêt particulier.

La Littérature khmère.

Textes. — Auteurs. — Traducteurs. — Copistes.

Les oeuvres de littérature khmère sont très nombreuses. Nous en possédons un catalogue de plus de trois cents ouvrages. Beaucoup de „Satras" anciens ont disparu, et on n'en possède plus que les titres, ou quelques lambeaux. Le seul Satra *„Pimpéa nirpéan"* est une analyse de cinquante ouvrages dont on ne retrouve plus que quelques uns.

Les grands poèmes se composent de dix, douze volumes, et plus. Chaque volume ou *„khsê"* est lui même formé de vingt cinq à trente feuilles de latanier, gravées sur les deux faces. Les ouvrages soignés sont laqués et dorés sur tranches, et recouverte d'une enveloppe en soie. Un graveur de force moyenne n'écrit guère que huit pages par jour. Quelques uns de ces textes sont de véritables chefs d'oeuvre de calligraphie. Le graveur écrit de haut en bas, et de droit à gauche au burin sec, n'incisant que la moitié de l'épaisseur de la feuille gravée sur les deux faces. Il passe ensuite de l'encre qui ne mord que dans les incisions faites par le burin. Les feuilles ou „olles" employées proviennent d'un superbe palmier, un rhapir aux feuilles gigantesques.

Aujourd'hui l'usage du papier européen se répand de plus en plus, de même que l'usage des plumes métalliques. Avant l'arrivée des européens, les cambodgiens écrivaient sur du papier

Digitized by Google

chinois, avec une lame de cuivre repliée et humée d'une gorge, contenant de l'encre de chine, que les scribes humectaient de leur salive.

Quels sont les auteurs de la littérature khmère? Il serait difficile de répondre à cette question: la plupart des poèmes n'étant pas signés, ou n'étant signés que du copiste. Quelques uns cependant portent le nom de leur auteur. Tel le satra *Ponhasa Sireça,* qui n'écrivît qu' une partie de son poème, parceque la mort du roi l'obligea à s'occuper des princes. Il y a donc des ouvrages vraiment khmêrs. Mais la plupart de ces oeuvres poétiques ne sont qu'une traduction de poèmes indous; et, en ces dernièrs temps, de poèmes siamois.

Fig. 1. **Bonzes en tenue.**

Les traducteurs ont-ils toujours été fidèles? Nous croyons que la plupart des traductions ne sont faites qu'approximativement ; et cela pour deux causes: insuffisance de connaissances en langue palie, et exigences de la versification khmère. Dans le poème *Vésandâr* (ou *moha chéat*) le traducteur se plaint à maintes reprises du manque de clarté dans le texte pali. Souvent les poèmes renferment des erreurs géographiques, zoologiques ou botaniques et des anachronismes qui ne peuvent guère venir que du traducteur.

Les auteurs, comme tous les lettrés, ne sont, en général que des bonzes (Fig. 1), ou d'anciens bonzes, ayant longtemps étudié à la pagode. C'est là en effet qu'on étudie les lettres, et surtout les textes palis (Fig. 2). Ces études sont du reste la meilleure voie pour arriver au mandarinat.

Digitized by Google

Les copistes doivent souvent prendre la responsabilité de erreurs qui fourmillent dans les textes. Au surplus ils sont san scrupule pour des altérations, à tel point qu' il est très difficile d trouver deux textes identiques du même poème. C'est ainsi qu dans les satras *Prĕas chăn Kurop* et *Ruttisên,* on trouve de pages entières qui ne concordent pas.

Fig. 2. Deux princes à la bonzerie.

Nous devons exprimer le regret de ne pas trouver en plus grand nombre les ouvrages anciens, qui semblent les plus intéressants. Nous croyons devoir attribuer la disparition de ces poèmes, qui durent être nombreux au temps d'Angkâr, à la prédominance du buddhisme sur le brahmanisme, et à son omnipotence actuelle. Les lettrés et les copistes sortant tous des bonzeries, nous paraissent avoir amené la disparition des vieilles oeuvres khmères empreintes de brahmanisme. Ajoutons à cela les incendies si fréquents dans des bonzeries construites en bambou, en feuilles et en chaume. Fig. 3.)

Digitized by Google

Les ouvrages.

La littérature khmère comprend deux grandes divisions: les *satras tés (tesna)* ouvrages de doctrine, et les *satras lbêng*, ouvrages d'agrément.

Aux premiers appartiennent les trois livres sacrés „*trei baydâk (tripitaka)*, soit: le *Préas krĕt binei*, code des bonzes, *Préas Opphithom (Abhidarma)*, métaphysique, et *Préas sau*, prières, puis le *Trei phum*, les trois lieux, c'est à dire la terre, le ciel et les enfers; le *Trei Phĕt* ou les trois livres des Védas; et enfin tous les livres ayant le titre de *Anisang* (grâce) ou conclusions religieuses tirées d'un satra. Généralement ces derniers livres font partie du satra lui-même, quand il est complet. On pourrait comprendre aussi dans cette catégorie les nombreux petits traités en vers servant des livres d'éducation.

Les *satras lbêng* sont eux-mêmes moitié religieux moitié profanes. Nous reviendrons plus loin sur ce sujet. Ils sont, pour la plupart, adaptés au théâtre, bien que sur la scène n'apparaissent que des bayadères (Fig. 4). Toutes ces pièces sont jouées journellement.

Les fables proprement dites sont rares.

La littérature en prose ne compte que quelques ouvrages ou contes: tels *A Lêu, Thmenh chei*, et une foule de petits contes, souvent de mauvais goût.

Nous n'avons pas à parler des traités de toute sorte sur la magie, la médecine etc. dits *tâmras* ou *kbŭon*. Quelques uns sont de véritables enseignements du vice.

Etude sur la littérature en général.

Après avoir lu et analysé plusieurs centaines de volumes, il nous reste, sur la littérature cambodgienne, une impression plutôt défavorable. Nous ésperions trouver en ces nombreux ouvrages quelques oeuvres vraiment originales, avec des idées orientales, plus ou moins connues chez nous, avec une mise en scène offrant un caractère typique; mais nous avons acquis la conviction que la littérature khmère, malgré ses vagues allures d'épopée, n'a pas produit de chefs d'oeuvre littéraire répondant aux chefs d'oeuvre d'architecture qui couvrent le Cambodge.

Digitized by Google

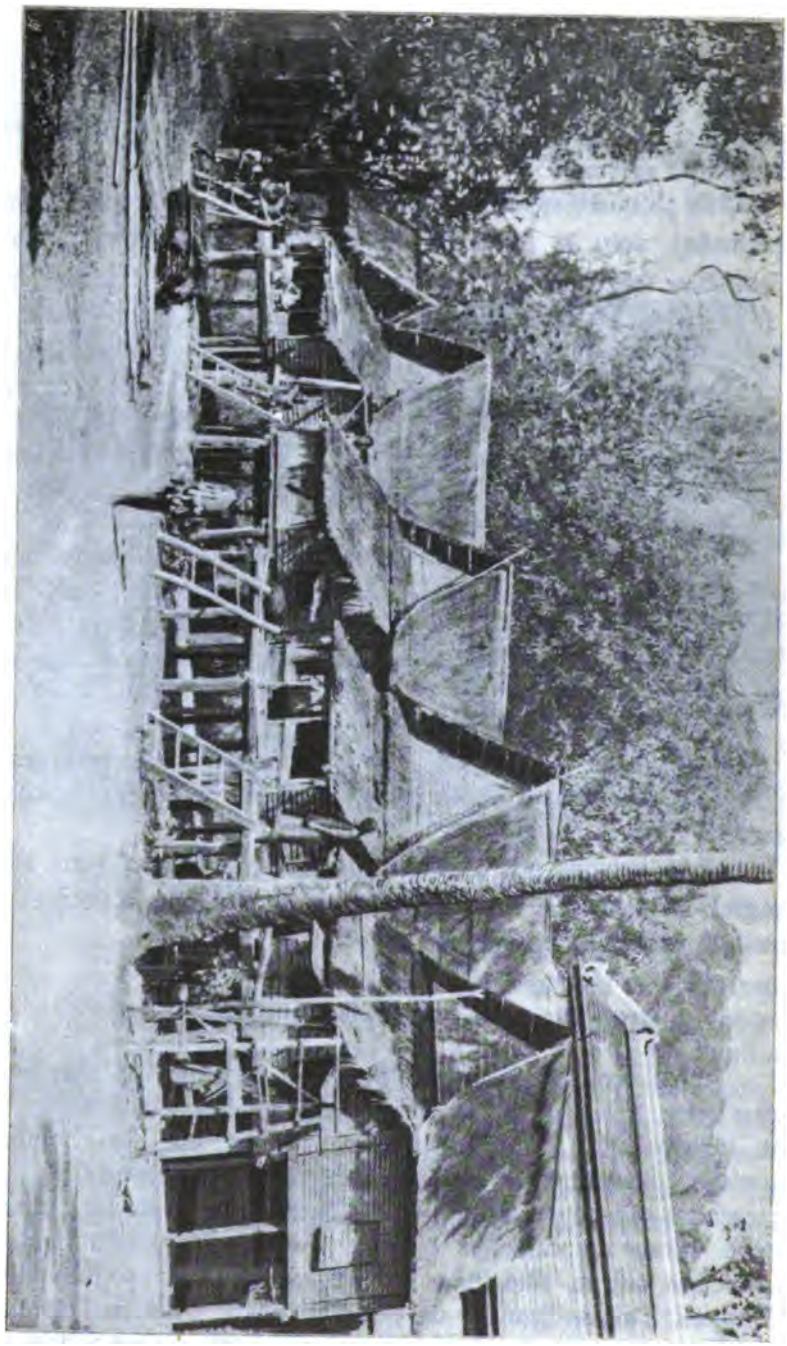


Fig. 3. Cellules de bonzes, à Chendâm dêk (Phnôm pénh).

Digitized by Google

Quelques rares poèmes ont un cachet d'originalité particulière; mais le fond de ces oeuvres laisse beaucoup à désirer; et on peut dire que nombre de ces oeuvres ne sont que la répétition les unes des autres, avec quelques variantes. Lorsqu'on a lu quelques uns de ces poèmes, les autres n'offrent plus guère intérêt. On peut dire que, si le brahmanisme a créé des chefs-d'oeuvre d'architecture au Cambodge (Fig. 5, 6), le buddhisme a tué la littérature.

La raison de ce fait apparaît d'elle même et la voici:

L'auteur ne représente que des personnages dont le Buddhisat (ou buddha futur) est le héros. Or ce buddhisat, de même que les personnages de son entourage, sont toujours les mêmes, dans une existence ou antérieure ou postérieure. Comme ces personnages historiques ont un caractère bien défini, bien connu, l'auteur ne peut se départir des types admis, et il a les mains liées. Non seulement les personnages sont les mêmes, mais le fond de l'oeuvre doit être invariable. C'est toujours un buddhisat qui s'incarne, qui souffre, et qui triomphe de tout à coups de miracle.

En somme les poèmes khmêrs ne sont que des contes où l'action se traîne, où le noeud et les intrigues sont mal combinés et souvent incapables de captiver. Le dénoûement est toujours le même, et les personnages ont rarement un caractère bien tranché et bien buriné. On fait languir le lecteur en l'arrêtant sur des riens, ou en lui mettant sous les yeux des listes interminables de plantes et d'animaux. Et ces listes fastidieuses reviennent quelquefois à plusieurs reprises dans le même poème. Il n'est pas rare d'entendre le héros raconter des aventures connues, deux ou trois fois dans la même oeuvre. Qu'on ajoute à cela les pléonasmes et l'entassement des termes synonimes, presqu' à chaque ligne, et on comprendra une partie des défauts de cette littérature.

La fin des poèmes offre souvent une surcharge désagréable, autant que peu claire. Le buddhisat ayant cueilli nombre de femmes, on se perd au milieu des beaux-pères et des belles-mères qui souvent ne sont indiqués que par des titres communs, et non par leurs noms propres.

Digitized by Google

Fig. 4. Chez le Youm réach (Ministre de la Justice). — Ses bayadères.

Digitized by Google

Les lieux où se passe la mise en scène sont presque toujours les mêmes: la ville de Bénarès *(Paréansei)*, et les forêts aux pieds de l'Himalaya *(Prei Hêmbâupéan=Himavan)*.

Le mer et les lacs intérieurs y sont confondus. Les poissons d'eau douce, et les poissons de mer, y nagent dans les mêmes eaux. Enfin les confusions abondent un peu partout.

Nous aurons trop souvent à revenir sur ces détails; mais nous devions les signaler d'une façon générale.

Enfin, bien que ces poèmes soient moitié religieux, moitié profanes, ils sont loin d'être exemplaires, et méritent souvent les blâmes les plus sévères. L'érotisme est quelquefois poussé très loin, et les tableaux présentés y sont plutôt obscènes. La conduite du buddhisat est quelquefois révoltante, et tomberait sous les coups de la loi cambodgienne. La chasse aux femmes et la façon dont il s'empare d'elles, est indigne dans nombre de satras. Les divinités elles-mêmes, telles qu' Indra, se font les fauteurs de pareils désordres, v. *Satra Ohorut* et autres.

Quant aux vertus prétendues héroïques du buddhisat, si elles sont à chercher, elles ne sont pas à trouver. Dans un des satras les plus estimés des Cambodgiens lequel raconte l'avant dernier avatar du Buddha, le *Moha chéat* ou *Vésandâr*, la conduite du prince, qui livre ses deux enfants à un misérable, est révoltante sous le rapport des devoirs de la paternité. Et on n'a pas craint de donner à ce prince le nom de „roi charitable"!! Au surplus, nous lisons, dans le *Pimpéa nirpéan*, que le buddhisat n'hésite pas à donner sa femme et à se donner lui même aux tigres. On avouera que livrer sa femme ou ses enfants au premier venu, sous prétexte d'aumône, est une charité à part.

Les longs conseils de morale, qui sont souvent donnés dans les poèmes ont beaucoup de bon; mais ils sont trop vagues, et la dignité de la femme y est trop sacrifiée. Le plus fréquent est le conseil de faire l'aumône aux bonzes: et pour cause . . .

Les sentences, proverbes et dictons, viennent souvent émailler les textes, et sont bien connus des Cambodgiens. Nous en avons relevé plus de six cents; dont un certain nombre ont leur équivalent en nos langues européennes. Mais, en langue khmère, ces proverbes ont une couleur locale très accentuée.

Digitized by Google

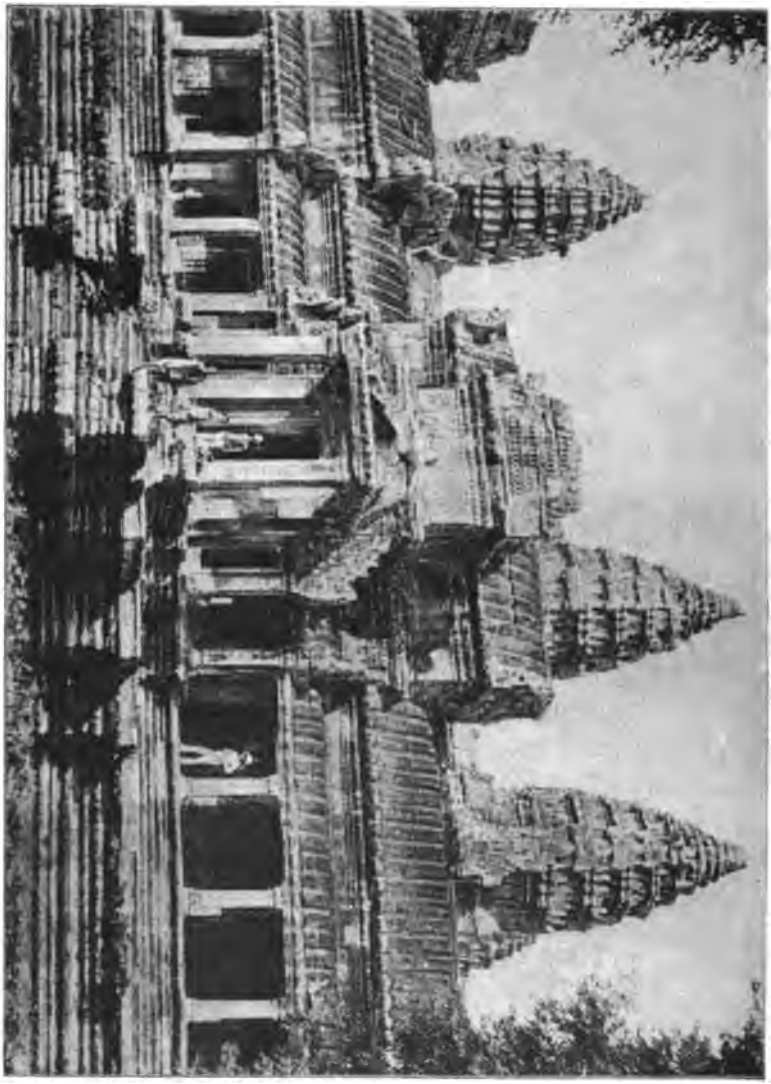


Fig. 5. Entrée Est d'Angkâr Vâth.

Digitized by Google

Pour la forme, les poèmes offrent une certaine variété dans la versification; mais, étant donné les exigences du théâtre auquel nombre d'œuvres sont adaptées, les mètres varient peu d'une poème à l'autre. Les mètres usités sont les suivants: *bât kakdei* de quatres pieds, *bât pŭmnoul* de cinq pieds, *bât prôm kŭt* de cinq et six pieds, *bât phûchong léléa* de six pieds. Les rimes plates sont surtout employées; mais on rencontre souvent les rimes croisées. Les licences poétiques sont fréquentes lorsque le ver est mélangé de pali et de khmêr. Les poètes attachent un mérite tout particulier à la répétition des consonnes initiales de chaque mot dans les vers, ce qui souvent est loin d'être harmonieux. Tel le vers suivant: *krouch krap krŏm krâuch* „la caille se blottit sous l'oranger."

Après cet exposé rapide nous allons donner le thème général des compositions littéraires dont le fond présente une analogie frappante.

Le héros étant un buddhisat (buddha futur), n est autre qu un ange (*tévobot*=fils d'ange) qui quitte le paradis d'Indra *(suorkea préas Eyn)* pour descendre sur la terre et s'incarner *(yok prâdei sâuthi)*. Cette incarnation s'opère tantôt sous forme humaine, tantôt sous forme animale; elle est souvent accompagnée de prodiges, après avoir été demandée par la mère du héros. Celle-ci est généralment une princesse *(tévi)*, ou une première femme du roi *(âk mahêsei)*. Quelquefois, mais rarement, le buddhisat naît d une femme du peuple. Les devins *(hora)* sont aussitôt convoqués et pronostiquent *(téay)* sur l'avenir de l'enfant.

Comme il est admis que le buddhisat doit endurer de longues souffrances, tout jeune encore il quitte la cour. Les causes de son départ varient peu d'un poème à l'autre. Le prince se rend dans la forêt soit pour apprendre l'explication des textes *(rien a balei)*, et les formules toutes puissantes de la magie *(rŭth vis mon khéata, a kom khéata)*, et pour apprendre en même temps la pratique de la vertu *(rieng seil)*. Mais, le plus souvent, il est exilé à la suite de cabales et de jalousies entre les premières femmes du roi, chacune d'elles voulant faire monter son fils sur le trône. De là des machinations typiques, qui aboutissent à faire chasser le buddhisat, et réduire sa mère à la dernière misère. Quelquefois enfin le prince part à la conquête des

Digitized by Google

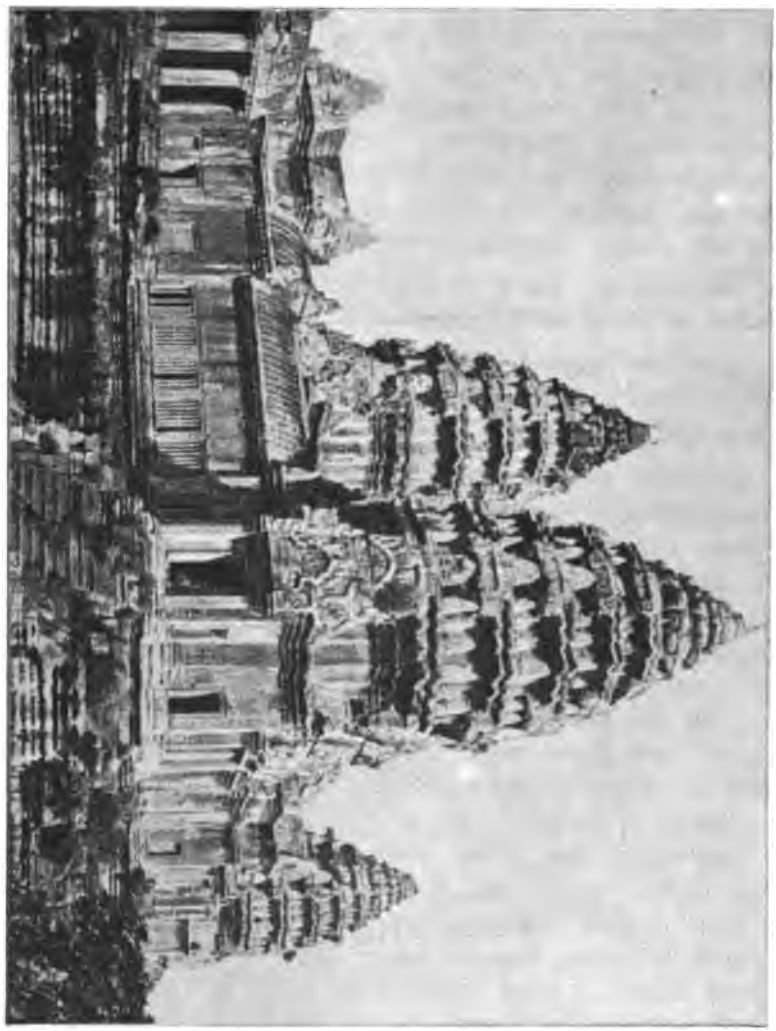


Fig. 6. Troisième étage du temple d'Angkôr.

Digitized by Google

femmes, parceque les nombreuses filles, qui lui ont été offertes ne sont pas de son goût.

Le héros quitte donc le palais, et voyage seul jusqu' à ce qu' il rencontre un ermite *(moha eysei, eysei moni, préas tabâs)*, lequel lui donne l'hospitalité, et lui enseigne les lettres et la magie. Son éducation terminée, le buddhisat prend congé de son maître *(krû)*. Celui-ci donne alors à son élève des armes protectrices et magiques: arc *(thnû)*,, flèches *(sâ)*, glaive *(préas khăn)*; ou bien encore un anneau merveilleux *(ânchien)*, une pierre précieuse *(thbaung péch)*, un bâton de victoire *(dâmbăng chhnéas)*, un lien magique pour enchaîner les ennemis *(khsâ pot)*.

Quelquefois aussi l'ermite donne au partant une jeune fille (*néari, néari phol*), recueillie sur une fleur de lotus (*bantŭm méas*) ou une autre fleur (*kakei*) cardamome etc. En certains satras cette fille, ignorée du buddhisat, est transformée et rapetisée sous une forme variable, et mise dans un coffret d'or, que le partant ne doit ouvrir qu'à son retour au foyer.

Le buddhisat repart alors; et s'il n'emmène pas avec lui une première femme, il cherche à faire des conquêtes, des enlèvements, dans lesquels souvent intervient une banquetière *(néang krong phka, méaléa)*, qui a ses entrées au palais, ou un cheval volant (*péachi hōr*) qui le transporte à travers l'espace.

Là le drame prend une forme plus serrée. Ce sont des guerres, de longs combats, amenés par le buddhisat pris en flagrant délit. Mais toujours le prince triomphe sans peine des plus terribles armées, grâce à ses armes magiques.

Bientôt après, pour une cause ou pour une autre, le héros se trouve séparé (*khléat khléa*), de sa femme et des ses enfants.

Il part à leur recherche, et endure maintes souffrances, suites fatales d'une existence précédente (*kam phdé phdam mok pi préng, kam mok phdâl phdĕch*).

Enfin, toujours grâce à ses armes puissantes, et par une occurrence fortuite, il recouvre femme et enfants.

Quelquefois le héros rentre au palais de son père, et venge sa mère; mais, souvent, avant de rentrer, il fait encore la conquête de plusieurs femmes; et finalement, reprenant ses droits, il monte sur le trône.

Digitized by Google

Quelques poèmes ne s'arrêtent pas là: ils continuent l'histoire du fils ou des fils du buddhisat.

Il est à noter que dans quelques poèmes, par exemple: *Préas Chan Kurop*, *Préas chen kaûma*, le héros trouve la mort dès les premières aventures; mais il est promptement ressuscité, et le buddhisat continue ses pérégrinations.

Voici les noms des personnages types qui renaissent avec différents noms:

Le bouddha: *poutthisat* buddha futur, ou *buddhi* savant; *putta roth* le précieux buddha, *putthômkol* de la race des buddhas, *preas nhéan sarpéch* l'auguste omniscient. *Sithat* est le nom propre du buddha actuel = *Sidharta;* mais, par respect, de même que pour les rois, et autres grands personnages, ce nom propre n'est jamais employé.

Sotthodana, le père du buddha; *Méayéa*, sa mère; *Yosanthara*, ou *Pimpéa*, *Vimpéa*, son épouse; *Rahula*, son fils; *Kottamei*, tante du buddha, et seconde femme de son père qui avait épousé les deux sœurs.

Sarbât, l'un des grands disciples du buddha; *Mokaléan*, également un des grands disciples; *Kasop*, encore un des grands disciples: fut à la tête du buddhisme après la mort du maître; *Anânta*, son disciple préféré, et son cousin; *Sarthei*, gourou, précepteur de *Sithat* (le buddha); *Phikhu*, *thér*, les religieux; *Phikhunei*, *thérei*, les religieuses. *Tévotât*, cousin et disciple prévaricateur du buddha; *Peisaka*, tante du buddha; *Mara*, le tentateur, l'esprit du mal.

Les divinités que le buddhisat invoque, *atisthan*, *sêcha*, sont surtout: Indra, *préas En*, appelé aussi *Enkosei;* Brahma, *préas Prohm*; Vischnou, *préas Noréay*. Mais Siva, *préas Eyssaur*, autrefois la grande divinité d'Angkor, est très rarement nommé; par contre, ce nom est souvent donné comme titre royal. Les anges d'Indra, *tévoda preas En;* les anges du trône de Brahma, *tévoda solas prohm;* les faunes, *tipréak:* les génies des ancêtres, *néakta*, etc.

Dans les poèmes cambodgiens, les animaux jouent souvent un grand rôle: ils sont puissants; ils raisonnent et parlent comme les humains, étant souvent des incarnations animales d'anges ou d'hommes[1]. Les animaux mis en scène sont généralement les

[1]) Le buddha lui-même s'est souvent incarné sous forme animale telles que rainette, *kânghêp;* plectognathe *krâpot;* de cheval, *réach kol*; de singe, de poisson, etc. — Voir ces satras, et les confessions de la femme du buddha, *satra Yosanthoréa nirpéan* ou *Pimpéa nirpéan*.

Digitized by Google

éléphants, *kûchén;* les singes, *péanor;* les buffles, *mohingsa,* le roi des lions, *réach sei;* les chevaux surtout, *péachi, asudor, asupéa,* qui ont le pouvoir de voler, *hieu hō,* de se transformer, *klêng khlai kaya;* le merle, *sarikâ,* ou *kōkila.*

Les hommes y sont mélangés aux demi-deux de toute la mythologie brahmanique: tels que ogres, *yéak;* garoudas, *krŭth;* homme ou femme-oiseau; *kénar;* cobra, *néak,* (serpent fabuleux); les génies des bois, les génies des eaux, etc.

Les astres et les éléments y sont personnifiés et divinisés. Notez que la lune, Diane, *préas chân,* est un être masculin chez les Cambodgiens.

Le personnage qui est toujours invoqué dans les situations difficiles, est Indra, *préas En,* lequel apparaît quelquefois sous forme animale.

Les arbres, résidence de génies, tels que *yéak, néakta,* sont généralement des figuiers sacrés, surtout le *chrei,* rarement le *boddhi,* ou *pou,* figuier de la science du buddha.

Les songes, *saubên,* y sont fréquents, et sont expliqués par les *hora,* qui interprètent, *téay.*

Au commencement de tous les grands poèmes on trouve une préface écrite mi-partie en pali, mi-parti en cambodgien. Souvent en cette préface l'auteur invoque les divinités brahmaniques et en même temps célèbre les louanges du Buddha, et y formule ses voeux les plus chers.

A la fin de l'ouvrage on trouve également un tableau pour l'identification des personnages. Ce tableau donne les noms qu'ont pris ses personnages dans une existence nouvelle avec le Buddha.

Avant d'entrer dans l'étude détaillée des poèmes, nous sommes heureux d'offrir aux lecteurs de l'Anthropos, dans le fascicle suivant un premier aperçu de la littérature khmère, sur un des paradis buddhistes. Ce morceau est extrait du satra „*Ponhasa Sireça*" qui décrit les aventures d'un buddhisat et de son ami.

(A suivre).

Digitized by Google

Quaestionarium ethnologico-linguisticum.

(Ethnologisch-linguistischer Fragekasten).

Specialis Ephemeridis nostrae institutio est quaestionarium ethnologico-linguisticum, cuius ope quilibet ethnologiae et rei linguisticae studiosus, qui Ephemeridi nostrae subscripsit, facile notitias ex dissitis quoque terris sibi comparare potest. Ut autem talis institutio suo munere rite fungatur, hae quae sequuntur regulae observandae sunt:

I. Quoad quaestiones:

a) Quaestiones proponendae sunt non de materiâ quâdam universali, ita ut responderi nequeat nisi integrâ eâque satis prolixâ dissertatione, sed solummodo de determinatis et singularibus rebus et factis; si fieri potest, in quaestione arctius circumscribatur etiam regio ad quam res quaesita pertinet.

b) Quaestiones eâ linguâ exarentur quâ missionarii illius regionis utuntur, quam quaestio respicit. In dubio quaestiones quâvis linguâ compositae ad Directionem mittantur, quae easdem vertendas procurabit.

c) Quaestiones singulae quam brevissimae concipiantur neque plures quam tres ab uno eodemque in eodem fasciculo Ephemeridis proponantur.

d) Textus quaestionum solummodo ad Directionem, non ad Administrationem Ephemeridis transmittendi sunt.

II. Quoad responsa:

a) Respondeatur quam primum post compertam quaestionem.

b) Textus responsi maximâ quâ fieri potest brevitate, sufficienti tamen perspicuitate redigatur. In genere unum responsum spatium dimidiae partis unius paginae non excedat.[1])

c) Responsa his proprietatibus praedita honorario duplo maiore compensantur.

d) Responsa solummodo ad Directionem transmittantur quae eadem statim insequenti fasciculo Ephemeridis publicatura est.

RR. Missionariis, quos quaestiones hic propositae spectant, maximopere commendatur, ut quam celerrime atque exactissime iisdem respondeant.

---

[1]) Certe prohibitum non erit, quominus Missionarii quaestione aliquâ hic positâ ad conficiendam integram dissertationem incitentur; quae tum transmissa quoad honorarium aliis dissertationibus aequiparabitur.

Digitized by Google

Initii ac speciminis gratiâ ipse Ephemeridis editor tres quaestiones proposuit:

1. Afrique Occidental, Sénégal: Y a-t-il des publications des missionnaires concernant les langues et l'ethnographie des petites tribus du Sénégal énumérées par Koelle dans sa „Polyglotta Africana", à savoir: Biafada, Pepel, Badjogo etc.? Ces tribus sont d'une importance décisive pour l'ethnologie et la linguistique de toute l'Afrique; cependant de leur langues et de leurs moeurs et coutumes le monde scientifique ne connaît que très peu.

2. Peninsula of Malacca: Are the Missionaries of this districts in connexion with the aboriginal tribes (Senoi, Sakei, Bersisi, Jakoon etc., Semangs, Pahongs etc.) or with some individuals of them? Communications obtained of them on their customs and languages would be extremely valuable.

3. Mikronesien, Südsee: Welche Werke (Grammatiken, Wörterbücher) sind von Missionaren verfaßt (schon in Druck gegeben oder noch im Manuskript) über die Sprachen der Insel Yap, der Karolinen, der Marshall- und Gilbert-Inseln?

Digitized by Google

La Linguistique considérée comme critérium de certitude ethnologique.[1]

Par le R. P. Morice, O. M. I., Kamloops, British Columbia, Canada.

Notre siècle est éminemment un siècle de recherches et de critique. Pour se croire en pleine possession de la vérité, l'homme réclame aujourd'hui plus que l'héritage de données scientifiques que lui ont léguées la tradition et l'histoire. Une exubérance d'activité intellectuelle le pousse constamment à de nouvelles investigations, des faits dont l'exactitude semblait acquise, des assertions maintes fois répétées et qui paraissaient destinées à braver l'assaut des âges servent de thèmes à une multitude de savants plus ou moins diplômés qui les pèsent dans la balance de leur puissant intellect et parfois les déclarent manquer de justesse. De nouvelles acquisitions dans le domaine de la science ou même des phénomènes d'occurrence quotidienne que nos pères ne songèrent jamais à étudier en critiques sont de même analysés, leur cause est recherchée, leurs relations examinées et leurs effets dûment appréciés. L'homme, de nos jours, a besoin de se familiariser avec son milieu; il voudrait pénétrer les arcanes de la nature, mais, avant tout, il désire se connaître lui-même, savoir son origine, son histoire et sa vraie place dans le monde relativement à ses congénères. D'où les nombreuses sciences qui ont surgi comme par enchantement depuis le commencement de ce siècle, sciences qui, directement ou indirectement, ont presque toutes l'homme pour sujet principal. Telles sont, par exemple, l'anthropologie et ses corrélatifs, l'anthropométrie, la sociologie, la mythologie, l'archéologie et la philologie.

---

[1]) [La these que l'illustre américaniste ici défend est celle de presque tous les américanistes. Elle ne saurait être confondue avec l'opinion des savants qui prétendent la nullité absolue ou presqu' absolue des autres sciences auxiliaires de l'ethnologie. Du reste l'auteur expliquera et démontrera sa thèse dans une série d'articles traitant à fond et embrassant toute l'ethnographie et la linguistique des Indiens Dénés dont sans doute il existe la première autorité.

Digitized by Google

Grâce à ces précieux auxiliaires, l'étude de l'homme ne manque jamais de révéler de notables différences dans l'espèce, soit que ces différences portent sur le type, les coutumes, la langue ou les progrès matériels ou psychologiques. D'un autre côté, la comparaison et la collation de ces divers points donnent elles-mêmes naissance à une nouvelle science, l'ethnographie.

La valeur intrinsèque de telles recherches ne pourrait guère s'exagérer, mais l'importance relative de chacune de ces branches de la science considérées comme critériums de certitude ethnique est très inégale. On entend souvent parler de crâniométrie et autres mensurations anthropologiques; nos revues savantes regorgent de descriptions des us et coutumes des diverses nations du monde; leur organisation sociale est maintes fois présentée à notre appréciation, tandis que l'archéologue ne se lasse pas davantage de soumettre à notre jugement les prétentions de sa science favorite. Et pourtant, quand il est question de déterminer sans ambages et sans crainte d'erreur les différences ethnographiques sur lesquelles est basée la division du genre humain en races distinctes, la philologie a, seule, droit à tout notre respect et à une confiance illimitée. Comme le dit Gallatin, „le langage est un monument des affinités primordiales plus durable que le type physique, et il n'existe aucune tribu, quelle que soit sa position dans l'univers, qui ne puisse fournir cette preuve d'affiliation." [1])

Démontrer que cette assertion est loin d'être exagérée fera l'objet de la présente étude. Pour cela nous passerons en revue les diverses branches de la science anthropologique et nous nous efforcerons d'apprécier leurs états de services relativement à la différenciation des races.

Examinons d'abord les prétentions de la physiologie au titre de critérium infaillible de certitude ethnologique. Nous ne tarderons pas à nous apercevoir qu'elles sont fondées sur les aveugles prédilections des théoristes et de ces savants qui exagèrent l'importance de la matière aux dépens de l'esprit. Sans doute, les divisions primaires de l'espèce humaine en blancs, nègres, etc., sont basées sur des particularités physiologiques. Mais l'ethnologie, en tant que science distincte, ne s'occupe guère de divisions de caractère si général. Personne ne se basera sur la couleur d'un

[1]) *Am. Antiquarian*, coll. vol. II.

Digitized by Google

individu ou d'un groupe d'individus pour leur assigner telle ou telle nationalité. Le teint compte assez peu dans la balance de l'ethnologie. Le physique des indigènes de la péninsule indienne diffère certes assez de celui des nations de l'Europe occidentale, et pourtant la linguistique nous assure que les Indo-Européens ne forment qu'une seule et même famille d'êtres apparentes. Les habitants de l'Abyssinie, bien que parfaitement noirs, n'en appartiennent pas moins, par leur origine, au stock sémitique et par conséquent à une race blanche. „Sous l'influence du soleil, des Mongols sont devenus aussi bistrés que des nègres, tandis qu'il y a dans les régions tropicales des blancs qui, sous le rapport du teint, pourraient passer pour de vrais Mongols." [1])

Ainsi en est-il des cheveux. Certains anthropologues ont attaché la plus grande importance à ce point du physique humain; quelques polygénistes ont même essayé de baser leurs divisions ethniques sur un détail si banal. Mais la couleur des cheveux varie tellement, même entre représentants de la même race, qu'on ne saurait sans témérité la citer comme un facteur de tant soit peu d'importance ethnographique. Les cheveux blonds passent généralement pour un indice certain de sang aryen, et pourtant, même chez les aborigènes de l'Amérique où, de l'aveu de tout le monde, les cheveux changent le moins de couleur ou de forme, les chevelures de teint clair ne sont point la grande rareté que certains anthropologues ont tant prônée. Mon expérience personnelle me permet de souscrire sans réserve à l'assertion du docteur Brinton qui remarque que, parmi eux, „les cheveux sont rarement complètement noirs; examinés à une lumière réfléchie, ils laissent généralement percevoir une légère teinte rouge. Cette nuance est très apparente chez certaines tribus, surtout parmi les enfants. Le plus souvent plats et grossiers, leurs cheveux sont pourtant quelquefois fins et soyeux, quand ils ne sont pas ondulés et bouclés." [2])

Il y a quelque vingt ans, un savant habitué à attribuer la plus grande importance aux cheveux considérés comme moyen de différencier les races humaines, le docteur Waldeyer, alors professeur d'anatomie à l'Université de Strasbourg, dut avouer que „ce serait

---

[1]) Topinard, *Revue d'anthropologie*, octobre 1886, p. 594.
[2]) *The American Race*, New-York, 1891, p. 39.

Digitized by Google

une fatale erreur que de distinguer les races d'après la seule caractéristique de la couleur et de la forme des cheveux." [1])

Soit; la couleur de la peau et des cheveux n'est qu'un pur accident, observera peut-être quelque anthropologue, mais on n'en peut dire autant de la conformation et de la capacité du crâne humain. Ce à quoi je réponds: il est admis que la différence entre les crânes des Européens et ceux des nègres est notable et même essentielle; mais cette distinction est d'un caractère presque aussi général que celui de la couleur de la peau. Les particularités crâniennes peuvent prétendre à quelque influence relativement à la classification primaire du genre humain; elles seraient de peu de valeur aux yeux de l'observateur désireux de différencier les diverses races ou nationalités.

Et n'oublions pas ici que nous avons à compter avec les dépressions, allongements et autres déformations artificielles du crâne. Or, les savants n'ignorent pas que ces pratiques ne sont pas le fait des seuls Indiens de l'Amérique; d'autres races les connaissent. Même de nos jours, elles se rencontrent dans certaines parties de la Turquie et même de la France. D'un autre côté, les auteurs grecs et latins nous apprennent qu'elles étaient aussi en honneur dans l'antiquité. Poussées à un degré exagéré, ces déformations artificielles ne trompent point un craniologue exercé; mais, en d'autres cas, où est le naturaliste qui tracera, sans crainte de se tromper, la ligne de démarcation entre les crânes naturellement allongés et ceux qui doivent leur forme à une légère manipulation?

De plus, d'après les physiologues, le genre de vie de l'individu exerce une très notable influence sur la conformation de son crâne. Pritchard cite cet exemple frappant: „Il y a deux cents ans, une grande multitude d'Irlandais furent refoulés des comtés d'Antrim et de Down vers le rivage de la mer, où ils ont depuis vécu dans un état d'abjecte pauvreté. La conséquence en a été qu'ils se distinguent encore par des traits physiques dénotant une dégradation exceptionnelle. Ils ont la bouche béante et en saillie, les dents très fortes et les gencives découvertes, tandis que leurs pommettes proéminentes et leur nez épaté suggèrent l'idée de barbarisme." [2])

---

[1]) *Atlas der menschlichen und tierischen Haare*, 1884.
[2]) *Histoire naturelle*, 3e édit., vol. I.

Digitized by Google

Une mutation dans la condition sociale affecte, paraît-il, non seulement la forme du crâne, mais même la structure physique entière de l'individu, puisque le même auteur ajoute: „Ils ont en moyenne 5 pieds 2 pouces de hauteur; ils sont ventrus, montés sur de longues jambes grêles, et ont des traits d'avortons. Une stature au-dessous de la moyenne et une ténuité anormale des membres sont partout l'indice d'une condition abjecte et barbare. On le voit surtout chez les Bushmen et les aborigènes de la Terre de Feu et de l'Australie." [1])

Mais l'argument le plus plausible contre les prétentions de la craniométrie à être regardée comme un sûr critérium d'identité ethnique consiste en ce que la forme et la capacité du crâne varient presque toujours d'une manière très remarquable, même dans la même race. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, „de 245 crânes péruviens qui se trouvent dans la collection de l'Académie des sciences naturelles de Philadelphie, 168 sont brachycéphaliques, 50 dolichocéphaliques et 27 mésocéphaliques." [2]) D'un autre côté le docteur Hensels assure que les crânes d'Indiens Coroados du Mexique qu'il a examinés correspondent, sous tous les rapports à ceux des Allemands. [3]) Il ne faut donc point s'étonner si un ethnographe de la force du docteur Brinton en est venu à déclarer [4]) que la forme du crâne n'est point un facteur invariable en anatomie humaine et que, par conséquent, elle n'a que peu de valeur quand il est question de différencier les races.

Il me semble que nous avons péremptoirement disposé des titres de l'anthropométrie considérée comme moyen de déterminer les distinctions raciales. Mais que penser des services rendus par la sociologie à l'etnnographie? Ils sont précieux, sans doute et pourtant, comparée à la linguistique, la sociologie se trouve dans la relation d'un accessoire au principal. La philologie différencie presque infailliblement les diverses races; la sociologie confirme ou suggère ces divisions au moyen de données qui sont généralement, bien que non invariablement, d'importance secondaire.

On trouve, de par le monde, une infinité de coutumes et d'observances dont l'universalité n'est de service à l'ethnographie

---

[1]) *Ubi supra.*

[2]) *The American Race,* par le docteur Brinton, p. 210.

[3]) *The American Race,* p. 39.

[4]) *Ibid; passim.*

Digitized by Google

qu'en tant qu'elles confirment par suggestion l'unité de l'espèce humaine. Prenons comme exemple une des plus remarquables de ces pratiques: la circoncision. Aux yeux du vulgaire, elle est caractéristique de la nation juive; mais il n'en est pas moins certain qu'elle était en honneur chez plusieurs peuples sémitiques. Ainsi, d'après Hérodote, les Egyptiens se circoncisaient, non moins que les Ethiopiens. L'épître de Barnabé nous est un garant que les Arabes et les Syriens en faisaient autant. La même remarque s'applique également, d'après saint Jérôme, à la majorité des Iduméens, des Ammonites, des Moabites et des Ismaélites. Les mahométans pratiquent aussi la circoncision, et ce rite a été introduit partout où le Coran a pénétré.

Mais, dira-t-on, tous ces peuples, qu'ils soient hamites ou eusémites, appartiennent au même stock et, puisqu'ils connaissent tous la circoncision, la seule déduction qu'on doive en tirer c'est que, dans ce cas, la sociologie est en parfaite harmonie avec la philologie, et, par conséquent, la valeur de la première considérée comme critérium ethnique, loin d'en être affaiblie, en est, au contraire, grandement augmentée. Ce raisonnement ne manquerait pas de force, n'était que la pratique en question était commune à d'autres familles non sémitiques. Qu'en devons-nous penser quand nous voyons la circoncision en honneur chez des races complètement hétérogènes? Or, c'est un fait avéré qu'elle était connue des habitants préhistoriques du Mexique, et, aujourd'hui, nous la trouvons chez des peuples de caractère ethnique très divers, comme, par exemple, chez les Cafres, chez les insulaires des îles Amis, chez les natifs de l'archipel Indien, à Madagascar, aux Philippines et même chez les Hottentots. Bien plus, Petitot prétend en avoir découvert des vestiges jusque parmi les Dénés de l'extrême nord de l'Amérique, sous le cercle polaire. Evidemment, une coutume si répandue peut tout au plus servir à prouver l'unité de l'espèce humaine; on n'en saurait tirer un argument en faveur d'une affinité raciale entre les peuples qui la pratiquent.

Je pourrais citer une foule d'autres observances qui n'ont pas plus d'importance aux yeux de l'ethnographe. On nous apprend que les Cafres ont en horreur la viande du porc; faut-il en conclure qu'ils sont de descendance juive? Les Indiens Kansas se rasaient la tête; or, les Egyptiens en agissaient de même. Chacun connaît les fameux troglodytes du Colorado et de la vallée

Digitized by Google

de Gila; or, M. A. Harvey, le savant ex-président de l'Institut canadien de Toronto, nous parlait récemment de troglodytes parfaitement authentiques, qu'il avait lui-même observés, non pas dans un coin reculé du continent américain, mais au beau milieu de la France.[1]) D'une similarité d'habitation en déduirons-nous une identité de race? Une réponse affirmative ne serait, j'imagine, guère du goût de nos compatriotes habitant des cavernes du Midi.

En outre, on trouve, dans le sud des Etats-Unis d'Amérique, les célèbres Puéblos qui, bien que devant tous leur nom au même genre d'habitation, n'en appartiennent pas moins à des groupes éthniques différents.

Mais, pour nous cantonner dans les limites de la sociologie, nous lisons que les cheveux des veuves hindoues sont coupés ras, quand elles n'ont pas la tête complètement rasée. A la mort de leur mari, elles échangent leur joli costume contre des haillons sordides. Or, cette même coutume s'observe, de nos jours, parmi les Babines et les Porteurs, deux divisions de la grande famille dénée de l'Amérique septentrionale. Du temps des Pharaons, les dames égyptiennes en deuil devaient se raser les sourcils et déposer leur perruque, comme si, en pareille circonstance, le port même d'une apparence de chevelure eût été, à leurs yeux, une infamie sociale. Et pourtant, quel ethnographe oserait s'appuyer sur une si fortuite similarité de coutumes pour assigner aux Dénés et aux races asiatiques une communauté d'origine avec les anciens Egyptiens?

J'ai décrit ailleurs les banquets cérémoniaux qui suivent, chez les Porteurs, la crémation des morts. Or, nous lisons que, parmi les Géorgiens, dès qu'un cadavre a reçu les honneurs de la sépulture en présence d'un vaste concours d'étrangers, les hôtes doivent prendre part à un festin digne d'un Pantagruel.[2])

---

[1]) *Celtic, Roman and Greek types*, etc. Trans. Can. Inst., vol. II, p. 181.

[2]) „Des bœufs sont tués, des outres pleines de vin de Kakhétie sont débouchées, et le boire et le manger continuent jusqu'à ce que les hôtes roulent sous la table, je veux dire sur l'herbe, où ils se tiennent accroupis en face des aliments. Un mois après la mort de celui qu'on veut ainsi honorer et au jour anniversaire, les mêmes scènes pathétiques, les mêmes réjouissances recommencent. On parle encore des funérailles d'un certain Déophale . . . Après un délai de trois semaines, 80 000 personnes se trouvèrent rassemblées dans les enclos des bêtes à cornes, et les cris et les hurlements s'entendaient à plusieurs milles à la

Digitized by Google

Qui n'a entendu parler des pleureuses à gages de l'ancienne Rome? Les mêmes marques d'un chagrin de commande étaient familières aux Juifs, comme elles le sont aujourd'hui à la plupart des tribus américaines, comme elles le sont, à un degré encore plus exagéré, aux Chinois modernes, puisqu'un livre intitulé: *Comment doivent se comporter les vrais Fils du ciel* décerne une mention honorable à une certaine Chinoise qui avait pleuré si bruyamment son défunt mari, que les murs de la cité en avaient croulé.

De plus, nous devons observer que la manière de disposer des morts, que ce soit la crémation, la sépulture ou la momification, n'a rien à faire avec la classification des races. Toutes ces différentes pratiques, ou du moins les deux premières, étaient fréquemment contemporaines chez des peuples étroitement apparentés, ou même, dans plus d'un cas, chez des fractions colimitrophes d'une seule nation. D'un autre côté, des races hétérogènes ont, plus d'une fois, adopté la même manière de traiter les cadavres. Si l'Egypte eut ses momies, on peut en dire autant du Pérou préhistorique et même des îles de la Reine Charlotte, dans la Colombie britannique.[1])

On pourrait ajouter à ce qui précède le fait encore plus significatif que l'organisation de la tribu et le système des clans propre aux aborigènes de l'Amérique varient notablement même entre tribus du même groupe ethnologique. Quelques-unes sont gouvernées par l'autorité patriarcale, tandis que d'autres portions de la même race, parfois même des tribus colimitrophes, reconnaissent, le principe matriarcal ou le droit de la mère comme la loi fondamentale de leur constitution.

Voudrait-on soumettre à notre considération les titres de la psychologie relatifs à la différenciation des races? On constaterait bientôt que cette science est alors un guide encore moins sûr. Car, bien que nous ne puissions pas reconnaître les memes facultés psychiques à tous les peuples, ce n'en serait pas moins

---

ronde. Le banquet dura trois jours pleins, et des troupeaux de bœufs et des moutons furent massacrés pour orner ensuite les broches des cuisiniers." (Vicomte de Vogüé, dans *Harper's Monthly*, juin 1890.)

[1]) „Un Indien, qui me servait de guide, me fit voir plusieurs cavernes où les sauvages enterraient autrefois leurs morts. Nous en examinâmes quelques-unes et ouvrîmes plusieurs des boîtes qui contenaient les restes des anciens habitants. Dans chaque cas, nous trouvâmes le cadavre momifié avec les membres repliés absolument de la même maniere que les momies mexicaines." (James Swan, dans le journal de Victoria, *Colonist*, août 18·2.)

Digitized by Google

outrepasser les bornes de la vérité que de soutenir la congénéité de deux races par cela seulement qu'elles possèdent un égal degré de culture ou de barbarisme. Aristote déclare qu'une nation, chez les Thraces, était si primitive au point de vue psychologique, que son arithmétique n'allait pas au delà du chiffre 4 [1]). D'un autre côté, on nous apprend que les Chiquitos, Indiens de l'Amérique du Sud, ne dépassent point l'unité dans leur système de numération. Pour tout nombre complexe, leur rude langue a recours à des termes de comparaison tels que, par exemple: autant que les yeux d'une personne, autant que les membranes d'une patte de corbeau, autant que les doigts d'une main, et ainsi de suite. Les Tasmaniens peuvent compter jusqu'à deux, mais pas davantage. Les noirs de l'Australie vont un peu plus loin; ils disent: un, deux, deux-un (trois), deux-deux (quatre); puis ils ajoutent: plus de quatre, c'est-à-dire un nombre indéfini. Or, il est évident que des races d'habitat si distant, si isolé, bien qu'identiques sous le rapport de l'indigence psychique, n'en sont pas moins totalement distinctes au point de vue ethnologique.

L'Egypte avait ses hiéroglyphes, mais le pays des Aztèques avait aussi les siens. Les premiers n'avaient qu'un point de supériorité sur les seconds, puisque les caractères américains, bien qu'en partie idéographiques, étaient aussi phonétiques. Quelques tribus aborigènes du Mexique avaient même fait tant de progrès en culture psychologique, qu'elles avaient inventé un système d'écriture purement phonétique. De plus, les caractères cunéiformes des Assyriens n'ont-ils pas de signes équivalents dans les signes calculiformes des Mayas? Et les livres aztèques en parchemin ou en papier maguey ne pourraient-ils pas faire pendant aux rouleaux de cuir des Juifs et des Moabites et aux papyrus des Egyptiens? Pourquoi ne pas mentionner non plus le précieux calendrier des Aztèques qui reconnaissait les 365 jours de l'année solaire, et celui encore plus compliqué des Mayas, lequel, outre un cycle de 20 ans et un autre de 52 ans, comprenait un grand cycle de 252 ans? Ces calendriers, provenant de peuples emprisonnés entre deux océans, peuvent certainement figurer avec honneur à côté des cycles zodiatiques de la Perse et de l'Egypte. Par conséquent, des talents intellectuels d'égale portée ne sauraient servir à prouver une identité raciale.

---

[1]) *Problem.*, sec. XV, 3, t. II, p. 753.

Digitized by Google

La même remarque s'applique avec autant de force aux qualités comme aux faiblesses morales. Les Bushmen de l'Afrique australe et les aborigènes de l'Australie sont ordinairement mis au rang des créatures intelligentes les plus basses et les plus viles. On ne pourrait pourtant les classer pour cela avec les Caraïbes de l'Amérique méridionale, parmi lesquels les mariages entre père et fille ou entre frère et sœur sont, dit-on, loin d'être rares.

Mais il existe une autre science qui jouit aujourd'hui d'une grande estime parmi les ethnographes, je veux dire l'archéologie. Cependant, même dans les circonstances les plus favorables, cette science ne peut guère déterminer que de très vagues divisions du genre humain, sans compter que, comme son nom l'indique, elle traite presque exclusivement du passé. Hormis, en quelques cas particuliers, aucune relique archéologique, surtout si elle appartient à l'âge de pierre, ne peut indiquer avec tant soit peu de précision la nationalité de l'artisan. Des ruines monumentales seraient peut-être un facteur plus puissant dans l'identification des races primitives. Pourtant, le style propre à ces monuments, les diverses formes de leur ornementation, en un mot, leur architecture particulière, auraient alors plus de valeur que le seul fait de leur existence; mais il est douteux que même ces détails puissent prétendre au titre de critérium infaillible de certitude ethnologique. De semblables travaux se rencontrent, sous une forme ou sous une autre, dans le monde entier; et les conclusions ethnographiques auxquelles ils ont jusqu'ici donné lieu sont d'importance inapréciable. Le Mexique a ses pyramides non moins que l'Egypte. L'honneur de nous avoir laissé des monuments historiques n'appartient pas exlusivement à la Grèce et à l'ancienne Rome; les américanistes connaissent bien les *Casas Grandes* des Pumas, les temples des Téotihuacans, les ruines de Mitla et les superbes structures de Copan, de Palenque, etc., au Mexique, aussi bien que les murailles cyclopéennes des constructions péruviennes. Un fait, ne pas encore assez apprécié, est que de semblables ruines monumentales se recontrent jusqu'au fond des îles les plus reculées de l'océan Pacifique.[1])

---

[1]) Par exemple, sur l'île de Pâques, qui se trouve à 2500 milles de l'Amérique du Sud, se trouvent de grandes plates-formes en grandes pierres de taille jointes ensemble sans être cimentées et dont les murs, du côté de la mer, ont

Digitized by Google

Quelle leçon nous ont enseignée ces monuments? Pris séparément, quelle nation de l'antiquité nous ont-ils permis d'identifier? Leurs inscriptions nous ont, sans doute, fourni de précieux renseignements; mais des inscriptions, comme telles, se rattachent à la philologie plutôt qu'à l'archéologie. Dénués d'inscriptions ou de tout style d'ornementation déjà connu de la science, ces restes architectureaux n'ont guère d'autre importance que d'attester la soif d'immortalité innée au cœur de l'homme. Ce ne sont que de muets témoins d'un passé dont ils ne peuvent révéler les secrets.

Mais, du moins, que penser des mounds? Ces tumuli ne sont-ils pas pas de caractère distinctement américain et ne peuvent-ils pas prétendre à une très grande importance ethnographique? Tout d'abord, l'Amérique n'est point le pays exclusif des mounds; on en trouve ailleurs et en grand nombre, ne serait-ce qu'en Chine et en Ecosse, par exemple[1]). En second lieu, ces monuments grossiers n'ont de valeur ethnique que celle qui revient de droit aux reliques archéologiques qu'ils recèlent souvent dans leur sein. L'idée d'une race spéciale de bâtisseurs de mounds, bien qu'encore vivace en certains quartiers, s'évanouira le jour où le public savant se convaincra, avec les

---

près de 30 pieds de hauteur et de 200 à 300 de longueur sur une trentaine de largeur. Quelques-unes des pierres taillées ont 6 pieds de long. Des images colossales gisent par terre près du piédestal qui les supportait. Une statue de 8 pieds de haut et du poids de 4 tonnes fut apportée en Angleterre, et se trouve maintenant au Musée britannique. Sur l'île de Tonga, il y a un curieux monument formé de deux blocs rectangulaires de 40 pieds de haut autour duquel une énorme plaque de pierre sert de piédestal à un immense bol de même matière Dans l'île Ponape, une des Carolines, il y a de grandes ruines, dont la principale représente une espèce d'enclos de 300 pieds de longueur et dont les murs sont composés de prismes basaltiques. On trouve des ruines de moindre importance sur les îles Ponape et Kusaie dans le même groupe. Dans les îles Larron et Voleur se dressent des colonnes de pierre hautes de 14 pieds, surmontées d'une pierre semi-globulaire de 6 pieds de diamètre. Dans les îles Senidoine se trouvent aussi des monuments gigantesques. (Condensé du *Dominion Illustrated*, 6 décembre 1890.)

[1]) „ Entre Kaigan et Yucho, on voit des anciens mounds en groupes sur la plaine ou isolés sur des éminences. Ces derniers ressemblent à des tours à signaux, tandis que les premiers suggèrent l'idée de tombes. Ils ont environ 30 pieds de haut, sont de forme circulaire ou ovale et leurs groupes semblent fortuits et sans idée préconçue." Mark Williams, *Smithsonian Report*, part. I, p. 907, 1885.)

Digitized by Google

premiers archéologues américains, que „les liens déjà découverts rattachant directement les Indiens aux peuples qui élevèrent ces monuments sont si nombreux et si solides que les deux prétendues races n'en font évidemment qu'une".[1])

J'ai groupé, dans un autre essai[2]), une telle série de faits des plus authentiques en faveur de cette thèse, que je n'ai personnellement pas l'ombre d'un doute qu'elle ne soit la seule vraie. Au fur et à mesure que les résultats des explorations dirigées par les spécialistes de Washington seront divulguées, je suis persuadé que, seuls, les esprits entichés de leurs idées préconçues pourront refuser de croire que, dans la plupart des cas, les mounds ont été élevés par les ancêtres immédiats des Indiens établis dans leur proximité lors de la découverte de leur pays. Or, comme ceux-ci appartiennent á des groupes ethnologiques différents, leurs travaux ne sauraient être invoqués comme faisant autorité en fait de classifications raciales.

Reste la mythologie. Sa place légitime dans l'estime de l'ethnographe ne peut être bien élevée; certains mythes sont, on le sait, d'une diffusion à peu prè universelle. Ensuite la théogonie même d'un peuple peut céder sous la pression latente exercée par des nations étrangères au moyen de migrations, de captivités ou de commiscégénation. J'ai observé moi même quelques cas où la mythologie d'un peuple a été en grande partie empruntée à une tribu hétérogène.

Mais remarquera le lecteur, quel peut être l'objet de ce qui précède à moins que ce ne soit de jeter le discrédit sur les différentes sciences mentionnées? Loin de moi pareille présomption. Chacune d'elles a certainement sa sphère d'utilité; il arrive fréquemment que la langue de quelque nation de l'antiquité nous est si complètement inconnue qu'on ne peut même hasarder la moindre supposition à son endroit, et alors l'archéologie est le seul moyen, tout imparfait qu'il soit, d'identifier une race. Il peut se faire aussi que l'apport de quelqu'une de ces sciences peut, par la quantité de ses éléments ou leur importance exceptionnelle,

---

[1]) *Work in Mound Exploration of the Bureau of Ethnology*, Washington p. 11, 1887.

[2]) *Notes archeological, industrial, commercial on the Western Dénés*, Toronto, 1894.

Digitized by Google

devenir, à défaut de tout autre témoignage, un véritable critérium de certitude ethnologique. Dans tous les cas, ces sciences jouissent d'une force corroborative qui n'est point à dédaigner. Mais je dois répéter qu'aucune d'elles, prise séparément, ne peut passer pour un guide infaillible quand il s'agit de différencier ou d'identifier les races humaines. A la philologie seule est réservé le privilège de remplir ce rôle avec avantage, et ceci s'entend naturellement des cas où, par ailleurs, tout document historique fait défaut.[1])

C'est là, je crois, un fait à peu près reconnu en ce qui regarde l'ethnologie américaine. Voici ce que dit le docteur Brinton des indigènes de l'Amérique: „Ces stocks nous offrent, sans aucun doute, la base la plus sûre de la classification ethnique des tribus américaines, la seule base, en réalité, qui possede quelque valeur. Les efforts tentés jusqui'ici en vue d'établir une classification basée sur les limites géographiques, les particularités politiques, les traits physiques des peuples, ou bien, sur la forme du crâne, ou relativement au degré de sauvagerie ou de civilisation, ont tous été sans résultats satisfaisants. O ne peut subdiviser la race qu'en prenant la linguistique pour guide. Une similarité d'idiome suppose généralement identité de descendance et uniformité d'avantages psychiques. Sans doute, l'histoire du monde nous révéle plus d'une mutation forcée de la langue d'un peuple; mais cette imposition a toujours été accompagnée d'une infiltration de sang correspondante".[2])

Par race, le docteur Brinton entend ici l'agrégat des aborigènes du nouveau monde. Par conséquent, la subdivision de race dont il parle équivaut à la classification primaire des Indiens en stocks distincts.

---

[1]) L'histoire rapportant quelques rares exceptions, cette dernière restriction est nécessaire. La plus importante de ces exceptions est celle de la nation juive, dont les membres perdirent leur idiome particulier lors de la captivité de Babylone. A leur retour au pays de leurs ancêtres, leur langue devint le syro-chaldaïque, et, après les conquêtes d' Alexandre, le grec devint le dialecte familier aux personnes instruites et généralement aux habitants des villes. D'un autre côté, le fait qu'on ne peut reconnaître les restes des dix tribus à leur langage ne milite point contre ma thèse, puisque je parle de nations comme telles et non de bandes d'individus qui ont fini par être absorbées par les peuples au milieu desquels elles se sont établies.

[2]) *The American Race*, p. 57.

Digitized by Google

Quant à la mutation du langage, elle peut s'effectuer de deux manières: premièrement par la violence, le droit de conquête et une législation coercitive, c'est le cas des Irlandais et des Polonais. Mais alors l'histoire relate généralement la raison de pareilles altérations linguistiques. Or, on doit se rappeler que ma thèse ne porte que sur les cas où tout document historique fait défaut. En second lieu, le dialecte national peut s'altérer de lui-même, se désagréger graduellement, insensiblement, par l'effet du temps, une croissance naturelle, un perfectionnement logique ou même ce que j'appellerai une sorte de persuasion morale exercée par le plus fort au détriment du plus faible.

Pas n'est besoin de beaucoup d'érudition pour s'apercevoir que ces mutations linguistiques sont elles-mêmes le meilleur des critériums ethnologiques. Prenons, par exemple, les soi-disan idiomes romans; on peut facilement reconnaître dans leurs parties componentes des traces indubitables des divers stocks dont l'amalgame est devenu ce que nous appelons aujourd'hui *les langues latines*. Cette tâche est même plus facile encore relativement à l'anglais, qui est la preuve la plus péremptoire du sang saxon et normand qui coule dans les veines de la nation britannique. Dans de tels mélanges, les formes linguistiques accidentelles et les mots de moindre importance peuvent disparaître; les racines des dialectes primitifs resteront et se feront aisément reconnaître.

La suprême importance de la philologie est donc évidente. Qu'on me permette de la démontrer plus clairement encore, s'il est possible, à l'aide d'un exemple tiré de mon pays d'adoption. Inutile de parler ici de la manière dont les ethnographes américains ont découvert l'identité raciale des Iroquois et des Chérokees. Ce n'est un secret pour personne, que dans ce cas comme dans tant d'autres, la linguistique a fourni la clef qui a permis de résoudre le problème. Que le bienveillant lecteur veuille bien se reposer maintenant des excursions théoriques dans lesquelles je me suis permis de l'entraîner; nous allons étudier ensemble, dans les fascicles suivants, une des races américaines les plus intéressantes, je veux dire la race dénée.

Digitized by Google

An unsere Leser in China, Indien und Ceylon.

Aus verschiedenen Gegenden Chinas, Indiens und Ceylons sind uns Anfragen zugegangen, wie in diesen Ländern die ethnographischen Untersuchungen anzustellen seien, und ob es sich überhaupt noch lohne, dort damit noch zu beginnen, da schon so viele Bücher über diese Gegenden geschrieben seien; es werde sicherlich notwendig sein, daß ein Spezialist genauere Anweisungen darüber gebe, welche Dinge da noch zu erforschen seien.

Diese Anschauungen sind, wenn auch erklärlich, so doch irrig. Aus den genannten Ländern sind die Litteraturen, besonders die älteren, bis zu einem gewissen Grade bekannt; zum teil, besonders in Indien, auch noch das Leben der höheren Klassen der Bevölkerung. Aber über das Leben der breiten Schichten des Volkes liegen nur vereinzelte, höchst lückenhafte Beobachtungen vor, nichts Systematisches und nirgendwo etwas Erschöpfendes. Wir setzen über diesen Gegenstand die Worte hierher, welche P. Dahlmann S. J. in der Zeitschrift „Laacher Stimmen" (Bd. 60. S. 539) bezüglich des chinesischen Volkslebens schrieb; sie haben fast die gleiche Geltung auch für Indien:

„Die wissenschaftliche Volkskunde erstrebt mehr als eine Summe lose aneinandergereihter Beobachtungen. Es muss die Erkenntnis des inneren Zusammenhanges der Erscheinungen hinzutreten. Die Einzelbeobachtungen müssen in beleuchtender Gegenüberstellung miteinander vergleichen werden, um die allgemeinen Gesetze zu gewinnen, welche die unantastbaren Grund-

A nos lecteurs en Chine, aux Indes et à Ceylan.

De différentes parties de la Chine, des Indes et de Ceylan on nous a adressé des demandes pour savoir de quelle manière il faudrait exécuter dans ces pays, les recherches ethnographiques, et s'il valait encore la peine de les entrependre après que tant de livres ont déjà été écrits sur ces pays; il serait, croit-on, certainement nécessaire qu'un spécialiste donnât à ce sujet des renseignements plus détaillés et indiquât les différentes choses qu'on pourrait encore y rechercher.

Ces appréciations, du reste faciles à comprendre, ne peuvent pourtant pas être déclarées exactes. De ces pays nommés plus haut l'on connaît jusqu' ici qu' à certain degré les littératures, surtout les anciennes. En partie, notamment aux Indes, l'on connaît aussi la vie des classes supérieures de la population. Mais quant à la vie du peuple dans le sens large de ce mot, on n'a que des observations isolées et bien incomplètes, rien de systématique ni rien de complet. A cet égard nous citons ici ce que le R. P. Dahlmann de la Cie de Jésus écrit dans la Revue „Laacher Stimmen" (tom., p. 539) en ce qui concerne la vie populaire chinoise; il serait presque le même à dire pour les Indes:

„Le ethnologie scientifique ne se contente pas de recueillir un total d'observations isolées. Il faut y ajouter l'intelligence de la connexion interne des phénomènes. Les observations partielles doivent être comparées l'une à l'autre dans une confrontation lumineuse, pour obtenir les lois générales qui forment les bases solides de la civilisation

Digitized by Google

lagen der in so bunter Mannichfaltigkeit wechselnden menschlichen Gesittung bilden. Von dieser Höhe wissenschaftlicher Forschung ist bis in die jüngste Zeit kein Zweig der Völkerkunde weiter entfernt gewesen als die chinesische Volkskunde. Erst die Arbeiten des holländischen Gelehrten De Groot (The Religious System of China, its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and social Institutions connected therewith. Voll. I.—III. Leyden 1892—1897) haben einen Umschwung angebahnt. Aber wenn ich den Namen de Groot nenne, so habe ich auch schon alles erschöpft, was an hervorragenden Untersuchungen zur Ergründung der chinesischen Volkspersönlichkeit seitdem geboten wurde. Die Arbeiten von Grey und Doolittle kommen ebensowenig in Betracht als die Unzahl der jüngeren Reisebriefe, die uns wohl die äußere Existenz des Volkes, den Boden, in dem es wurzelt, die Städte und Straßen, die es belebt, zu schildern verstehen, ohne jedoch in die Tiefen des Volkslebens hinabzusteigen, ganz im Gegensatz zu den alten Glaubensboten, die nicht bloß schildern, um zu unterhalten, sondern die als echte Volksforscher die Volksindividualität in ihrem innersten Wesen zu erfaßen und darzustellen suchen. Während hier die Darstellung ein Leben atmet, das dem Bilde auch nach zwei Jahrhunderten noch ein frisches und jugendliches Gesicht verleiht, verliert sich dort die Schilderung in flüchtige, zum Teil falsche Linien. Es fehlt das tiefere Eindringen in das Leben und Weben des Volkes, die Vertrautheit mit der ideellen Gestaltung des Volkstums in Familie und Gesellschaft."

In ganz ähnlicher Weise äußerten sich mündlich auch uns gegenüber andere bedeutende Kenner Indiens und Chinas, unter denen wir Dr. L. von

humaine si variée. Jusqu' à ces derniers temps aucune branche de l'ethnologie n'a été plus éloignée de cette hauteur scientifique que l' ethnographie chinoise. Ce ne sont que les travaux du savant hollandais De Groot (The Religious System of China, its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and social Institutions connected therewith. voll. i—iii. Leyde 1892—1897) qui ont ouvert le chemin a un changement de la situation. Mais, quand je prononce le nom de De Groot, j'ai déjà épuisé tout ce qui à cette époque a paru de recherches saillantes pour approfondir l'individualité du peuple chinois. Les travaux de Grey et Doolittle ne peuvent y être comptés, pas plus que cette foule de lettres de voyages modernes qui ne dépeignent que l'existence extérieure du peuple, le sol dans lequel il est enraciné, les villes et les rues qu'il remplit, mais sans jamais pénétrer jusqu'au fond de la vie du peuple. Les anciens missionnaires en ont agi tout autrement. Ils ne dépeignent pas pour amuser, mais ils tendent à saisir l'individualité du peuple dans ses particularités les plus intimes. Tandisqu'ici l'exposition est pleine d'une vie gardant encore après deux siècles, la même vigueur et la même fraîcheur de la jeunesse, là le tableau se perd en des lignes inconsistantes et en partie fausses. On ne pénètre pas dans les profondeurs de la vie et de l'activité du peuple, on ne s'est pas familiarisé avec la formation idéale de la nation dans la famille et dans la société."

De la même manière s'exprimèrent d'autres connaisseurs des Indes et de la Chine, parmi lesquels nous nommons M. le Dr. L. de Schröder, professeur du Sanscrit à l'Université de Vienne, M. le Dr. E. Kuhn, professeur du Sanscrit à l'Université de

Digitized by Google

Schröder, Professor des Sanskrit an der Universität Wien, Dr. E. Kuhn, Professor des Sanskrit an der Universität München und Bedründer der „Orientalischen Bibliographie", Professor Dr. Müller, Vorstand der chinesischen und indischen Abteilung des Museums für Völkerkunde in Berlin nennen.

Im Hinblick auf diese Thatsachen glauben wir auf die oben berührten Fragen die folgende Antwort geben zu können:

I. Arbeiten über die Litteratur, besonders über die klassische, wären nur dann, dem wissenschaftlichen Charakter des „Anthropos" entsprechend, für denselben zu verwerten, wenn sie mit vollständiger Beherrschung dessen gearbeitet wären, was auch andere Gelehrte schon darüber geschrieben haben, und über diese hinausgehend entweder zu weiteren neuen Resultaten oder wenigstens zu einer Zusammenfassung bisher zerstreuter Einzelheiten gelangten.

II. Im weitesten Umfang dagegen sind für den „Anthropos" erwünscht alle Mitteilungen über das Leben des jetzigen Volkes, wenn sie genau, gründlich und systematisch sind.

a. Zur Genauigkeit gehört u. a. auch die Lokalisation der Mitteilung, d. h. die genaue Bezeichnung des Ortes (Dorf, Stadt, Gegend, Stamm), für welche die betreffende Beobachtung Gültigkeit hat. Diese Lokalisation ist für die weiten Gebiete Indiens und Chinas ganz besonders eine absolute Notwendigkeit.

b) Die Gründlichkeit erfordert, daß man seine Mitteilungen nicht nach ein- oder zweimaliger flüchtiger Beobachtung, sondern erst nach wiederholter Untersuchung für definitiv erklärt. Sie erfordert weiter, daß man womöglich von der Oberfläche der rein äußeren Vorfälle und Handlungen in die Tiefe der Ursachen und Motive ein-

Munich et fondateur de la „Bibliographie Orientale", et M. le professeur Müller, directeur de la section chinoise-indienne du Musée Royal d'Ethnologie à Berlin.

En égard à ces faits nous croyons pouvoir répondre de la manière suivante aux questions citées ci-dessus.

I. Des travaux sur la littérature et spécialement sur la littérature classique, ne pourraient être publiés dans l'„Anthropos", étant donné son caractère scientifique, que dans le cas qu'ils prennent égard à tout ce que d'autres savants en ont écrit, et qu'ils soient aptes d'en obtenir de nouveaux résultats scientifiques, ou recueillir dans une totalité ce qui, jusqu' à maintenant était dispersé en plusieurs endroits.

II. Par contre l'„Anthropos" désire publier plus possible de renseignements sur la vie du peuple moderne, pourou qu'ils soient exactes, approfondis et systématiques.

a) L'exactitude exige entre autres, qu'on fasse la localisation des communications, c.-à.-d. qu'on désigne exactement l'endroit (village, ville, contrée, tribu), auquel l'observation communiquée se rapporte. Cette localisation est d'une nécessité absolue pour les régions si vastes des Indes et de la Chine.

b) Pour pouvoir faire des communications à fond, il est exigé que l'on ne les déclare comme définitives qu'après des recherches réiterées. Il est de même requis, qu'on ne s'arrête pas à l'extérieur ne pas restei des événements et des actions, mais qu'on essaie de pénétrer jusqu' à leurs causes internes

Digitized by Google

zudringen und auch über diese Gewißheit zu erlangen suche.

c. Der systematische Charakter einer Arbeit schließt es aus, daß dieselbe bloß aus einer lose zusammenhängenden Reihe gelegentlich gemachter Einzelbeobachtungen bestehe. Eine systematische Arbeit kommt zustande, wenn man von einem geeigneten Ausgangspunkte beginnend möglichst alle Punkte zu erforschen sich bestrebt, die zu dem in Frage stehenden Gegenstand Beziehungen haben können und das Erforschte dann in einer gewissen Ordnung zur Darstellung bringt.

Die natürlichste Ordnung, die auch am wenigsten Gefahr bietet, Zusammengehöriges auseinanderzureißen, ist die, ein Individuum von seinem Eintritt ins Leben durch alle Stadien desselben zu begleiten, und alle Sitten und Gebräuche und überhaupt alles Merkwürdige genau zu verzeichnen, was diese Entwickelung begleitet. Von dem Zeitpunkt an, wo dieses Individuum durch die Heirat eine Familie gründet, gibt sich dann Gelegenheit, das Familienleben mit seinem ganzen Inhalt zu schildern. Eine Erweiterung der Familie bildet das Volk. Hier wären zunächst die Bräuche festzustellen, welche das Leben des gesammten Volkes das Jahr hindurch und bei außerordentlichen Anlässen begleiten. Dann wäre das Augenmerk noch zu richten auf die einzelnen Stände, auf die höheren Klassen, die Beamten, Gelehrten, Künstler, (Dichter, Musiker, Maler, Schauspieler etc.), die verschiedenen Handwerker, die Bauern u. s. w.

Fast nirgendwo in China ist in der neueren Zeit das Volkstum in dieser systematischen und erschöpfenden Weise behandelt worden. Nur die Hauptstadt Peking hat in dem ausgezeichneten Werke von Dr. W. Grube, Professor des Chinesischen an der Uni-

et à leurs motifs et d'en obtenir une intelligence sûre.

c. Par le caractère systématique d'un travail il est exclu qu'il se compose seulement d'une suite peu cohérente d'observations faites ça et là par occasion. On obtient un travail systématique, si,en commençant par un point convenable, on cherche à examiner tous les points ayant possiblement quelque relation au sujet de la question, et puis si l'on met dans un certain ordre ce que l'on a trouvé.

L'ordre le plus naturel, offrant aussi le moins de péril de séparer des choses appartenant au même groupe, c'est encore toujours de suivre un individu dès son entrée dans la vie à travers tous les âges, et de noter les moeurs et les usages et en général tout ce qui est remarquable dans ce développement. Dès le moment que cet individu par son mariage établit une famille, il y aura l'occasion de décrire la vie de famille dans tous ses détails. Une ampliation de la famille c'est le peuple. Ici il faudrait d'abord constater les coutumes dont la vie du peuple entier est accompagnée à travers l'année et en occasion d'événements extraordinaires. Puis il faudrait examiner les différents états et professions, les classes supérieures, les fonctionnaires, les lettrés, les artisans (poètes, musiciens, peintres, acteurs etc.), les différents métiers, les paysans etc.

Presque nulle part en Chine on a examiné la vie du peuple de cette manière systéma tique et épuisée. Seulement la capitale de Péking a été traitée ethnographiquement d'une manière vraiment modèle dans l'excellent ouvrage de M le Dr. Guill.

Digitized by Google

versität Berlin. „Zur Pekinger Volkskunde" (Veröffentlichungen aus dem königlichen Museum für Völkerkunde in Berlin. Bd. VII, 1.—4. Heft, Leipzig, Spemann, 1901) eine Behandlung gefunden, die als vorbildlich hingestellt werden kann. Wir denken in einem der nächsten Hefte ein Referat dieses Werkes bringen zu können. Teilweise gehören hierhin auch die ausgezeichneten Monographien der „Variétés Sinologiques", mit welchen die P. P. Jesuiten von Zikawei die rühmlichen Traditionen ihrer Gesellschaft in China wieder neu erstehen lassen. Von Herrn P. Konrad von Bodman S. J. in Schanghai werden wir in dankenswerter Weise aufmerksam gemacht auf P. Leo Wieger's „Rudiments de parler chinois", deren 4. Band „morale et usages chinois" enthält, auf der einen Seite den chinesischen Text, auf der anderen gegenüber die französische Uebersetzung. „Es sind von Chinesen selbst verfaßte Abhandlungen, wahre Photographien des Sitten- und Volkslebens der nördlichen Provinzen Altchinas". Diese Methode, auch intelligente Eingeborne selbst zu Aufzeichnungen zu veranlassen, verdient, nicht bloß für China und Indien, sondern auch für alle übrigen Länder aufs wärmste empfohlen zu werden. (Sie wird in ausgezeichneter Weise in dem im 1. Hefte des „Anthropos" beginnenden Aufsatz „The religious rites of the Dyaks of Sarawak" durch den Apostol. Präfekten von British Borneo, Very Rev. E. Dunn, in Anwendung gebracht.) Es wird dabei wohl nötig sein, ihnen eine gewisse Schulung angedeihen zu lassen, damit sie alles mit möglichster Vollständigkeit und auch in einer gewissen Ordnung niederschreiben. Im Übrigen aber sollte man sie vollständig sich selbst überlassen; je natürlicher und unbefangener sie bleiben, desto besser ist es, und eine spä-

Grube, professeur de chinois à l'Université de Berlin, „Zur Pekinger Volkskunde" (Contributions à l'ethnographie de Peking, Leipzig, Spemann 1901). Nous espérons être en état de publier, dans un des suivants fascicles, un rapport sur cet ouvrage. Il faut en outre compter ici en partie les excellentes monographies des „Variétés Sinologiques" dans lesquelles les RR. PP. Jésuites de Zikawei font renaître les glorieuses traditions de leurs prédécesseurs. Le R. P. Konrad de Bodman de la Cie de Jésus (Changhai) a bien voulu nous signaler l'ouvrage de P. Leo Wieger „Rudiments de parler chinois," dont le volume IV. contient „morale et usages chinois", le texte chinois d'une part et à l'opposée la traduction française. „Ce sont des traités composés par des Chinois mêmes; de vraies photographies de la vie morale et populaire des provinces septentrionales de la Chine." Cette méthode, engager aussi d'intelligents indigènes à faire des notes, mérite d'être recommandée chaudement non seulement pour la Chine et pour l'Inde mais aussi pour tous les autres pays. (Elle a été excellement employée par le Préfet Apostolique de British Borneo, le Très R. P. E. Dunn, dans l'article „Religious rites of the Dyaks of Sarawak" qui a commencé à paraître dans le fasec. I. de l'„Anthropos".) Il sera bien nécessaire de les instruire un peu afin qu'ils notent tout d'une certaine manière systématique et épuisée. Mais du reste on devrait les abandonner complètement à eux-mêmes; d'autant plus ils restent naturels et ingénus, tant il sera mieux. Au cas ou il serait nécessaire de faire un retouchement le missionnaire devrait corriger uniquement les défauts de style, mais nullement s'occuper du contenu.

Digitized by Google

tere Überarbeitung vonseiten des Missionars sollte sich nur auf Unebenheiten der Form, in keiner Weise aber auf den Inhalt beziehen.

Was Indien anbetrifft, so haben wir die Ehre, eine der ersten Autoritäten für die Volks- und Sprachen-Kunde des modernen Indiens, Herrn Dr. G. A. Grierson, den Chef des offiziellen „Linguistic Survey of India" zu den Mitarbeitern unserer Zeitschrift zählen zu können. Wenn also unsere Missionar-Mitarbeiter über die Bibliographie einer bestimmten Gegend oder einer bestimmten Materie Auskünfte zu haben wünschen, so werden wir ihnen mit Hilfe desselben die beste Antwort zugehen lassen können. In nächster Zeit wird auch der erste Band einer „Indo-Aryan Bibliography" von Prof. Dr. E. Kuhn und Prof. Dr. L. Scherman (die aber auch die nicht-arischen Völker Indiens berücksichtigen wird) erscheinen, aber erst in einigen Jahren vollendet sein; dieselbe wird alle Veröffentlichungen umfassen, die jemals über Indien in irgend einer Beziehung erschienen sind. Indes wir wiederholen es: es ist nicht notwendig, erst auf diese Hilfsmittel zu warten. Einer der Herausgeber der genannten Bibliographie selbst, Prof. Dr. E. Kuhn, stimmte vollinhaltlich dem zu, als ich ihm sagte, daß ich den Missionaren antworten möchte: Für die Kunde des modernen Volkslebens von Indien ist bis jetzt noch so wenig Systematisches gearbeitet worden, daß es sich noch überall lohnt, mit der Forschung zu beginnen, und daß man an jedem beliebigen Punkte beginnen kann.

Der größeren Gründlichkeit halber wäre hier nun eine Arbeitsteilung besonders förderlich. Es wäre vortrefflich wenn mehrere Missionare eines

Quant à l'Inde, nous avons l'honneur de compter parmi les collaborateurs de notre Revue une des premières autorités pour l'ethnographie et la linguistique de l'Inde moderne, Mr. le Dr. G. A. Grierson, chef du „Linguistic Survey of India". Donc si nos collaborateurs-missionnaires désirent avoir des renseignements particuliers de la bibliographie d'une contrée ou d'une matière déterminée, nous pourrons, par son intermédiaire leur procurer les meilleures réponses. Prochainement paraîtra aussi le tome I. d'une „Indo-Aryan Bibliography" par M. M. les professeurs Dr. E. Kuhn et Dr. L. Scherman (qui aura considération aussi des populations non-aryennes de l'Inde). Cette bibliographie embrassera tout ce qui a jamais été publié sur l'Inde dans une direction quelconque; mais elle ne sera complète qu'après quelques années. Cependant nous le répétons: il n'est pas nécessaire d'attendre ces ressources. L'un des deux éditeurs de la bibliographie citée ci-dessus, le professeur Dr. E. Kuhn même, a approuvé, dans toute son étendue, la réponse que je voulais donner aux demandes des missionnaires, et que je lui ai proposée: Quant à la connaissance de la vie populaire moderne de l'Inde on a travaillé jusqu' alors si peu systématiquement que partout encore on peut commencer les recherches à un point quelconque et toujours avec toutes chances de succès.

Mais pour obtenir mieux des travaux approfondis, il faudrait justement ici faire une répartition du travail. Il serait bon que plusieurs missionnaires

Digitized by Google

Bistums oder eines Vikariates oder eines Einzeldistriktes sich vereinigten und die verschiedenen Partien unter sich aufteilten, sodaß der eine z. B. die Hochzeits-Gebräuche, der andere die Gebräuche bei der Geburt u. s. w., wieder ein anderer die verschiedenen Handwerke, ein anderer den Ackerbau, ein anderer die Musik u. s. w. u. s. w. übernähme, und alle wetteifernd sich bemühten, eine möglichst vollständige ethnographische Darstellung ihres Gebietes zu geben. Es braucht wohl nicht hervorgehoben zu werden, welch überaus großen Wert eine solche Arbeit auch in pastoreller Hinsicht, besonders für die neu ankommenden Missionare hätte.

Der Wert solcher Darstellungen könnte noch erhöht werden, wenn man bei den einzelnen Sitten und Gebräuchen auch das zur Vergleichung heranzöge, was die alten Missionare des 16., 17. und 18. Jahrhunderts darüber geschrieben. Mit Recht schreibt wiederum P Dahlmann S. J. (a. a. O.) über dieselben: „Die eigentlichen Beiträge zur chinesischen Volkskunde begannen in den Missionsberichten des 16. Jahrhunderts, als der entscheidende Versuch unternommen wurde, engere Fühlung mit dem Volksleben zu gewinnen. Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, daß durch alle Berichte der älteren Epoche eine ausgesprochen ethnographische Tendenz geht, ein Bestreben, den Leser mit den Sitten und Bräuchen des so eigenartigen Volkes bekannt zu machen. Wir besitzen in ihnen ein wahres Archiv ethnographischer Urkunden, Mitteilungen, in denen sich ein Scharfblick der Beobachtung und eine Sicherheit der Charakteristik kundgibt, wie wir sie in den meisten jüngeren Aufzeichnungen vergebens suchen. Man fühlt es, daß die Männer, welche jene inhaltvollen Berichte niederschrieben, aus dem reichen Schatz unmittelbarer Beobachtung schöpften. Aus jeder Zeile leuchtet

d'un diocèse ou d'un vicariat ou d'une contrée spéciale veuillent se réunir pour répartir entre eux les différentes parties des recherches. Ainsi p. e. l'un se donnerait à l'étude des coutumes du mariage, l'autre aux coutumes jointes à la naissance; celui-ci étudierait les différents métiers, celui-là l'agriculture, un troisième la musique etc. etc. et en somme, tous rivaliseraient entre eux pour contribuer à la création d'une ethnographie de leur district si complète que possible. Il ne sera pas nécessaire d'attirer l'attention à l'utilité d'un tel compte-rendu quant aux intérêts pastorels, surtout pour les missionnaires nouvellement arrivés.

On pourrait encore augmenter le mérite d'une telle exposition en citant à côté des différents usages et coutumes tout ce que les anciens missionnaires des 16., 17., et 18. siècles en ont écrit. C'est avec beaucoup de raison que le R. P. Dahlmann (v. l. c.) écrit sur ces anciens écrivains: „Les vraies contributions à l'ethnographie chinoise commencèrent dans les relations des missionnaires du 16. siècle, lorsqu'ils entreprirent la tâche décisive d'entrer en relations intimes avec la vie du peuple. C'est un fait très remarquable que tous les rapports de l'époque ancienne sont empreints d'une tendance ouvertement ethnographique; d'une tendance à faire connaître au lecteur les usages et coutumes de ce peuple singulier. Nous y possédons des vraies archives de documents ethnographiques, de communications dans lesquelles il se prononce une subtilité de l'observation, une sûreté de la caractéristique qu'on cherche en vain dans la plupart des rapports modernes. Il se fait sentir que les hommes qui ont écrit ces rapports substantiels, prenaient du riche trésor d'observation immédiate. La familiarité avec les pensées et les sentiments du peuple se fait voir à

Digitized by Google

die Vertrautheit mit dem Denken und Empfinden des Volkes hervor, während das, was uns in den neueren Reiseberichten geboten wird, nicht selten ein sehr subjektives Gemälde aller möglichen Gegenstände und Reiseeindrücke ist". Es ist kein Zweifel, daß die Vertrautheit mit diesen älteren Berichten sowohl die Aufmerksamkeit für viele Dinge schärfen als auch noch mehr zu ihrer Feststellung anregen wird.

Eine dritte Steigerung des Werkes endlich würde sich ergeben durch Heranziehung der Parallelen, die sich auch in der älteren Litteratur finden. Dazu wäre natürlich eine gute Kenntnis derselben notwendig, um uns nicht selbst auf falsche Fährten zu geraten und andere darauf zu leiten.

Aber auch ohne diese beiden letztgenannten Erweiterungen bleiben alle gründlichen und systematischen Darstellungen aus dem Volksleben in Indien und China höchst verdienstlich, und wir werden uns freuen, recht viele derselben im „Anthropos" veröffentlichen zu können.

Nun muß aber auch noch darauf hingewiesen werden, daß schon in manchen Teilen Indiens, besonders aber im Süden und Südwesten Chinas Volksstämme sitzen, die von der übrigen Bevölkerung des Landes durchaus abweichen. Alles was uns über sie bekannt geworden, ist höchst dürftig und problematisch, und viele dieser Stämme übertreffen an Unbekanntsein der Sprache, der Sitten und Gebräuche selbst die entlegensten Völker Amerikas, Afrikas oder Oceaniens. Wir bitten die Missionare, die inmitten oder in der Nähe dieser Völker wirken, dringend, die Sprache, die Sitten und Gebräuche dieser Völker zu untersuchen und in Berichten festzuhalten, ehe deren Eigentümlichkeiten in dem Andrang der großen Masse der sie umgebenden Bevölkerung zugrunde gehen.

chaque ligne, tandis que souvent ce qu'on nous offre dans les récits de voyage modernes est une peinture bien subjective d' objets et d'impressions de toute sorte." Il n'y a pas de doute que la familiarité avec ces récits anciens voudrait non seulement rendre plus vive l'attention à beaucoup de choses, mais aussi engager encore de plus à les constater.

Dans une troisième manière on pourrait augmenter le mérite des ces travaux en citant les parallèles qui se trouvent aussi dans l'ancienne littérature classique. On comprend qu' alors il faudrait la connaître assez bien pour ne pas s'égarer soi-même et égarer les autres.

Cependant, même sans élargir les travaux dans ces deux manières, toutes les expositions approfondies et systématiques de la vie du peuple de l'Inde et de la Chine sont extrêmement méritoires et nous nous réjouirons de pouvoir en publier dans l'„Anthropos" autant que possible.

Mais il faut aussi attirer l'attention sur ce point, c'est qu'en maintes contrées de l'Inde, et encore plus, au sud et au sud-ouest de la Chine, il y a des tribus tout à fait différentes de la grande masse de la population du pays. Tout ce que nous en connaissons n'est qu' extrêmement superficiel et problématique, et beaucoup de ces tribus surpassent, quant à notre ignorance de leurs langues, leurs usages et coutumes, même les peuples les plus éloignés de l'Amérique, de l'Afrique ou de l'Océanie. Nous prions instamment les missionnaires qui se trouvent parmi ces peuples ou dans leur voisinage d'en examiner la langue, les usages et les coutumes et d'en faire des rapports, avant que leur individualité soit complètement anéantie par l'envahissement de la grande masse de l'autre population les environnant.

Digitized by Google

Die moderne Ethnologie.

Von P. W. Schmidt S. V. D.

Es ist schon fast ein stehender Gebrauch geworden, daß eine neue Zeitschrift bei ihrem Eintritt in die Öffentlichkeit ihren Standpunkt und die besondere Richtung, die sie verfolgen will, in einer Art programmatischer Erklärung darlege.

Wir hatten eigentlich vor, uns diesem Gebrauch nicht zu fügen. Denn so unendlich viel der praktischen Einzelarbeit hat gerade die Ethnologie noch zu bewältigen, daß es am besten scheinen möchte, sich in diese förmlich hineinzustürzen. Aber es ist doch ebenfalls wahr, daß gerade bei der Ethnologie auch die Grundbegriffe und die Grundprinzipien noch immer nicht vollständig klargestellt sind. Eine Aussprache darüber, wenn sie intensiv und umfassend genug ist, wird also mehr als ein bloßes Pronunciamento sein, sie wird vielmehr zur Klärung dieser Frage und damit auch zur positiven Förderung der Wissenschaft beitragen können.

Anderweitige Erwägungen legten uns geradezu eine Verpflichtung zu einer solchen allgemeinen Aussprache auf.

Wir haben insbesondere unseren Missionar-Mitarbeitern versprochen, daß der „Anthropos" zusammenfassende Übersichten über den Stand der Forschung auf den einzelnen Gebieten bringen werde. Dieses Versprechen bezieht sich nicht blos auf die verschiedenen Gebiete der sogen. Einzelforschung, sondern es verpflichtet nicht minder, auch zu orientieren über die Grund- und Prinzipienfragen, wie weit hier die wissenschaftliche Erkenntnis gediehen, was allgemein angenommen ist, was verworfen wird, und was noch in Frage steht. Da nun unsere Aussprache nicht den Charakter eines idealistischen Monologs tragen wird, sondern die sämtlichen bis jetzt über diese Fragen zu Tage getretenen Meinungen einer kritischen Durchsicht unterziehen soll, so wird sie damit auch das gegebene Versprechen bezüglich dieser wichtigen Fragen erfüllen.

Und daß nun in der Tat diese Fragen von großer Wichtigkeit, und daß sie auch nicht von blos theoretischer Bedeutung sind, das möchten wir zuerst noch sehr nachdrücklich hervorgehoben haben. Unrichtige Anschauungen in diesen Grundfragen, und selbst auch noch Unklarheiten und Unsicherheiten, können bei der Einzelarbeit die schädlichsten Folgen nach sich ziehen. Nehmen wir z. B. die Fragen nach dem Umfang und den Methoden der Ethnologie. Wenn der Begriff der Ethnologie zu eng gefaßt wird,

Digitized by Google

L'Ethnologie moderne.

Par le R. P. G. Schmidt, S. V. D.

Il est presque d'usage qu'une nouvelle revue, en se présentant au grand public, expose dans une espèce de programme, le point de vue au quel elle se met et la direction particulière qu'elle se propose de suivre.

Nous avions l'intention de ne pas nous en tenir à cet usage. Car l'ethnologie ayant actuellement besoin de tant d'études particulières et pratiques, il pouvait paraître mieux de se précipiter, pour ainsi dire, tout de suite sur celles-ci. Mais il est cependant vrai, que surtout dans l'ethnologie même les notions et les principes fondamentaux ne sont pas encore perfaitement éclaircis. Une discussion intense et complète de ces questions ne pourra donc être regardée simplement comme un pronunciamento. mais elle contribuera à l'éclaircissement de ces questions et par cela même à l'avancement positif de la science.

D'autres considérations nous imposèrent même le devoir d'une telle étude générale.

Nous avons promis particulièrement à nos collaborateurs-missionnaires que la revue „Anthropos" contiendrait des aperçus généraux embrassant l'état actuel des recherches dans les différents domaines de la science. Cette promesse n'a pas seulement rapport aux différents domaines des études particulières, mais elle engage non moins à orienter aussi sur les questions de fond et de principe, à montrer, combien les connaissances scientifiques se sont développées sur ce terrain; à indiquer ce qui est accepté par tous, ce qui est réprouvé, et ce qui est encore douteux. Comme notre étude n'aura pas la forme d'un monologue idéaliste, mais doit discuter toutes les opinions émises jusqu' à présent sur ces questions, elle remplira ainsi la promesse faite concernant ce point important.

Tout d'abord nous voudrions insister sur la très grande importance non seulement théorique, mais encore pratique de ces questions. Des opinions fausses, même des opinions obscures et incertaines sur ces questions fondamentales peuvent avoir des suites fatales même dans les études particulières. Prenons par exemple les questions concernant l'étendue et la méthode de l'ethnologie. Si l'ethnologie est prise dans un sens trop étroit, beaucoup de matières ne seront point du tout traitées; ou, si elles sont incorporées dans le domaine d'autres sciences, elles seront traitées par celles-ci d'après une méthode qui ne répond pas à

Digitized by Google

so bleiben notwendigerweise eine Anzahl von Materien entweder ganz brach liegen; oder, wenn sie auch von anderen Wissenschaften in deren Gebiet aufgenommen sind, so werden sie von diesen nach einer Methode behandelt, die ihrer Natur nicht gerecht wird. In jedem Fall gehen all die Aufschlüsse, die aus denselben bei einer richtigen Behandlung gewonnen werden könnten, der Ethnologie verloren, und es könnte oft genug der Fall eintreten, daß dieselbe wichtige Fragen nicht lösen könnte, weil sie eben der Aufklärungen entbehren müßte, die ihr sonst aus den verloren gegangenen Gebieten zugeflossen wären. Im andern Falle, wenn der Umfang der Ethnologie zu weit gefaßt wird, so wird sie eine Anzahl Materien mit sich herumschleppen, denen sie mit der ihr eigentümlichen Methode nicht beikommen kann, und die deshalb nur hinderlicher Ballast für sie sein werden. Die Streitigkeiten ferner mit den Vertretern der andern Wissenschaften, die aus diesen Usurpationen fremden Gebietes notwendig hervorgehen, werden auch nicht dazu beitragen, die Sympathien für die Ethnologie zu vermehren.

So kann es also sogar von direkt praktischer Bedeutung sein, auch in diesen allgemeinen Fragen zu möglichster Klarheit zu gelangen.

I. Wesen, Umfang und Einteilung der Ethnologie.

So sehr auch die Ethnologie jetzt den Charakter einer eigentlichen Wissenschaft erworben hat, so ist es doch noch immer nicht gelungen, in einer alle Ansprüche befriedigenden Weise Wesen und Umfang dieser neuen Wissenschaft zu bestimmen. Seit Jahrzehnten erscheint kein bedeutendes Werk über allgemeine Ethnologie, welches nicht eine solche Bestimmung versucht hätte; aber fast jedes fördert auch eine neue Definition zutage. Der internationale Kongreß der ethnographischen Gesellschaften 1878 zu Paris beschäftigte sich mit dieser Frage, aber eine Einigung kam nicht zustande. Zwar erreichte der 1889 gleichfalls zu Paris gehaltene Kongreß scheinbar dieses Ziel; aber eben doch nur scheinbar, denn die Uneinigkeit ist auch jetzt noch nicht verschwunden.

Man hat zur Erklärung dieser merkwürdigen und jedenfalls nicht sehr erfreulichen Tatsache auf die Geschichte anderer Wissenschaften hingewiesen, die ebenfalls in ihren ersten Stadien mit solchen Schwierigkeiten zu kämpfen hatten.

Es scheint uns, daß dieser Hinweis nicht ausreicht. Nicht ein Vergleich mit anderen Wissenschaften, sondern die ganz besonderen Umstände, unter denen die Ethnologie ins Leben trat, bieten die Erklärung dafür, daß über ihr Wesen und den Umfang ihres Gebietes so lange Unklarheit bestehen konnte. Die meisten

Digitized by Google

leur nature. En tout cas, tous les éclaircissements qui pourraient être obtenus par un traitement exact, seront perdus pour l'ethnologie, et bien souvent elle ne pourrait pas résoudre des questions importantes, parce qu'elle devrait être privée des éclaircissements qu'elle aurait pu puiser autrement dans les domaines perdus à présent. Par contre, si l'étendue de l'ethnologie est prise dans un sens trop large, elle traînera avec elle bon nombre de matières, dont elle ne peut pas s'occuper à cause de sa méthode particulière, et qui par suite ne seront pour elle qu'un fardeau embarrassant. De plus, les discussions avec les représentants des autres sciences, qui naîtront nécessairement de ces usurpations de domaines étrangers, ne contribueront pas à augmenter les sympathies pour l'ethnologie.

Il peut donc être même d'une importance directement pratique d'arriver à la plus grande clarté aussi dans ces questions générales.

I. Nature, étendue et division de l'ethnologie.

Quoique l'ethnologie ait déjà acquis le caractère d'une science dans le sens propre du mot, on n'a cependant pas encore réussi à fixer la nature et l'étendue de cette nouvelle science de manière à contenter toutes les exigences. Depuis quelques dizaines d'années il n'a paru aucun ouvrage important sur l'ethnologie générale qui n'ait essayé une telle fixation; mais presque chacun d'eux débute aussi avec une définition nouvelle. Le congrès international des Sociétés ethnographiques, qui a en lieu à Paris en 1878, s'occupa de cette question, mais on n'y réussit point à se mettre d'accord. Le second congrès, tenu également à Paris en 1889, atteint ce but, mais en apparence seulement, car encore à présent les dissentiments ne sont pas disparus.

Pour l'explication de ce fait curieux et dans tous les cas peu consolant, on s'est rapporté à l'histoire d'autres sciences qui avaient à se débattre avec de sémblables difficultés pendant les premières phases de leur développement.

Cette comparaison ne nous semble pas suffisante. Car, non p s une comparaison avec d'autres sciences, mais les circonstances toutes particulières, sous lesquelles l'ethnologie entra dans la vie, nous expliquent, pourquoi il pouvait y avoir si longtemps un manque de clarté sur la nature et l'étendue de son domaine. La plupart des auteurs n'ont fait qu'effleurer les vraies causes de l'obscurité; nous, au contraire, nous attachons une importance toute particulière à leur fixation. On peut éliminer un mal alors seulement, quand on connaît exactement ses causes; l'obscurité continue à exister en grande partie, parce que l'on ne se donne pas assez de peine pour en déterminer les causes.

Digitized by Google

Autoren sind über diese eigentlichen Ursachen der Dunkelheit schnell hinweggegangen; wir dagegen legen auf die Feststellung derselben ganz besonderes Gewicht. Man kann ein Übel nur dann beseitigen, wenn man seine Ursachen genau kennt; zum guten Teil deshalb besteht die Unklarheit noch fort, weil man sich nicht genügend Mühe gab, die Ursachen derselben festzustellen.

Das ist es auch insbesondere, was wir mehr oder weniger an den beiden neueren Arbeiten auszusetzen haben, welche sich ex professo mit dieser Frage beschäftigen.

In einem Aufsatze „Völkerkunde, Volkskunde und Philologie“ [1]) illustriert M. Winternitz die „Unklarheit und Uneinigkeit in Bezug auf den Gebrauch der Termini „Anthropologie“, „Ethnologie“, „Völkerkunde“, „Volkskunde“ usw. aus den bekanntesten Handbüchern und aus den hervorragendsten Vertretern dieser Wissenschaften.“ Er führt uns darin vor die Ansichten von Theod. Waitz (1859), G. Gerland (1875), Oskar Peschel (1875), Fr. Müller (1879), Edward B. Tylor (1881 und 1883), A. H. Keane (1896) mit Paul Broca und R. G. Latham, Adolf Bastian (1884), H. Steinthal (1864), Friedrich Ratzel (1894), Johannes Ranke (1887), Heinrich Schurtz (1893), Emil Schmidt (1897), J. Deniker (1900), S. R. Steinmetz (1894), Th. Achelis (1896), M. Lazarus und H. Steinthal (1860), W. Wundt (1900), Karl Weinhold (1890), D. G. Brinton (1893). Diese reiche Zusammenstellung ist gewiß ebenso dankenswert, wie auch die lichtvolle Erörterung, die sich daran schließt. Sie leidet aber an dem doppelten Mangel, daß erstens die nicht-deutsche, insbesondere die gerade für diese Frage hochbedeutsame französische Forschung nicht genügend zum Wort kommt, und zweitens, daß eine Darstellung des eigentlichen geschichtlichen Verlaufes der Entwickelung der einzelnen Begriffe nicht versucht ist.

Vollständigkeit in der Anführung der verschiedenen Ansichten wird auch an der anderen Arbeit „L'ethnographie et l'expansion civilisatrice“ [2]) von M. Th. Gollier vermißt, die hiebei gerade entgegengesetzt die neuere und besonders die deutsche Forschung zu kurz kommen läßt; beide Arbeiten können sich also jetzt nach dieser Rücksicht hin ziemlich ergänzen. Dagegen ist sie in Bezug auf die Darstellung der historischen Entwickelung der Winternitz'schen Arbeit entschieden überlegen. Gollier hat den Gedanken richtig erfaßt, daß man, um zu einer richtigen Begriffsbestimmung

---

[1]) „Globus“, Bd. LXXVIII, S. 845 ff.

[2]) Der Zusatz „et l'expansion civilisatrice“ könnte im Titel ganz gut wegbleiben; denn die Arbeit ist ganz und gar nichts anderes, als eine theoretisch-wissenschaftliche Auseinandersetzung über Wesen und Umfang der Ethnographie. Der Zusatz erklärt sich indes dadurch, daß die Arbeit in den Rapports des „Congrès international d'Expansion économique mondiale, Mons 1905, Section V: Expansion civilisatrice vers les pays neufs“ erschienen ist und darauf auch kurz Bezug nimmt.

Digitized by Google

C'est surtout cela que nous reprochons plus ou moins aux deux ouvrages récents, qui s'occupent de cette question ex professo.

Dans un article „Völkerkunde, Volkskunde und Philologie", paru dans le „Globus", (volume LXXVIII, page 345 et suiv.), M. Winternitz nous montre le manque de clarté et la désunion relativement à l'emploi des termes „anthropologie", „ethnologie", „Völkerkunde", „Volkskunde" etc., dans les manuels les plus connus et par les représentants les plus illustres de ces sciences. Il nous présente les opinions de Théodor Waitz (1859), G. Gerland (1875), Oskar Peschel (1875), F. Müller (1879), Edward B. Tylor (1881 et 1883), A. H. Keane (1896) avec Paul Broca et R. G. Latham, Adolphe Bastian (1884), H. Steinthal (1864), Frédéric Ratzel (1894), Johannes Ranke (1887), Henri Schurtz (1893), Emile Schmidt (1897), J. Deuiker (1900), S. R. Steinmetz (1894), Th. Achelis (1896), M. Lazarus et H. Steinthal (1860), W. Wundt (1900), Charles Weinhold (1890) et D. G. Brinton (1893).

Il faut certainement remercier l'auteur de cette riche collection et de même de la lumineuse discussion, dont elle est suivie. Mais il faut regretter l'absence de deux points importants: premièrement, que les recherches non-allemandes et surtout les françaises, particulièrement importantes pour cette question, ne sont pas assez représentées; deuxèiment, qu'on n'y voit pas même l'essai de tracer la marche historique de l'évolution des différents termes.

Le second ouvrage, „L'ethnographie et l'expansion civilisatrice[1]) par M. Th. Gollier, est de même incomplet quant à la citation des différentes opinions; mais, contrairement ou premier, il laisse bien à desirer par rapport aux auteurs allemands. Les deux ouvrages pourront donc à présent se compléter l'un l'autre. Par contre le livre de Gollier est supérieur à l'ouvrage de Winternitz, au point de vue du raisonnement historique. Gollier a très bien compris que, pour arriver à une définition exacte de l'ethnologie, il ne faut pas se contenter des points de vue purement idéalistes

[1]) Les mots „et l'expansion civilisatrice" pourraient être rayés du titre, car l'étude n'est autre chose qu'un exposé théorique et scientifique sur la nature et l'étendue de l'éthnographie. Ces mots s'expliquent cependant par cela même que l'étude a paru dans les „Rapports du Congrès international d'Expansion économique mondiale. Mons 1905, Section V. Expansion civilisatrice vers les pays neufs" et s'y rapporte aussi par quelques mots.

Digitized by Google

der Ethnologie zu gelangen, nicht mit den rein idealistischen oder deutlicher gesagt, aprioristischen Gesichtspunkten sich begnügen dürfe, sondern daß man auch die concrete geschichtliche Entstehung und Entwickelung der Ethnologie zu Rate ziehen müsse. Dieser Erkenntnis folgend entwirft er dann zuerst ein Bild dieser Geschichte. Er irrt aber, wenn er glaubt, daß er zuerst diesen Gedanken gehabt und durchgeführt habe.[1]) Er, sowohl wie Winternitz haben vollständig die Arbeit eines der bedeutendsten Ethnologen übersehen, welche eine vollständige Geschichte der Ethnologie gibt und speciell auch den Bedeutungswandlungen der beiden Worte „Ethnologie" und „Anthropologie" nachgeht: es ist A. Bastians „Die Vorgeschichte der Ethnologie" (Berlin 1881). Dem deutschen Autor ist diese Uebergehung des Altmeisters der deutschen Ethnologie natürlich schwerer anzurechnen; er würde in demselben eine Menge sowohl wichtiger Einzelangaben als auch weitschauender, fruchtbarer Gedanken gefunden haben, die zur Vervollständigung und Förderung seiner Arbeit gewiß nicht überflüssig gewesen wären.[2]) Für Gollier bedeutet die Uebergehung der Arbeit Bastians das gleiche lucrum cessans; außerdem aber würde die Kenntnis derselben ihn jedenfalls veranlaßt haben, die vierte und letzte Periode der Geschichte der Ethnologie zutreffender dargestellt zu haben, als das jetzt bei ihm der Fall ist.

---

[1]) A. a. O., S. 3.

[2]) Es ist überaus zu bedauern, daß die abstruse Schreibweise der letzten Jahre Bastians eine weitgreifende Antipathie gegen die Lesung, wie es scheint selbst seiner früheren Werke erweckt hat, sodaß nun zwar viel von "Elementargedanken" und „Völkergedanken" geredet wird, aber nur wenige sich die Mühe nehmen, an der Quelle diese und andere grundlegenden und triebkräftigen Termini zu studieren, mit denen Bastian trotz allem besonders die innere Entwickelung der modernen Ethnologie aufs Nachhaltigste beeinflußt hat. Wir haben nicht zu viel Philosophen — denn das war Bastian trotz all dem Schlimmen, das er der (Individual-) Philosophie nachgesagt hat, in hohem Grade — unter den Ethnologen, als daß man ihn schon so bald nach seinem Tode vernachlässigen dürfte. Nur könnte es meines Erachtens nicht, wie R. Lasch einmal irgendwo vorgeschlagen hat, die Aufgabe einer jüngeren Kraft sein, das ganze Gedankensystem Bastians in einer durchsichtigeren Form zusammenzustellen. Denn einmal ist die Polyhistorie Bastians so umfassend, und bei seiner nachlässigen Citationsweise die Möglichkeit einer Kontrolle der einzelnen Angaben so erschwert, daß schon ein sehr umfangreiches positives Wissen dazu gehört, um die Voraussetzungen und Grundlagen dieses Sytems darzustellen und auf ihre Haltbarkeit zu untersuchen. Die rücksichtslose Grenzenlosigkeit (oder grenzenlose Rücksichtslosigkeit?) aber, mit der Bastian die Philosophien aller Zeiten und aller Länder heranzieht, dazu die häufige Sprunghaftigkeit seines eigenen Denkens erfordern auch eine so weitgehende formale philosophische Durchbildung, daß nur ein durchaus gereifter Geist sich der Aufgabe unterziehen kann, in diesen embarras de richesse Ordnung zu bringen und aus den Schlacken das Gold zu sondern. Man sollte aber meinen, daß es auch für einen solchen Geist der Mühe wert erscheinen könnte, das Geisteswerk eines Mannes zu untersuchen, der, obwohl wie kein anderer die Notwendigkeit des Materialsammelns und das Zufrüh des Systembauens betonend, doch mehr Leitgedanken und Leitsätze in die gährende Entwickelung hineingegeben als die meisten bewußten Systematiker.

Digitized by Google

ou pour mieux dire aprioristiques, mais qu'il faut étudier aussi l'origine et le développement historique et concret de l'ethnologie. En suivant cette méthode, il nous donne d'abord un tableau de cette histoire.

Mais il se trompe en croyant avoir eu le premier cette idée. Lui et Winternitz, ont complètement laissé de côté le travail d'un des plus célèbres ethnologues, qui donne une histoire complète de l'ethnologie et qui suit spécialement toutes les transformations de la signification des deux mots „ethnologie" et „anthropologie"; c'est l'ouvrage de A. Bastian: „Le préhistorique de l'ethnologie" (Berlin 1881). Naturellement il faut imputer plus gravement cette omission à l'auteur allemand. Il y aurait trouvé une foule de données particulières très importantes, de fécondes et larges idées, qui n'auraient pu que compléter et avancer son propre travail.[1]) Quant à Gollier, l'omission du travail de Bastian signifie pour lui le même lucrum cessans; en outre, s'il l'avait connu, il n'aurait pas manqué de décrire la quatrième et dernière époque de l'histoire de l'ethnologie mieux qu'il ne l'a fait maintenant.

Mais si considérable que soit la supériorité de l'ouvrage de Bastian sur les deux autres au point de vue de la richesse des idées, on ne peut pas nier, que justement cette abondance outrée ainsi qu'une certaine tendance à uniformiser, portent préjudice, non seulement à la clarté, mais encore à la justesse de sa description. Etant plus simple, la manière de décrire de Gollier est aussi plus

---

[1]) Il est bien à regretter, que le style abstrus des dernières années de Bastian ait causé comme il paraît, une antipathie si générale de lire même ses oeuvres antérieures, en sorte qu'il s'en trouve beaucoup, qui parlent de „Elementargedanken" et „Völkergedanken", mais peu qui veuillent étudier à leur première source ces vigourreuses idées, par les quelles Bastian a exercé, malgré tout, une influence durable sur le développement intérieur de l'ethnologie moderne. Nous n'avons pas parmi les ethnologues trop de philosophes, — car tel fut Bastian à un degré éminent, malgré les nombreuses accusations portées contre la philosophie (individuelle) —, pour pouvoir le négliger si tôt après sa mort. Seulement, à notre avis, ce ne pourrait être la tâche d' un jeune savant, comme R. Lasch l'a proposé une fois, d'arranger tout le système des idées de Bastian dans une forme plus claire et plus concise. Car, d'un côté la polyhistorie de Bastian est si étendue, et sa manière négligente dans la citation rend si difficile le contrôle des données particulières, qu'il faut avoir déjà une science positive très étendue, pour examiner les suppositions et les fondements de ce système quant a leur solidité. Mais, le sans-gêne avec, le quel Bastian cite les philosophes de tous les temps et de tous les peuples, et avec cela l'incohérence de sa propre manière de penser, exigent en outre une formation philosophique si large, que seulement un esprit mûr et grave sera en état de mettre l'ordre dans cet amas de richesses et de séparer l'or des scories. On croirait, qu' à un tel esprit il paraîtrait assez important d'examiner l'oeuvre spirituelle d'un homme qui, quoiqu' il insistât plus que tous les autres sur la nécessité de recueillir les matériaux, et assurait qu'il etait encore trop tôt de construire les systèmes, a pourtant fait entrer dans le développement plus d' idées et de thèses dirigeantes, que beaucoup de systématiciens délibérés.

Digitized by Google

So sehr indes auch Bastians Arbeit an Fülle der Gedanken die beiden andern überragt, so beeinträchtigt doch gerade die Uebermäßigkeit derselben, sowie eine Neigung zum Schematisieren nicht nur die Uebersichtlichkeit, sondern auch die Richtigkeit der Darstellung. Golliers Darstellung ist, weil einfacher, auch klarer und, wie es uns scheint, auch zutreffender, mit Ausnahme, wie schon gesagt der letzten Periode, auf die wir weiter unten noch zurückkommen. Da auch wir der Ansicht sind, daß man, um das Wesen der Ethnologie zu erkennen, ihre Geschichte kennen müsse, so lassen wir eine solche jetzt in gedrängter Uebersicht folgen. Wir folgen dabei im Wesentlichen dem Gang, welchen Gollier eingeschlagen hat, und ergänzen, wo es notwendig ist, aus Bastian und anderen Quellen.

Gollier unterscheidet vier große Perioden. „Die erste reicht von dem höchsten Altertum bis zum Jahre 1400, wo die Aera der großen Reisen sich eröffnet; die zweite beginnt im Jahre 1400 und endigt 1830, sie umfaßt die Epoche der großen geographischen Entdeckungen; die dritte erstreckt sich von 1830 bis 1860, während welcher die Ethnographie ihre Fesseln zu sprengen und sich als selbständige Wissenschaft einzurichten sucht; die vierte ist die gegenwärtige Zeit, die Ethnographie hat ihre vollkommene Reife erlangt, sie hat ihr besonderes Objekt und ihre eigene Methode." [1])

Aus der ersten Periode berichtet Gollier kurz über die ersten Ansätze zur Völkerkunde, wie sie bei den Chinesen, Aegyptern, mehr noch bei den Griechen und Lateinern, insbesondere bei Herodot, Scylas, Ktesias, Hippokrates, Aristoteles, Thucydides, Xenophon, Strabo, Ptolemäus, Diodor, Polybius, Cäsar, Tacitus u. a. sich finden, während er aus dem Mittelalter nur den berühmten venetianischen Reisenden Marco Polo anführt.

Die zweite Epoche, eingeleitet durch die großartigen geographischen Entdeckungen Heinrichs des Seefahrers, Diaz, Vasco de Gama, Christoph Columbus, Cortez, Pizzaro, Cabot, regt einen allgemeinen Wetteifer in der Aufsuchung fremder Völkerschaften an. „Man sah auf einander folgen den Holländer Tasman, welcher der Insel Van-Diemens-Land seinen Namen gab; den Engländer Dampier, der zuerst die Australier beschrieb; Drake, Anson, Byron, Cook, letzterer auf den Sandwich-Inseln ermordet; den Franzosen Bougainville, dessen poetische Beschreibung der „Nouvelle Cythère" so viel Anklang fand, und La Perouse, der auf der Insel Vanikoro umkam. Zu Lande waren es Tavernier und Chardin in Persien, Bosman an der Küste von Guinea, Colberg am Senegal, Bruce in Abessynien, Pallas in Sibirien, Shaw, Niebuhr in Arabien,

[1]) A. a. O. S. 5.

Digitized by Google

claire, et comme il nous paraît, aussi plus juste, exceptée comme nous l'avons déja dit, pour la dernière période, sur laquelle nous reviendrons encore plus tard. Puisque nous sommes également d'avis, qu'il faut connaître l'histoire de l'ethnologie, afin de pouvoir juger de sa nature, nous essaierons de donner ici un court résumé de cette histoire. Nous y suivrons en général la marche de Gollier, tout en le complétant, s'il nous paraît nécessaire, par l'ouvrage de Bastian et d'autres sources.

Gollier distingue quatre grandes périodes: „La première, des temps les plus reculés jusqu' à l'année 1400, où commence la période des grands voyages; la deuxième commence en 1400 et finit en 1830; elle comprend les époques des grandes découvertes géographiques; la troisième s'étend de 1830 jusqu' à 1860; pendant ce temps l'ethnographie essaie de rompre ses entraves et de s'organiser comme science indépendante; enfin la quatrième période qui embrasse le temps présent, durant laquelle l'ethnographie atteint sa maturité complète trouve sa matière particulière ainsique sa propre méthode."

Pour la première période Gollier nous indique les premiers essais d'une ethnologie, comme on la trouve chez les Chinois, les Egyptiens, plus encore chez les Grecs et les Latins, surtout chez Hérodote, Scylas, Ktésias, Hippocrate, Aristote, Thucydide, Xénophon, Strabon, Ptolemée, Diodore, Polybios, César, Tacite etc., tandis que du moyen-âge il nomme seulement le célèbre voyageur vénétien Marco Polo

La seconde période, préparée par les grandes découvertes géographiques d'Henri le Navigateur, Diaz, Vasco di Gama, Christophe Colomb, Cortez, Pizzaro, Cabot, voit naître une rivalité générale dans la recherche des nations étrangères.

„On voit se suivre le Hollandais Tasman, dont l'île Van-Diemens-Land porte le nom, l'Anglais Dampier, qui le premier, nous a dépeint les Australiens; Drake Anson, Byron, Cook, ce dernier assassiné sur les îles de Sandwich, le Français Bougainville, dont la description poétique de la nouvelle Cythère eut tant de succès, et La Pérouse, qui périt sur l'île de Vanikoro. Sur terre c'étaient Tavernier et Chardin en Perse, Bosman sur la côte de la Guineé, Colberg au Sénégal, Bruce en Abéssynie, Pallas en Siberie, Shaw et Niebuhr en Arabie, Volney[1]) en Egypte et en Syrie, Kolb et Levaillant dans la Colonie du Cap, Mongo Park à Timbuktu."

Outre la grande masse de matériaux, que lui apportaient ces voyageurs, l'ethnographie recevait aussi pendant cette période ses premières bases théoriques. C'était surtout l'oeuvre des hommes

[1]) Nous corrigeons ici et dans la suite les nombreuses fautes d'orthographe des noms propres qui se trouvent malheureusement dans le livre de Gollier.

Digitized by Google

Volney [1]) in Egypten und Syrien, Kolb und Levaillant in der Kapkolonie, Mungo-Park in Timbuktu." [2])

Außer der gewaltigen Menge neuen Materials, welches durch diese Reisenden der Ethnographie zugeführt wurde, erhielt sie aber auch in dieser Periode ihre ersten theoretischen Grundlagen. Das war insbesondere das Werk von Männern wie Buffon, der zugleich mit der Lehre von der spezifischen Einheit des Menschengeschlechtes zuerst den Begriff der Rasse aufstellte; Linné, der als Rassen des „homo sapiens" sechs aufführte: Homo ferus, h. Americus, h. Europaeus, h. Asiaticus, h. Asser (Africanus), h. Monstruosus, und dieselben genau charakterisiert; Zimmermann, der die Wanderung der verschiedenen Rassen von einem Zentrum, dem zentralen Hochplateau von Asien aus darlegt; Blumenbach, der in seinem Werke „de generis humani varietate nativa" eingehend die Zusammengehörigkeit aller Menschenrassen zu einer Spezies nachweist.

Unter dem befruchtendem Einfluß dieser reichen Entwicklung entstanden gegen den Schluß dieser Periode auch die ersten rein ethnologischen Werke: Goguet, „De l'origine des lois, des arts et des sciences et de leurs progrès chez les anciens peuples", dann Charles de Brosses, „Dissertation sur le culte des dieux fétiches (1760, in 12)" [3]) et „Traité de la formation mécanique des langues" (1765, 2 vol. in-12), endlich Lord Kames, „Sketches on the history of man" (London 1770). Gerade noch im letzten Jahre des 18. Jahrhunderts bildet sich auch in Paris die erste ethnographische Gesellschaft unter dem Namen „Société des observateurs de l'homme." Der Name „Ethnographie" selbst erscheint zum ersten Male etwas später in dem Werke des Dänen Niebuhr „Beschreibung der Völker". [4]) Die letzte, aber eine sehr bedeutsame Förderung endlich in dieser Periode erhielt die Ethnologie von der vergleichenden Sprachwissenschaft. Durch Friedrich von Schlegel eingeleitet, durch Bopp, Pott, Wilhelm von Humboldt, Klaproth, Burnouf, Lassen, Abel Rémusat, Balbi und andere weitergefördert, vollzog sich gerade zu Beginn 19. Jahrhunderts ein großartiger Aufschwung dieser Wissenschaft und brachte durch die Entdeckung der verschiedenen

---

[1]) Wir verbessern hier und im Folgenden stillschweigend die übermäßig vielen Fehler, die sich leider in Golliers Arbeit bei der Schreibung der Eigennamen vorfinden.

[2]) A. a. O. S. 9.

[3]) In diesem Werke wird der Ausdruck „Fetisch" vom portugiesischen *feitiçao* (= latein. *factitius*) zum ersten Male gebraucht.

[4]) Darüber besteht indes noch eine Kontroverse. Gollier (a. a. O. S. 13) erinnert daran, daß nach Topinard und James Hunt das erste Auftreten dieses Wortes bei Campe zu suchen wäre, dem es Balbi 1826 entlehnte, um das zu bezeichnen, was die Deutschen „philologie ethnographique" nennen. Bastian (a. a. O., S. 15) spricht von dem „mit Ende des 18. Jahrhunderts (z. B. in der Ethnographischen Bildergalerie, Nürnberg 1791) hervortretenden Namen der Ethnographie."

Digitized by Google

tels que Buffon, qui le premier a émis la doctrine de l'unité du genre humain et le terme de „race"; Linné, qui a divisé l'espèce de „homo sapiens" en 6 races: homo Ferus, homo Americus, homo Europaeus, homo Asiaticus, homo Asser (Africanus), homo Monstruosus, et les décrivit fidèlement; Zimmermann, qui nous démontre les migrations des différentes races d'un seul centre, le haut-plateau central d'Asie; Blumenbach, qui dans son ouvrage „de generis humani varietate nativa" prouve d'une façon détaillée que toutes les races humaines appartiennent à une seule espèce.

Sous la féconde influence de ce riche développement ont paru vers la fin de cette période les premiers ouvrages purement ethnologiques: Goguet, „De l'origine des lois, des arts et des sciences et de leurs progrès chez les anciens peuples"; ensuite Charles de Brosses, „Dissertation sur le culte des dieux fétiches (1760, in 12.)[1]) et „Traité de la formation mécanique des langues" (1765, 2 vol. in 12), enfin Lord Kames „Sketches on the history of man" (London 1770). Et dans la dernière année même du 18ème siècle se forma à Paris la première Société ethnographique sous le nom de „Société des observateurs de l'homme." Le nom: „ethnographie" apparut un peu plus tard dans l'ouvrage du Danois Niebuhr „Beschreibung der Völker." [2]) Finalement dans cette période, l'ethnologie reçut un dernier mais très important avancement par la philologie comparée. Introduite par Frédéric de Schlegel, continuée par Bopp, Pott, Guillaume de Humboldt, Klaproth, Burnouf, Lasson, Abel Rémusat, Balbi et d'autres, cette science prenait un essor magnifique juste au commencement du 19ème siècle, et par la découverte des différentes familles des langues elle démontrait, qu' il y avait encore d'autres groupements de l'homme à côté de l'homogénité anthropologique de la race. Par cela on pourrait arriver à saisir le sujet propre de l'ethnologie, ce que ne sont pas les races, mais les peuples. Dans l'ouvrage momumental de Prichard en 5 volumes „Researches into the physical history of Mankind", cette différence entre l'ethnologie et l'anthropologie est déjà indiquée, quoique que les expressions ne soient pas encore tout à fait claires.

---

[1]) C'est dans cet ouvrage qu'apparaît pour la première fois le terme „Fetiche" du portugais *„feitiçao"* (en latin *„factitius"*).

[2]) C'est cependant encore l'objet d'une controverse. Gollier (l. c. p. 13) nous rappelle, que selon Topinard et James Hunt, il faudrait attribuer le premier emploi de ce mot à Campe'; c'était à celui-ci que Balli l'avait emprunté (1826), pour désigner ce que les Allemands appellent „philologie ethnographique." Bastian (l. c. p. 15) parle du nom d'ethnographie se présentant vers la fin du 18. siècle (p. e. dans la „Ethnographische Bildergallerie [Galerie de tableaux ethnographiques] Nuremberg 1791)".

Digitized by Google

Sprachfamilien zum Bewußtsein, daß es außer der anthropologischen Zusammengehörigkeit der Rasse auch noch andere Gruppierungen des Menschen gebe. Dadurch wurde die Erfassung des eigentlichen Objektes der Ethnologie, welches nicht die Rassen, sondern die Völker sind, vorbereitet. In Prichard's monumentalem, fünfbändigen Werke „Researches into the physical history of Mankind" wird, wenn auch die Ausdrücke noch nicht fest geformt sind, doch dieser Unterschied der Ethnologie von der Anthropologie bereits ausgesprochen.

Die schärfere Formulierung und die weitere Durchführung dieses Unterschiedes ist das Werk der dritten Periode.

Sie wurde eröffnet durch den bedeutsamen Brief, welchen der berühmte Naturforscher Edward an den Verfasser der „Histoire des Gaulois", Amedée Thierry, richtete, der im Verein mit seinem Bruder August eine neue historische Schule begründet hatte, die mehr als bisher den Charakter und die Anlagen der Völker berücksichtigen sollte. Edward zeigt in seinem Brief, wie die Ethnologie mit einer so geübten Geschichtsschreibung auf das gleiche große Ziel hinstrebe, zu einer Geschichte der Menschheit. Unter dem gewaltigen Eindruck dieses Briefes entstand im Jahre 1839 die erste ausgesprochene ethnologische Gesellschaft, die „Société ethnologique de Paris", deren erster Präsident Edward wurde, und die bald durch eine ganze Reihe vorzüglicher Spezialarbeiten ihrer Mitglieder die Ethnologie förderte.

„Ein für die Ethnologie bedeutsames Ereignis, das nicht übersehen werden darf", so schreibt Bastian (a. a. O. S. 19) mit Recht, „war die Lettre sur l'utilité des Musées Ethnographiques, von dem berühmten Reisenden Siebold (1843) an Jomard gerichtet, der sich um die Errichtung eines ethnographischen Museums in Paris, des ersten seiner Art bemühte."

Eine bedeutsame moralische Förderung erhielt die Ethnologie durch die 1830 beginnende, bis 1842 dauernde Veröffentlichung des „Cours de philosophie positive" von Comte. Sein gesamtes soziologisches System stützt Comte geradezu auf die Ethnologie. Er führt den Begriff der Entwickelung in sie ein: die Zivilisation ist überall aus den niedersten Anfängen hervorgegangen, die einzelnen Stufen derselben finden sich noch jetzt bei den verschiedenen Völkerschaften der Erde, und wenn man die ganze Stufenleiter der ersteren zusammensetzen will, braucht man nur die letzteren der Reihe nach zu studieren. Zwei Jahre nach der Veröffentlichung des Cours de philosophie positive entstand unter dem Einfluß der Société ethnologique de Paris, eine zweite ethnologische Gesellschaft in London und einige Jahre später eine dritte in New-York. Deutschland, Oesterreich, Italien und die übrigen Länder Europas standen in dieser Periode abseits. Die führende Rolle, welche Frankreich in dieser ganzen ersten Periode einnahm, wird von

Digitized by Google

La formulation plus précise et l'accomplissement final de cette différence est l'œuvre de la troisième période.

Elle fut ouverte par la lettre remarquable adressée par le célèbre naturaliste Edward à l'auteur de l'„histoire des Gaulois", Amédée Thierry, qui avec son frère Augustin avait fondé une nouvelle école historique qui devait considérer plus qu'auparavant le caractère et les facultés héréditaires des peuples. Dans sa lettre Edward démontre, comme avec une science de l'histoire ainsi conçue, l'ethnologie tend au même grand but, c.-à.-d. à une histoire de l humanité (1829). Dix ans plus tard il est vrai, mais encore sous l'influence de cette lettre, se fonda à Paris, la première Société ethnologique prononcée, sous le nom de „Société ethnologique de Paris", dont Edward fut le premier président et dont les membres avancèrent bientôt l'ethnologie par toute une série de travaux spéciaux.

„Un événement d'une grande importance pour l'ethnologie, qu'il n'est pas permis d'omettre", écrit Bastian (l. c. page 19) avec raison, „c'était la Lettre sur l'utilite des Musées Ethnographiques, adressée par le célèbre voyageur Siebold (1843) à Jomard, qui s'efforçait d'établir à Paris un Musée ethnographique, le premier de ce genre.

L'ethnologie reçut surtout un important encouragement moral par la publication des „Cours de philosophie positive" de Comte, qui dura de 1830 à 1842. Comte base ouvertement tout son système sociologique sur l'ethnologie. Il y introduit l'idée de l'évolution: la civilisation est sortie partout des commencements les plus bas, leurs différents degrés se trouvent encore maintenant chez les différents peuples de la terre, et, si l'on veut en réunir toutes les gradations, on n'a qu'à étudier ces peuples l'un après l'autre. Deux ans après la publication des Cours de philosophie positive fut fondée, sous l'influence de la société ethnologique de Paris, une seconde société ethnologique à Londres et quelques années plus tard une troisième à New-York.[1])

En 1860 la „Société d ethnographie de Paris", nom qu'elle prit après la Révolution de Février, tenait une suite de séances dans le but de fixer une définition de l'ethnologie (ethnographie) devant réunir tous les points essentiels. La longue liste des formules (v. Gollier page 18) présentées par les membres différents, montre encore de grandes divergences, et Gollier manifeste beaucoup d'optimisme, s'il dit: „Toutefois, tous étaient au fond

[1]) L'Allemagne, l'Autriche, l'Italie et les autres pays de l'Europe se tenaient à l'écart pendant toute cette période. Le rôle principal, que la France jouait pendant ce temps, est reconnu par Bastian par les paroles suivantes: La France, qui a pris tant de fois les devants dans de semblables questions internationales, peut cette fois encore, s'attribuer le mérite, que ses penseurs, si attentifs aux besoins de leur temps, ont vu les premiers se dessiner dans le crépuscule de l'avenir les contours encore peu décis d'une ethnologie.

Digitized by Google

Bastian mit den folgenden Worten anerkannt: „Frankreich, das s oft in solchen internationalen Fragen vorangeschritten, darf es sic auch diesmal als Verdienst beimessen, daß seine für die Zei bedürfnisse sensibeln Denker am frühesten in dem Grauen d Zukunft das schwankende Gestaltungsbild einer Völkerkunde vo geschaut haben.“ [1])

Im Jahre 1860 hielt die „Société d'ethnographie de Paris“, wi sie sich nach der Februar-Revolution nannte, eine Reihe vo Sitzungen ab, zu dem Zweck, eine alle wesentlichen Punkte i sich schließende Definition der Ethnologie (Ethnographie) fes zustellen. Die lange Reihe der Formeln,[2]) die von den einzelne Mitgliedern vorgeschlagen wurden, zeigt überaus starke Divergenzei Gollier urteilt hier sehr optimistisch: „Toutefois, tous étaient a fond, quant au but sinon unique, du moins principal de l'ethno graphie.“ Nur das könnte man höchstens sagen, daß in diesen systematischen Suchen nach einer kurzen aber erschöpfenden Aus sprache des eigenen Wesens sich das Bewußtsein der vollkommene Selbständigkeit besonders kräftig ausspricht.

Aber, um es kurz zu sagen, hier beginnt die irrige Auffassun Golliers von der jüngsten Periode der Ethnologie. Er läßt hier di dritte Periode schließen und die vierte, die letzte, beginnen, i welcher „l'ethnographie achève de conquérir son indépendance e étend le champ de ses recherches.“[3]) Freilich eine neue Period beginnt, aber sie bezeichnet nicht ein ungehemmtes weiteres Fort schreiten der Ethnologie, sondern das Gegenteil. Die Ethnologie is im Siegesübermut über die Grenzen ihres Gebietes hinaus vor gedrungen, hat ihre Kräfte in der Vielheit ihr teilweise gan fremder Aufgaben zersplittert — und da nun erfolgt als Reaktio ein Gegenschlag der Anthropologie, die nun wieder so weit er obernd vordringt, daß noch heute, nach vielfältigem Rückzu ihrerseits, doch noch nicht überall die Grenzen wieder kla reguliert sind.

Ueber all dieses werden wir weiter unten noch zu handeln haben. Betreffs der richtigen Auffassung der vierten Periode hätte sich Gollier bei Bastian Belehrung holen können. Während Gollie der Enquête der Société d'Ethnographie de Paris i. J. 185 eine solche Bedeutung beimißt, schreibt Bastian über dieselbe nachdem er in vortrefflicher Weise die Ursachen geschildert, wie di Anthropologie allmählich wieder mehr Terrain gewann, folgender massen: „. . . . und so war es die Société d'Anthropologie de Paris, die 1859 hier unter Broca's Aegide an die Spitze der Be wegung trat, während die aus der alten Erbschaft der ethnologischen Gesellschaft Zehrenden (d. i. die jetzige Société d'Ethno

[1]) A. a. O. S. 46.
[2]) Gollier, a. a. O., S. 18.
[3]) A. a. O., S. 19.

Digitized by Google

l'accord quant au but, si non unique, du moins principal de l'ethnographie". Tout au plus pourrait-on dire, que dans cette recherche systèmatique d'une courte et exacte definition de sa propre nature, la conscience de son indépendance complète se manifestait d'une façon particulièrement rigoureuse.

Mais, pour être bref, ici commence la conception erronée de Gollier sur la dernière période de l'ethnologie. Il finit ici avec la troisième période pour commencer la quatrième, la dernière, dans laquelle „l'ethnographie achève de conquérir son indépendance et étend le champ de ses recherches".[1]) Oui, une nouvelle période commence; mais ce n'est pas une période d'un progrès ultérieur et sans obstacles, c'est le contraire. Orgueilleuse de ses victoires, l'ethnologie franchissait les frontières de son territoire; elle éparpillait ses forces dans une multiplicité de tâches, dont un grand nombre lui étaient tout à fait étrangères, — et alors là, comme réaction, survint un contre-coup de l'anthropologie, qui, en faisant des conquêtes nouvelles, s'avança jusqu'à un tel degré, que même à présent, après sa multiple retraite, les frontières ne sont pas encore partout réglées.

Toutes ces choses nous aurons encore à les traiter plus bas, mais il fallait les indiquer déjà ici. Pour se former une vraie conception de la quatrième période, Gollier aurait pu s'instruire auprès de Bastian. Gollier attribue trope d'importance à l'enquête de la Société de l'Ethnographie de Paris en 1859. Bastian, après avoir excellemment expliqué, comment l'anthropologie avait de nouveau gagné plus de terrain, écrit ainsi: „ . . . de cette manière, ce fut la Société d'Anthropologie de Paris, qui sous la direction de Broca, se mit ici en 1859 à la tête du mouvement, tandis que les héritiers de l'ancienne Société d'Ethnologie [c. à. d. la Société d'Ethnographie d'alors], n'avaient qu'une existence précaire." Et dans une note il ajoute: „Quatrefages attribue le développement plus vigoureux de la Société d'Anthropologie, reconnue Établissement d'utilité publique (en 1864), à son existence plus calme et plus régulière, tandis que celui de la Société d'Ethnologie avait à souffrir du gaspillage attesté par son histoire et facile à expliquer par la multiplicité de ses tâches."[2]) Il en fut de même dans cette période en Angleterre. Ici, l'ancienne Ethnological Society, fondée en 1842, ne fut également pas en état de soutenir, dans le vigoureux essor de l'anthropologie,

[1]) L. c., p. 19.
[2]) Bastian l. c., p. 38.

Digitized by Google

graphie) daneben nur ein kümmerliches Dasein fristeten" wozu er dann weiter in einer Note bemerkt: „Quatrefages schreibt die kraftvollere Entwickelung der anthropologischen Gesellschaft, reconnue Etablissement d'utilité publique (im Jahre 1864) ihrer „existence plus calme et plus régulière" zu, während die der ethnologischen unter der Zerrissenheit litt, die ihre Geschichte bekundet und bei der Vielheit der Aufgaben leicht erklärlich ist."[1])

Ähnlich erging es in dieser Periode in England. Auch hier vermochte die alte, 1842 gegründete Ethnological Society „bei der plötzlichen Erstarkung der Anthropologie den Wettstreit mit derselben nicht zu bestehen und unterlag in den auf den Versammlungen der British Association for the advancement of Science in Birmingham und folgenden geführten Disputationen, sodaß daraus, besonders auf Hunts Veranlassung (trotz Crawfurd's Widerspruch) die Anthropological Society hervorging, später (unter Secessionen und Reconciliationen) als Anthropological Institute for Great Britain and Ireland constituiert."[2])

Als jetzt auch Deutschland und Oesterreich in die Entwickelung eintraten, wurden auch sie von dem damaligen Ueberwiegen der Anthropologie mitbetroffen. Im Jahre 1859 erschien das große Werk von Th. Waitz, vorwiegend über ethnologische Fragen handelnd; es trägt aber den Titel „Anthropologie der Naturvölker." Die 1870 in Oesterreich erstehende Gesellschaft für diese Wissenszweige nennt sich „Anthropologische Gesellschaft in Wien." In Deutschland tritt zwar 1869 eine Zeitschrift auf, die, wohl vorwiegend unter dem Einfluß Bastians, den Titel „Zeitschrift für Ethnologie" annimmt. Aber R. Virchow und K. Vogt begründen kurz darauf auf der Naturforscher-Versammlung in Innsbruck eine „anthropologische Sektion." Als dann endlich 1870 eine selbständige Gesellschaft entsteht, da nimmt sie, die einzige unter allen Gesellschaften dieser Art, einen zusammengesetzten Titel an: „Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte." Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß er weniger theoretischen Erwägungen als einem praktischen Kompromiß seinen Ursprung verdankt. Ihre damalige Vorherrschaft aber brachte die Anthropologie doch darin zum Ausdruck, daß sie in dem Titel die erste Stelle einnahm, und noch heute heissen die jährlichen Kongresse der ganzen Gesellschaft kurzweg „Anthropologentage."

Langsam ist nun seitdem zwar die Anthropologie aus vielen der von ihr damals okkupierten Gebieten wieder zurückgewichen und die Ethnologie hat sich wieder erholt. Aber man muß doch diesen jüngsten Vorstoß kennen, um die heutige Configuration der beiderseitigen Gebietsverhältnisse zu verstehen. Da ergibt

[1]) Bastian, a. a. O., S. 38.
[2]) A. a. O., S. 39.

Digitized by Google

le concours avec sa rivale. Elle succomba dans les discussions des assemblées de la „British Association for the advancement of Science" à Birmingham et des suivantes, de manière qu'il en sortit, surtout sous l'influence de Hunt (malgré l'opposition de Crawfurd), l'Anthropological Society, établie plus tard (par des sécessions et réconciliations) comme Anthropological Institute for Great Britain and Ireland." [1])

Lorsqu' alors l'Allemagne et l'Autriche entrèrent elles aussi dans le mouvement, elles furent également influencées par la prépondérance de l'anthropologie dans ce temps. En 1859 parut le grand ouvrage de Th. Waitz; quoique traitant en sa plus grande partie, des questions ethnologiques, il porte néanmoins le titre: „Anthropologie der Naturvölker." La société destinée à l'avancement de ces sciences, qui s'établit en 1870 en Autriche, s'appella „Societé d'Anthropologie de Vienne." En Allemagne commença à paraître, en 1869, une revue qui, paraît-il, surtout sous l'influence de Bastian, prit le titre: „Revue d'Ethnologie." Mais peu après Virchow et K. Vogt fondèrent, à l'assemblée des naturalistes à Innsbruck, une „Section anthropologique." Lorsqu'enfin on établit une société indépendante, celle-ci, seule parmi toutes les sociétés de son genre, prit un titre composé, celui de „Société d'Anthropologie", d'Ethnologie et de Préhistorique". On ne se trompera pas, en admettant, qu'il doit son origine moins à des réflexions théoriques, qu'à un compromis pratique. Mais la prépondérance de l'anthropologie, même dans ce compromis, se manifeste en ce qu'elle prend la première place dans ce titre, et aujourd'hui encore les congrès annuels de toute la société s'appellent brievement „Congrès des anthropologues."

Depuis lors, il est vrai, l'anthropologie s'est retirée lentement de beaucoup de domaines qu'elle avait occupés jusque là, tandisque l'ethnologie s'y établissait de nouveau. Il faut donc connaître ce dernier contre-coup de l'anthropologie pour pouvoir comprendre la configuration actuelle du terrain des deux adversaires. Alors on obtient une tout autre idée, que celle que l'on reçoit en lisant Gollier. Elle se caractérise déjà suffisamment par la seule multi

[1]) L. c., p 39

Digitized by Google

sich dann ein ganz anderes Bild derselben, als es Gollier entworfen hat. Sie kennzeichnet sich allein schon genügend in der bunten Mannigfaltigkeit der Definitionen bei Winternitz; sie stammen sämtlich aus der vierten, jüngsten Periode der Ethnologie, die doch nach Gollier einzig die der stets fortschreitenden Einheit und Kraft der Ethnologie sein sollte.

Ehe wir diesen wichtigen Punkt weiter verfolgen, müssen wir uns einem andern Mangel zuwenden, der diesmal sowohl bei Bastian als bei Gollier sich findet, aber bei dem letzteren, der doch in seiner geschichtlichen Darstellung ausführlicher ist, schwerer ins Gewicht fällt. Das ist das vollständige Unerwähntlassen des Anteiles, welchen die Missionare an der Entwickelung der Ethnologie gehabt haben.

Schon aus dem Mittelalter hätte Gollier die teils durch Zentralasien, teils um Indien herum bis nach China vordringenden Franziskaner- und Dominikaner-Missionare anführen müssen. Der Dominikaner Ascelinus und sein Begleiter Simon von St. Quentin, der Franziskaner Johannes de Plano Carpini und sein Begleiter Benedict von Polen,[1]) die Franziskaner Joannes von Monte Corvino, Odorico von Pordenone, Joannes von Marignola und besonders Golliers berühmter Landsmann, der vlämische Franziskaner Wilhelm Rubruk (Ruysbroek, Rubruquis)[2]) müssen zu den größten Entdeckungs-Reisenden aller Zeiten gerechnet werden; die Berichte, welche die meisten von ihnen geschrieben, enthalten die wertvollsten Mitteilungen über den bis dahin so völlig unbekannten Osten Asiens. Ähnliches Lob muß auch den beiden Indienfahrern den Dominikanern Menentillus und Jordanus Catalani gespendet werden. Wie Gollier aber die Verdienste der Missionare in der zweiten Periode übergehen konnte, ist beinahe unbegreiflich. Wir wollen hier keine ausführliche Aufzählung der in Betracht kommenden Namen versuchen; denn wir hoffen, in nicht zu ferner Zeit dieses ganze Thema einmal in einem besonderen Artikel behandeln zu können. Aber um nur einige zu nennen, die Namen eines Avendaño, Anchieta, Dobrizhoffer in Südamerika, Sahagun in Mexiko, Lafiteau in Kanada, Ricci, Semedo, Gerbillon, Visdelou, Amyot in China und der Mongolei, Froes in

---

[1]) „Ihre Mission wurde epochemachend für die Kenntnis Inner-Asiens" v. Richthofen, China I, S. 599.

[2]) „Der Bericht des Ruysbroek, fast unbefleckt durch störende Fabeln, darf durch seine Naturwahrheit als das größte geographische Meisterstück des Mittelalters bezeichnet werden". Peschel, Geschichte der Erdkunde, S. 151. — Von Marco Polo sagt v. Richthofen: „Es hätten doch die nachfolgenden Generationen vielleicht einen noch größeren Gewinn für die Kenntnis der Erde aus seinen Reisen gezogen, wenn er bei seiner Abfahrt die Reise eines Rubruk gehabt hätte. A. a. O. I, S. 606. S. auch A. von Humboldt, Kritische Untersuchungen, I, S. 179 f.

Digitized by Google

plicité si variée des définitions recueillies par Winternitz. Elles datent toutes de la quatrième et dernière période de l'ethnologie, qui s'il fallait en croire Gollier, devrait être celle de l'unité et de la vigueur de l'ethnologie se développant de plus en plus.

Avant de poursuivre ce point important, il faut s'occuper d'un autre défaut. Cette fois il se trouve aussi bien chez Bastian que chez Gollier. Mais comme le dernier est plus détaillé dans son exposé historique, il faut le lui imputer davantage. Ce défaut consiste dans ce qu'ils ont complètement passé sous silence tout ce qui touche la part que les missionnaires ont prise au développement de l'ethnologie.

Déjà pour le moyen-âge Gollier aurait dû mentionner les missionnaires dominicains et franciscains qui s' étaient engagés en partie dans l'Asie centrale, en partie autour des Indes. Les voyages du dominicain Ascelinus et de son compagnon Simon de St. Quentin, du franciscain Jean de Piano Carpino et de son compagnon Benoît de Pologne [1]), du franciscain Jean de Monte Corvino, Odorico de Pordenone, Jean de Marignola et surtout le franciscain flamand, Guillaume Rukbruk [2]), (Ruysbruck, Rubruquis), célèbre compatriote de Gollier, doivent être comptés au nombre des plus grands explorateurs de tous les temps, et les relations écrites par la plupart d'entre eux, contiennent les communications les plus précieuses sur l'Asie orientale parfaitement inconnue jusque là. Le même éloge est dû aux deux explorateurs des Indes, les dominicains Menentillus et Jordanus Catalani. Nous ne pauvons point du tout comprendre, comment Gollier a pu passer sur les mérites des missionnaires de la deuxième période. Nous n'essaierons pas ici de donner une énumération détaillée des noms respectifs, car nous espérons pouvoir traiter sous peu ce sujet d'une manière plus complète dans un article particulier. Mais, pour n'en citer que quelques-uns, les noms d'un Avendaño, Anchieta, Dobrizhoffer dans l'Amérique du Sud, Sahagun au Mexique. Lafiteau au Canada, Ricci, Samedo, Gerbillon, Visdelou, Amyot en Chine et en Mongolie, Froes au Japon, sont pourtant si connus dans l'histoire de l'ethnographie, qu' on ne saurait les passer sous silence.

---

[1]) „Leur mission fit époque pour l'étude de l'Asie", de Richthofen, Chine, I, p. 599.

[2]) „Le récit de Ruysbrock, presque entierement dépourvu de fables, doit être regardé, à cause de sa vérité naturelle, pour le plus grand chef-d'oeuvre géographique du moyen-âge." Peschel, „Histoire géographique" p. 151. De Marco Polo il est dit par. Richthofen: „Les générations futures auraient peut-être tiré un plus grand avantage de ses voyages pour l'étude de la terre, s'il avait eu à son départ la maturité d'un Rubouk" l. c., I. p. 606, V. aussi A. de Humboldt, „Recherches critiques" I. p. 179.

Digitized by Google

Japan sind doch so bekannt in der Ethnologie, daß ihr Übergehen nicht ungerügt gelassen werden kann.

Bastian macht sich hier nicht nur einer Unterlassung, sondern auch einer unrichtigen oder wenigstens ungenauen Beurteilung schuldig. Um zu erklären, weshalb die damalige Periode es noch zu keiner theoretisch-wissenschaftlichen Völkerkunde brachte, schreibt er: „(Es) lag darin, daß das durchgreifend Radikale dieser Umgestaltung nicht realisiert wurde, indem die ganze Masse des Unbekannten, die so unvermittelt plötzlich hereinstürzte, fürs Erste gewissermaßen nur betäubend wirkte. Vor lauter Gewunder kam man nicht zu sich selbst, und nachdem die erste Neugierde befriedigt war, verlangte der überreizte Appetit, durch zu viel exotische Stimulantia verwöhnt, noch immer krassere Abnormitäten, wenn die Aufmerksamkeit gefesselt werden sollte. Was interessierte, war nur das Kuriose, die wilden Menschen mit ihren anthropophagischen Festen, mit heidnischen Greueln, im wüsten Behang des Federn- und Blätterputz. Das war die Völkerkunde der damaligen Zeit. Aber wie die Alchemie zur Chemie, so hat diese Kuriositätensucht durch Raritätenkabinette zu ethnologischen Museen geführt.“ [1])

Hier wäre eine Unterscheidung sehr nötig gewesen. Die Berichte fast aller Missionare dieser Zeit tragen, im Gegensatz zu denjenigen der flüchtig durchziehenden Reisenden, durchaus nichts von dem Streben an sich, recht viel Wunderbares und Sonderliches zu berichten. Ihr längererer Aufenthalt hatte sie an diese Dinge gewöhnt und ihnen überdies meist die Ursachen gezeigt, aus denen sie verständlich wurden. So können sich die allermeisten ihrer Berichte in der nüchternen, von echt ethnographischem Geist erfüllten Weise ihrer Beobachtung durchaus mit den besten Schilderungen anderer Perioden messen. Aber die europäische Gelehrtenwelt war schuld daran, daß mit diesem kostbaren Material nicht schon damals die Grundlagen zur Ethnologie gelegt wurden. Sie wußte, gerade wie auch mit den sprachlichen Aufnahmen der Missionare[2]), so auch mit diesen Schätzen nichts anzufangen; sie ließ sie entweder ganz unbeachtet oder trieb mit ihnen das, was Bastian allerdings mit Recht eine Art „Alchemie“ nennen kann. Als endlich die Missionare, wie die Arbeiten des Padre Hervas auf sprachlichem Gebiet zeigen, auch die wissenschaftliche Bearbeitung des von ihnen gelieferten Materials selber in die Hand zu nehmen begannen, da wurde durch die Aufhebung und Vertreibung einer der bedeutendsten Missionsgesellschaften, der Gesellschaft Jesu, dann durch die französische Revolution und die ihr in fast allen Ländern Europas folgenden Säkularisationen die katholische Missionstätigkeit aufs schwerste geschädigt und stellen-

---

[1]) Bastian, A. a. O., S. 3—4.

[2]) Vgl. darüber P. J. Dahlmann S. J., Die Sprachkunde und die Missionen, Freiburg i. B. 1891 SS. 20 21. 42 ff. 47.

Digitized by Google

Bastian se rend ici coupable non seulement d'une omission, mais aussi d'un jugement faux ou du moins inexact. Afin d'expliquer, pourquoi cette période ne parvint pas à une ethnologie théoriquement-scientifique il écrit: „La cause en était que le radicalisme énergique de cette transformation ne fut pas réalisé, toute la foule de l'inconnu se fondant si inopinément qu'il se produisit d'abord un certain étourdissement. S'étonnant toujours et partout, on ne parvenait pas à prendre haleine, et après avoir satisfait à la première curiosité, l'appétit accoutumé à trop de stimulants exotiques, demendait toujours de nouvelles abnormités, si l'on voulait captiver l'attention. Ce qui intéressait n'etait que l'étrange, les hommes sauvages avec leurs fêtes anthropophages, les atrocités païennes, l'affublement de leurs parures faites de plumes et de feuilles. Telle était l'ethnologie d'alors. Mais ainsi que l'alchimie conduisit à la chimie, de même cette manie des curiosités a conduit par des cabinets de raretés à des musées ethnologiques"!

Ici une distinction aurait été bien nécessaire. Contrairement aux rapports des voyageurs parcourant les contrées, les récits de presque tous les missionaires ne montrent rien de cette tendance à rapporter le plus possible de merveilleux et d'étrange. Leur long séjour les avait accoutumés à ces choses et leur en avait en outre montré les raisons qui les faisaient comprendre. Ainsi la plupart de ces rapports peuvent concourir, par leur esprit sobre et vraiment ethnographique, avec les meilleures relations des autres périodes. Mais c'est le monde savant de l'Europe d'alors qu'il faut accuser de ne pas avoir posé au moins les fondementsde l'ethnologie. De même que des observations linguistiques des missionnaires[1]), il ne savait tirer aucun profit de ces trésors; ou il n'en faisait aucun cas, ou il les employait d'une manière, que Bastian appelle avec raison une espèce d'alchimie. Enfin, comme en témoignent les travaux du R. P. Hervas dans le domaine linguistique, les missionnaires eux-mêmes commençèrent à traiter scientifiquement les matérianx qu'ils avaient réunis. Mais alors la suppression et l'expulsion d'une des plus importes sociétés de missionnaires, la Compagnie de Jésus, puis la révolution française et les sécularisations dont elle fut suivie dans presque tous les pays de l'Europe: tout cela causa tant de dommages aux missions catholiques, qu'en plusieurs pays elles furent complètement annéanties. Par suite on comprendra, qu'il fût impossible de continuer les entreprises scientfiques déjà commencées.

---

[1]) Comp. „La linguistique et les missionnaires catholiques" par le R. P. Dahlmann, S. J., Fribourg i. B. P. 20, 21, 42 suiv., 47.

Digitized by Google

weise völlig vernichtet, so daß natürlich auch die Fortführung der wissenschaftlichen Bestrebungen unmöglich gemacht wurde.

Da muß es nun als ein fast tragisches Geschick der Ethnologie sowohl wie der Sprachwissenschaft bezeichnet werden, daß gerade damals, als zu Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts endlich auch in Europa der eigentlich wissenschaftliche Sinn für diese Dinge sich zu entfalten begann, daß da die nährende Zufuhr reichlichen und zuverlässigen Materials von Seiten der Missionare fast vollständig unterbrochen wurde, und lange Jahrzehnte hindurch als unzureichendes Surrogat einzig die Berichte flüchtig durchziehender Entdeckungsreisender zu Gebote standen.

Wir meinen, daß alle diese Dinge unbedingt in eine Geschichte der Ethnologie, wie auch der Sprachwissenschaft hineingehören. Ohne die Kenntnis derselben ist diese in vielen Teilen gar nicht verständlich. Man würde es unrichtig beurteilen, daß diese beiden Wissenschaften zuerst so lange zu ihrer Formierung gebrauchten. Als sie dann endlich entstanden waren, da wird man es nicht verstehen, warum in der Sprachwissenschaft die Entwicklung in eine so einseitige, auf bestimmte Sprachfamilien eingeschränkte Richtung hineingeriet, und wie die Ethnologie so schnell sich in Hypothesen und Verallgemeinerungen stürzte und in diesem Zustande bis weit über die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts hinaus verharrte. Das war zum großen Teil beiderseits nur eine Folge der eingetretenen Atrophie, Mangel an genügender und gesunder Nahrungsaufnahme, die dort zu einer partiellen Verkümmerung, hier zu einer ungesunden, schwächlichen Frühreife führte.

Darum erhebt sich aber jetzt auch, nachdem, zunächst allerdings nur auf dem Gebiete der Ethnologie, die Mangelhaftigkeit dieses Zustandes zu allgemeiner Anerkennung gelangt ist, ebenso allgemein der Ruf nach besserer und reichlicherer Materialzufuhr. Und wiederum fast mit gleicher Allgemeinheit wird es von hervorragenden, einsichtsvollen Ethnologen ausgesprochen, daß gerade die Missionare zur Abhilfe dieses Mangels vor allem berufen seien. Die leider so lange abgerissen gewesene Verbindung, deren Fäden hie und da schon wieder angeknüpft worden sind, wird, so Gott will, unsere Zeitschrift auf der ganzen Linie wieder herstellen, in der dann die heimischen Forscher und die Missionare draußen in gemeinsamer Arbeit wetteifern mögen im Dienste der Wahrheit, am Aufbau zweier verheißungsvoller Wissenschaften. ——

Nachdem nun die Geschichte der Ethnologie den äußeren Tatsachen nach, soweit es in einer kurzen Zusammenfassung geschehen konnte, genügend zur Darstellung gelangt ist, erübrigt aber noch etwas sehr Wichtiges, um den Zweck zu erreichen, den wir bei derselben uns vorgesetzt hatten, der ja die Feststellung des Wesens und des Umfanges der Ethnologie war. Nach dieser Hinsicht scheint es uns vor allem geboten zu sein, das historische

Digitized by Google

Ici, il faut plaindre le sort presque tragique de l'ethnologie comme celui de la linguistique: à la fin du 18. et au commencement du 19. siècle le sens vraiment scientifique de ces choses commença à se développer aussi en Europe. Malheureusement juste alors l'envoi de matériaux féconds et sûrs de la part des missionnaires fut presque totalement interrompu, ne restant pour les remplacer pendant des dizaines d'années, que les récits des voyageurs parcourrant les contrées nouvellement découvertes.

Dans une histoire de l'ethnologie comme dans celle de la linguistique, touts ces faits, il nous semble, doivent être absolument mentionnés. Car, autrement elle ne saurait être comprise dans beaucoup de ses parties. On ne jugerait pas d'une manière satisfaisante d'abord, que ces deux sciences ont eu besoin de tant de temps à se constituer. Puis, lorsqu'enfin elles s'étaient établies, on ne comprendra pas, pourquoi la linguistique ne parvint qu'à un développement si étroit, restreint à un certain nombre de langues, et pourquoi l'ethnologie se précipita si vite dans des hypothèses et généralisations et persista dans cet état bien au delà de la première moitié du 19. siècle. Ce n'était, en plus grande partie, qu'une conséquence de l'atrophie survenue par le manque de nourriture suffisante et saine. C'est de là qu'il s'en suivit là un rabougrissement partiel, ici une précocité débile et maladive.

Dans le domaine de l'ethnologie, l'imperfection de cet état a été universellement admise, et de la même universalité on souhaite la recherche de materiaux meilleurs et plus abondants. Et de nouveau, presque de la même universalité, les ethnologues les plus compétents et les plus intelligents ont déclaré, que précisement les missionnaires sont en état de remédier à ce défaut. L'union hélas! si longtemps interrompue, dont on avait pourtant déjà çà et là renoué les fils, sera rétablie sur toute la ligne, si Dieu le permet, par notre Revue, afinqu'alors les savants de nos pays et les missionnaires du dehors puissent rivaliser dans un travail commun au service de la Vérité, pour élever l'édifice de deux sciences ouvrant de grandes perspectives. — —

Après avoir retracé autant qu'il était possible dans un court résumé, l'histoire de l'ethnologie quant aux faits extérieurs, il nous reste pourtant quelque chose de très important à faire pour obtenir le but que nous nous y étions proposé, c'est-à-dire de fixer la nature et l'étendue de l'ethnologie. Sous ce rapport il nous semble avant tout nécessaire de déterminer la relation historique de l'ethno-

Digitized by Google

Verhältnis der Ethnologie zur Anthropologie zu bestimmen. Und dieses erscheint uns als das einer stets stärker und bestimmter zu Tage tretenden Scheidung, die stellenweise sogar unter offenen Kämpfen sich vollzog. Das ist in Bastians Werk zu Unrecht übergangen, man könnte beinahe sagen, vertuscht worden. Er, der Mitbegründer einer „Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie (und Urgeschichte)“ [1]) spricht nur von einem „Anschluß an die Anthropologie“ [2]), „die Rivalität drehte sich natürlich nur um leeren Wortstreit, aus häkelnden Eifersüchteleien oder besser aus wohlgemeinten Neckereien zwischen Mitarbeitern an einer Wissenschaft hervorgegangen“, „die Namenstüfteleien, wofür bei den wichtigen Vorlagen die Zeit eigentlich zu kostbar hätte sein sollen“, wurden „völlig planlos“ geführt.[3])

Hier scheint uns Golliers Darstellung viel zutreffender zu sein. Er hat eben die Loslösung der Ethnologie von der Anthropologie in den Mittelpunkt derselben gestellt. Man gewinnt aus ihr ein anschauliches Bild davon, wie einerseits die Anthropologen sich bemühten, die Ethnologie unter ihrer Botmäßigkeit zu erhalten, und andrerseits die Ethnologie immer bewußter und kräftiger ihrer Selbständigkeit zustrebte. Die Art und Weise indes, wie Gollier endlich den Zwiespalt sich lösen läßt, indem er die Anthropologie als das Studium der physischen, physiologischen, anatomischen und pathologischen Eigenschaften des Menschen als Spezies und Individuum bezeichnet und der Ethnologie das Studium der Völker und Gesellschaften zuweist, befriedigt uns nicht vollkommen. Die vollkommene Klarheit würde auch hier erreicht sein, wenn Gollier noch mehr auf die inneren Ursachen des Streites zwischen den beiden Wissenschaften geachtet hätte. Wir wollen dieses Versäumnis hier nachzuholen versuchen.

Diejenigen, welche zuerst systematisch-wissenschaftlich auch die Teile mit behandelten, welche wir jetzt der Ethnologie zuweisen, waren Zoologen oder Mediziner oder Naturforscher im Allgemeinen, wie z. B. Buffon, Linné etc. Als solche gehörten sie schon lange bestehenden, fest geordneten und allgemein anerkannten und geachteten Wissenschaften an. Eine Zeitlang waren sie Alleinherrscher des ganzen Gebietes und somit auch des Teilgebietes der Ethnologie. Diejenigen dagegen, welche später kommend zuerst der Ethnologie allein sich widmeten, waren durch bloße „Liebhaberei“ dazugetrieben oder kamen von Wissenschaften her, welche, wie die Sprachwissenschaft, damals auch noch nicht als vollberechtigt

---

[1]) „Dass in der Tat dieser reine äußere Umstand nicht ohne Einfluß war, ergibt sich aus einer Bemerkung (S. 16—17), wo er von der „Wiedergeburt dieses Dioskurenpaares im Kreise der Wissenschaften, der Anthropologie und der Ethnologie“ spricht und gleich darnach auch auf die spätere Verbindung mit der Urgeschichte“ zu sprechen kommt.

[2]) A. a. O., S. 22.

[3]) A. a. O., S. 39.

Digitized by Google

logie avec anthropologie. Or cette relation nous paraît être celle d'une séparation se prononçant de jour en jour plus fortement et plus clairement, s'exécutant parfois même par des luttes ouvertes. Dans l'exposition de Bastian cela a été omis, on dirait presque caché. Lui, en sa qualité d'un des fondateurs de la Société d'anthropologie et d'ethnologie (et de préhistorique) [1]) parle uniquement d'un rattachement à l'anthropologie[2]), et assure que „la rivalité n'était qu'une vaine dispute de mots, née d'émulations entêtées, ou plutôt des taquineries bienveillantes parmi des collaborateurs d'une même science", et que „des banales querelles de noms pour les quelles, en vue des tâches importantes, le temps aurait dû être trop précieux", étaient „menées complètement sans plan".[3])

Ici l'exposition de Gollier nous paraît de beaucoup meilleure, puisque juste le détachement successif de l'ethnologie de l'anthropologie en est l'objet principal. On y voit clairement comment d'un côté les anthropologues travaillent à retenir l'ethnologie sous leur empire et comment d'autre part l'ethnologie tend d'une manière toujours plus prononcée et plus forte vers son indépendance. Mais nous ne sommes pas pleinement satisfaits de la manière avec laquelle M. Gollier en résoud finalement le désaccord, en comptant l'anthropologie comme étant l'étude des propriétés physiques, physiologiques, anatomiques et pathologiques de l'homme, comme espèce et individu, tout en assignant à l'ethnologie l'étude des peuples et des sociétés. On aurait pu obtenir ici une clarté plus parfaite, si M. Gollier avait considéré davantage les causes du differend élevé entre ces deux sciences. Nous essaierons ici de combler cette lacune.

Ceux qui avaient tout d'abord traité d'une manière scientifique les parties que nous assignons maintenant à l'ethnologie, étaient des zoologues, des médicins, ou des naturalistes en général, comme p. ex. Buffon, Linné etc. A ce titre ils appartenaient à des sciences depuis longtemps existantes, fortement organisées et universellement reconnues et estimées. Ils furent un temps maîtres absolus du domaine tout entier, par conséquence aussi de celui de l'ethnologie. Ceux par contre, qui, venant plus tard, se vouèrent les premiers à l'étude de l'ethnologie seule, n'y furent poussés que par une espèce de goût que beaucoup d'hommes ne manquaient pas de désigner comme dilettantisme", ou ils venaient d'une

---

[1]) Qu'en effet cette circonstance purement extérieure n'ait pas été sans influence, ressort d'une remarque (pp. 16. 17) où il parle de la „renaissance de ces Dioscures au milieu des sciences, c. à. d. l' anthropologie et l'ethnologie." et peu après il mentionne „l'union postérieure avec le préhistorique."

[2]) L. c. p. 22.

[3]) L. c. p. 39.

Digitized by Google

galten. So schon erklärt es sich zum Teil, weshalb die Vertreter der alten zünftigen Wissenschaft auf diese anspruchsvollen Neulinge ohne „Fachbildung" mit einem Gemisch von Geringschätzung und Ärger blickten. Ganz gewiß hat diese rein psychologische Seite der Kontroverse[1]) den Streit bedeutend verschärft und die friedliche Lösung länger hinausgezogen.

Schlimmer ist freilich ein anderer Übelstand, der aus der berührten Tatsache hervorging. Die Mediziner[2]), noch mehr die Zoologen waren zu sehr geneigt, den Menschen fast nur als zoologische Spezies zu behandeln und demgemäß der physischen Seite des Menschen in weit überwiegendem Maße ihre Aufmerksamkeit zu zu wenden. Das konnte selbst bei grundsätzlicher Anerkennung auch der geistigen Seite des Menschen eintreten, wie sie bei Linné und Buffon ja zweifellos vorhanden war. Es geschah dann nur zu leicht, daß man beim Homo sapiens die Differentia specifica „sapiens" fast nicht mehr beachtete, als ein „quadrupes" oder „bimana". Man trug der Tatsache zu wenig Rechnung, daß in diesem „sapiens" eine ganze, neue Welt eingeschlossen ist, ein Etwas, das an innerer Kraft und virtueller Mannigfaltigkeit allein für sich schon der gesamten Tierwelt sich gegenüberstellen kann,[3]) ein Etwas ferner, so grundsätzlich verschieden in seinem

---

[1]) Trefflich dargestellt bei Bastian, a. a. O. SS. 55 ff und 59.

[2]) Vgl. Bastian a. a. O. „Unter den Naturforschern waren die Mediziner hier vor allen übrigen als Wortführer berufen und ihnen selbstredend lag die anthropologische Aufgabe aus der Biologie am nächsten zur Hand, zumal sich die Craniologie und die Paleontologie bereits in erfolgreicher Weise mit den prähistorischen Studien verbunden hatten.

[3]) Das ist ja auch der Grund der aristotelischen Einteilung der Lebewesen in animal rationale und animalia irrationalia. Es sei bei dieser Gelegenheit richtig gestellt, was Oskar Peschel in seiner „Völkerkunde" (7. Aufl. Leipzig 1897) zu diesem Punkte sagt. Nachdem er in ausgezeichneter Weise die tiefgehenden Unterschiede dargelegt, welche den Menschen in intellektueller und ethischer Hinsicht auch von den höchstentwickelten Tieren trennen, fährt er fort: „Doch zählen alle diese Tatsachen nicht mit, wenn es sich darum handelt, dem Menschen innerhalb des Tierreiches seine Stelle anzuweisen, gerade so wenig als die Klugheit eines Elephanten nicht seinen Platz in einem zoologischen Lehrgebäude zu verrücken vermag. Der angezogene Vergleich hinkt aber doch sozusagen auf beiden Füßen: nie ist „die Klugheit eines Elephanten" so groß gewesen, daß sie imstande gewesen wäre, Leistungen hervorzubringen, die ihn und seine Spezies über die andern Tierspezies hätten herausheben können. Aber eben weil der Geist der Menschen solche Leistungen in Hülle und Fülle aufzuweisen hat, ist er berechtigt, ihn nach dieser Richtung hin über sämtliche Tierspezies herauszuheben. Es ist zwar richtig, wenn Peschel sagt: „Dem Menschen gebührt nur derjenige Platz in einem morphologischen [von mir gesperrt] Systeme, den ihm in künftigen Erdaltern ein denkendes Geschöpf innerhalb einer wissenschaftlichen Ordnung des Tierreiches anweisen würde, wenn nichts mehr von unserem Geschlechte vorhanden sein sollte, als eine ausreichende Anzahl versteinerter Knochenreste"; aber es heißt Wahres mit Falschem vermischen, wenn er fortfährt: „Nach den Grundsätzen der vergleichenden Anatomie und nach dem systematischen Bedürfnis allein würde er dann als Ordnung oder als Unterordnung von den Affen der geologischen Gegenwart getrennt werden." Denn das

Digitized by Google

science qui, comme celle des langues, ne passait pas encore alors comme pleinement fondee. C'est ce qui explique déjà en partie pourquoi les défenseurs de l'ancienne science organisée, regardaient ces prétencieux novices sans „education professionelle", avec un mélange de dédain et de dépit. Certainement ce côté purement psychologique [1]) de la controverse a fortement aggravé les querelles et en a reculé pour longtemps la solution pacifique.

Pire encore est certes un autre inconvénient qui ressort des faits mentionnés ci-dessus. Les médecins et plus encore les zoologues [2]) étaient trop inclinés à ne traiter l'homme que comme une espèce zoologique et conséquemment à négliger dans une mesure trop étendue le côté psychique de l'homme. Même en reconnaissant en principe ce côté psychique, comme le firent Linné, Buffon et d'autres, cela pouvait se faire. Il arriva alors trop facilement, qu'en traitant le „homo sapiens" on ne regardait presque pas plus la différence specifique „sapiens" que celle de „quadrupes" ou de „bimana" etc.

---

[1]) Comp. pour une période postérieure Bastian, l. c. pp. 37 — 38: Parmi les naturalistes les médecins etaient, avant tous appellés comme orateurs et il s'entend, que la tâche anthropologique de la biologie leur était le plus à la main, surtout parceque la craniologie et la paléontologie s'étaient déjà réunies, avec beaucoup de succès, aux études préhistoriques."

[2]) C'est aussi la raison, on le voit de la division d'Aristote des êtres vivants en „animal rationale" et „animalia irrationalia". C'est ici le cas d'éclaircir ce que dit à ce sujet Oskar Peschel dans sa „Völkerkunde" (Ethnologie 7. éd., Leipzig 1897). Après avoir excellemment représenté la différence profonde qui sépare l' homme au point de vue intellectuel et moral des animaux même les plus développés, il continue ainsi: „Mais ces faits ne comptent pas, s'il s'agit d'assigner à l'homme sa place au sein du règne animal, pas plus que la sagesse d'un éléphant n' a trouvé le moyen de changer sa place dans un système zoologique." Cette comparaison boîte, pour ainsi dire, des deux jambes car jamais l'intelligence de l'éléphant n' a produit des effets tels qu' ils auraient pu l'élever, lui et son ecpèce, essentiellement au dessus des autres animaux. Mais précisément parce que l'esprit de l'homme peut se vanter d'avoir produit de tels effets en abondance, il est bien juste de l'élever au dessus de tous les animaux. Peschel a raison quand il dit: „L'homme n'a droit dans un système morphologique [souligné par moi, P. G. Schmidt] qu'à la place qui, dans l'avenir lui serait assignée au sein d'un ordre scientifique du règne animal par une créature pensante, s'il n'y restait plus rien de notre espèce qu'un nombre suffisant d'os pétrifiés." Mais il commence à mêler le vrai au faux en continuant: „Uniquement d' après les principes de l'anatomie comparée et selon le besoin systématique il serait alors séparé, comme division ou subdivision, des singes de la période géologique actuelle." Car ce ne serait nullement une satisfaction pour le „besoin systématique" de vouloir classifier une chose uniquement d'après ses parties les moins importantes en laissant de côté les plus importantes. Peschel lui-même n'aurait assurément pas voulu prendre „un nombre d'os pétrifiés" pour plus importants que l'esprit qui les a jadis animés.

Digitized by Google

Wesen von allem, was etwa die Tierwelt auch Analoges bieten könnte, daß man mit denjenigen Mitteln und Methoden, die bei der Erforschung der physischen Welt durchaus am Platze waren, seine Eigenart nicht ergründen kann. Um dem Reichtum und der Bedeutung dieses Prinzips, das in seinem Einfluß auf die äußere Tätigkeit des Menschen auch diese auf die Höhe der gleichen Wichtigkeit erhebt, allseitiger gerecht zu werden — das war das instinktive Gefühl, das langsam zu klarerem Bewußtsein sich durcharbeitete, — dafür ist eine neue selbständige Wissenschaft notwendig, und diese Wissenschaft ist die Ethnologie.

Es ist gewiß, daß es mehr oder weniger dieser Gegensatz: physisch oder geistig war, welcher zuerst in das Verhältnis zwischen Ethnologie und Anthropologie eingriff. Damit war allerdings ein bedeutungsvoller Gegensatz der beiden Wissenschaften festgestellt. Aber in Gegensätzen allein läßt sich nicht immer das Wesen einer Sache allseitig bestimmen. Die vollständige Klarheit wäre indes viel schneller hergestellt worden, wenn nun nicht ein rein äußerer Umstand hemmend dazwischen getreten wäre, auf den wir umsomehr hinweisen müssen, weil er bis in unsere Zeit hinein seinen verwirrenden Einfluß auszuüben nicht aufgehört hat.

(Fortsetzung folgt.)

---

wäre doch keine vollkommen entsprechende Befriedigung des „systematischen Bedürfnisses", wenn man mit Übergehung der wichtigeren Teile eines Dinges dieses nur nach den wenigen wichtigen klassifizieren wollte. Peschel würde aber selbst wohl kaum geneigt gewesen sein, „eine Anzahl versteinerter Knochenreste" für wichtiger zu halten, als den Geist, der sie einst beseelte.

Digitized by Google

Par une telle manière de voir, on ne considérait alors que trop peu le fait, que dans cette différence specifique „sapiens" tout un nouveau monde se trouve inclus, un quelque chose, si fondamentalement différent en son être de tout ce que le règne animal pourrait peut-être offrir d'analogue, comme aussi avec les moyens et les méthodes bien appropriés à l'exploration du monde physique, on ne parvient pas à en approfondir la nature propre. Pour mieux répondre à la richesse et à l'importance de ce princip, qui par son influence élève l'activité extérieure de l'homme à la hauteur de cette même importance — c'était le sentiment instinctif se faisant lentement jour vers une conscience toujours plus claire — pour cela, dis-je, il faut une nouvelle science indépendante, et cette science c'est l'ethnologie.

Il est certain, que c'était plus ou moins cette antithèse: physique et psychique, qui entra la première dans la relation entre l'ethnologie et l'anthropologie. Il est vrai, une différence importante des deux sciences y fut fixée. Mais ce ne sont pas toujours les antithèses, qui définissent la nature d'une chose sous tous rapports. Cependant la clarté parfaite aurait été obtenue bien plus tôt, si un fait purement extérieur ne s'était point immiscé et qu'il faut signaler d'autant plus, qu'il n'a cessé d'exercer son influence déroutante jusqu'à nos jours.

(A suivre.)

Digitized by Google

Digitized by Google

Religious rites and customs of the Iban or Dyaks of Sarawak.

By Leo Nyuak.
Translated from the Dyak
by the Very Rev. Edm. Dunn,
Prefect Apostolic of Labuan and North Borneo.

Chapter II.

The soul.

(Continuation. — With figures.)

Until the ceremony of *Panah* (to be explained later on) is performed in the house of the deceased, the soul is retarded in its journey by various obstacles. The souls of women are tantalised with a piece of gold by *Raja Landak*. The gold is placed within reach and when grasped at receeds, again it is offered and again snatched away. The souls of men are tantalised by *Dara Rabai Gruda*. A piece of Nibong palm is dangled berore their eyes; when chopped at with the sword it swings out of reach, and again and again returns to invite another stroke.

For every Iban a house is prepared in the neither world. One advantage in the other world is that although the farms are very small, *punggai lidi penyintang*, no broader than a weavers shuttle, they supply an abundance of food.

There are many places in the neither world. Those who die well *i. e.* in their beds go to *Mandai*. Those who are killed in battle, go to a country of perpetual warfare against *Sereginti*, there is no rest from alarms, sharpening of wheapons and strife.

In the neither world the soul dies seven times after which it returns to earth in the form of dew which settles in the maturing grain of the rice fields and becomes part of its substance. Those in this world who are nourished by dew once the soul of the unfortunate, are also unfortunate, whilst those who are nouri-

Digitized by Google

shed with dew which was at one time the soul of a brave or rich man will likewise be brave, rich and fortunate in this world.

Suicides who have taken Juba poison have likewise a region to themselves; their habitation is thickly covered with the binds of the Juba climber; they live a lonely mournful life sitting with hair disheveled biting their finger nails.

Those who are drowned by the capsizing of boats, dwell by the side of a water fall. They who fall from trees, are perpetually constructing a climbing rope. And those who die of an epidemic are always houseless, being sheltered only by a leaf hut and are outcasts in the land of the dead.

Chapter III.

Iban customs at Childbirth.

As soon as a child is born, whether male or female, a fowl is waved over it and afterwards killed. The reason of this is that the fowls life being offered for that of the child, the child may be long lived. In the case of the son of chief of whom it has been foretold in a dream that the infant would succeed the father an offering called *Piring* is made to the spirits that the guardian spirit of the child may be always near, that richness and the heads of its enemies may be easily obtained.

After seven days the infant is taken to the river for its bath. She who carries the child holds in her hand a lighted torch of *Selukai* bark the smoke of which renders evil spirits harmless. Again a fowl is waved over the infants head and sacrifised to preserve it from sickness.

A sweatmeat called *Rendai* and an axehead is offered to the spirit of the path, and to the river spirit an armlet, necklace and spearhead all which are thrown into the water that the child may grow up lucky and clever.

Only when the child has reached its 7th or 8th year can the *Piring Tigu* (threefold offering) be offered for him.

Digitized by Google

Chapter IV.

Marriage customs.

When the young man has made the acquaintance of a girl and proposed to marry her, he makes her a present of beads or other ornaments. The mothers of the young couple then discuss the match and if it is agreed upon the *ring*, as it is called, is sent to the future bride. This *ring* differs according to the circumstances of the parties. If poor it consists of a piece of brass wire, those better off give a dollar, the richest class a gong.

Should the party who carry the ring to the brides house, hear a bird of evil omen on the way they are obliged to return; hence two or three gongs are beaten the whole way to prevent the cries of birds being heard. On the arrival of the party fresh mats are spread out as for a feast and the people of the village gather together to witness the delivery of the ring. The *Betangkan* (penalty or fine) is then arranged in case of infidelity, and it is settled whether the young couple are to join the household of the bride or bridegroom. In the latter case the bride is carried off by the bearers of the ring to the house of the bridegroom. In the former the bridegroom will be brought by his friends to the home of the bride. Arrived there he must remain within doors for three days lest if he go abroad he may hear the cry of a bird of evil omen. If during that time the cry of a bird or animal of bad omen is heard by the inmates from the house, the match is broken off and the young man returns to his people. After an interval of a month or two weeks the match may be taken up again. Should one of the contracting parties have a bad dream during this time the marriage is also broken off. In that case if the parties are still anxious for the marriage, a pig is killed the liver of which is examined; if the omen is good the marriage may be proceeded with, if bad it must be relinquished. Should no evil omen occur to disturb the match the ceremony of *Mla Pinang* (splitting the areca nut) is gone through. For this the following things are prepared. A plate with areca nuts, a plate of rice, other vessels containing tobacco, brass armlets, and a chopper or sword. These articles are divided among the assembled company. A fowl is waved over the heads of all present and native drink served round.

Digitized by Google

The ceremony of *Mla Pinang* is not always performed.

When a fortnight or a month has elapsed the young couple are said to have *Masok adat i. e.* the contract is complete, and should either party receed after this a fine of 15 dollars is imposed.

Should the husband separate from his wife after a child is born, if the child dies he is fined 30 dollars, should the wife separate she is fined 15 dollars. But if the child lives the unfaithful husband is fined 33 dollars for the sustenance of the child, and 15 dollars for deserting his wife.

Should there be a reason for such desertion no fine is imposed. Adultery is such a reason. Should the unfaithful one pay 6, 10 or more dollars to the injured party he or she is bound to receive him or her back. This however is not always exacted and often the correspondent only is fined.

This is a general view of the Iban marriage customs; but the laws are not stringent and the Iban is very loose in carrying the laws out.

After a lapse of 6 or 7 years after marriage the ceremony of *Enselan Tikai* is sometimes performed in the case of well to do people. A feast is made to which all the relations of husband and wife are invited. The parents of the husband bring with them articles of value which are divided among all, such as gongs, plates, cups, wearing apparel, axeheads, swords, iron, blankets, women's dress, pigs and fowls. After the division of these articles drink is produced by both parties and interchanged and there is a rivalry as to which party shall drink up its portion first.

Chapter V.

Customs relating to deaths and burials.

Among the Iban there are many kinds of sickness, and these sicknesses are attributed by them to two main causes.

One of these is called *Pansa Utai* or the passing of an evil spirit; the other *Empa Ubat* or effect of sorcery.

All sudden attacks of sickness and those of an ordinary kind such as fever, dysentery etc. are attributed to the evil spirit. The sick man is said to have been struck by a spirit sword, or to have been wounded by an arrow from the spirits blowpipe. On the

Digitized by Google

other hand these sicknesses which come on slowly and are of less known character, such as blood spitting, bleeding from the gums, unusual swellings are attributed to the malice of some one who has brought the evil in the sick man by means of sorcery.

When an Iban dies the body is dressed in the best clothes and ornaments of the deceased and laid out in the *Ruai i. e.* public room of the long house. The friends bestow rings for buying fire in the neither world (see Preface). Other articles of value are placed beside the corpse, more or less according to the property of the deceased all which are afterwards buried with him. These articles are called *Baia* and will represent his property in the neither world.

A dirge is sung by the women seated round the corpse throughout the night.

After death the men of the village immediately set about making a coffin. Taking a fowl with them they go in search of a suitable tree. Having found one, the fowl is waved about it and sacrifised. The tree is then felled. Once felled it must be used, although it prove unsuitable; to change would be very unlucky.

The burial takes place in the early hours of the morning, at the first sign of twilight. As soon as the corpse is carried away from the house ashes are strewn over the footprints of the bearers. These ashes are supposed to prevent the soul of the deceased from finding its way back again to the house, should it desire to return and haunt the living.

Arrived at the burial ground, the spot for the grave is chosen, but before digging, a fowl is waved over the place and sacrifised. No matter what obstacle may present itself to the diggers a change of place cannot be made after the sacrifice of the fowl.

The grave finished, the coffin is lowered into its place; should a leaf have fallen into the grave, they are careful to remove it, for were it allowed to remain, the deceased would return and haunt the living.

The burial over, food is cooked and eaten at some distance from the burial place. Nothing used either in the making of the grave or cooking of the meal may be taken back to the house, all must be left for the use of the dead.

On returning to the house should the cry of a bird of evil omen be heard on the way, the party cannot enter the house until a fowl has been waved over them, the fowl is then sacrifised

Digitized by Google

and every inmate of the house is smeared with its blood, thus the lives of the inmates are made safe from the evil omen which is diverted to the sacrifised fowl.

On the evening of the day of burial arrangements are made for the mourning. The relations of the deceased take samples of the various articles of which it is forbidden to wear in the house during the period of mourning and bind them up in a piece of cloth; these are put away and not brought out again until the mourning period is over.

When night has closed in the *Manang* (Medicine Man) performs a ceremony called *Beserara* (the separation). A pole is erected in front of the room of the deceased's family, the medicine basket with its charms is placed at the foot and the whole is covered in with a blanket: this is called the *Pagar Api* (fire fence). Round this erection the Manang walks singing his incantation in a low voice; presently he stoops and extracts from the mat at the foot of the Pagar Api what he calls the *Ayu* or shade of the deceased; a piece of lathwork from the flooring is also taken up and the wooden trough in which gum damar is burnt to give light in the evening; these articles are all thrown under the house. This ceremony is supposed to separate the soul of the deceased from those of the living, it is thus made to forget the living and is rendered powerless to return and take away with it the souls of its living friends and relations.

The following day the neighbours bring food to the chief mourners who have as yet eaten nothing, for custom forbids the lighting of a fire on the family hearth for two or three days after a death has occurred. From this time until the period of mourning is over at each meal a portion of food is thrown away as a share for the deceased.

On the first, second, third or fourth day after a death the ceremony *Muai Pana* (casting food to the dead) takes place. Various kinds of eatables such as fowl, rice, vegetables, eggs, sugarcane and native drink are thrown from the verandah of the house.

During the five or six months of the mourning period, singing, shouting and the beating of drums or gongs are not allowed in the house. The ordinary personal ornaments must not be worn even by visitors. Nor can an old jar (a valuable article

Digitized by Google

among the Iban) be brought into the house. The women put away their brass waist circlets and wear instead circlets of black dyed cane called *Tina.*

The ceremony of *Rerak Ulit* (closing the mourning period) is performed by one who has recently returned from a long journey, either an inmate of the village or of some neighbouring village. This man enters the room where the deceased died, opens the window and shouts the war cry; he then severs with his sword one of the black Tina or waist circlets of every woman in the house. The man is paid with a piece of brass wire and a fathom of calicoe and the day is closed with a feast.

Should death occur from accident, the body cannot be brought into the house until a pig has been killed and each inmate of the house has been smeared with the blood, otherwise a curse would fall upon the house and it would be unsafe to live in.

The victims of an epidemic such as cholera and small pox or leprosy are hurried in silence to the grave, they are neither wept over nor mourned for, lest the disease should spread.

In the case of those who die far away from their own country, as soon as the news arrives at the village, the clothes, ornaments and other articles of the deceased are heaped together in the *Ruai* (common room) and covered over with a blanket so as to represent a corpse laid out. This is called the *Rapoh* and every thing is now carried out as in the case of an ordinary death. In the early morning the *Rapoh* is taken to the burial ground and the articles of dress are hung about among the trees.

The last ceremony in connection with the dead is called the *Sungkup*-Feast. The *Sungkup* (Fig. 4) is a miniature house or monument placed over the grave. One or two years after death this monument of rudely carved ironwood is constructed and taken to the grave and is the occasion of a solemn feast.

The evening before the feast the women come out of their inner rooms carrying eatables for the dead; their beads and other personal ornaments they carry in their hands, these they hang up near the *Penyurai* (front part of the common room); here they sit and wail as though over a dead body. The men a little distance off beat drums, this is to inform the inhabitants of the neither world that they are invited to the feast. Next morning as the guests from the neighbouring villages begin to arrive, the carved

Digitized by Google

monuments are erected in the verandah under a leaf covering. The women are busy weaving miniature hats, mats, baskets to place in the monument for the use of the dead. The men amuse themselves with cockfighting in which sport the souls of the departed are supposed to take part. Throughout the nigth the women again chant a long dirge the burden of which is to tell how the dead journeyed up from their neither world to the feast,

Fig. 4. *Sungkup*-Monument of iron wood placed over Iban graves.

how they strove with their still living brothers in the cockfight but were ignominiously beaten and how they consoled themselves on returning by taking away with them the miniature articles and the eatables prepared for them by the women in the *Sungkup*. In the early morning after the feast the monuments are taken to the burial ground and placed on the graves.

On that day the widow or widower of the departed is declared free to marry again. Up to that time a widow cannot wear any ornament; her dress must be plain and well worn, she is not allowed to pull out her eyelashes and eyebrows nor to use soap for washing. Now a new dress of many colours is put on her and various ornaments are handed to her marking the cessation of widow-

Digitized by Google

hood. A widower likewise before the *Sungkup* feast of his deceased wife may use no personal ornaments and must wear only old and plain clothes, nor is he allowed to cut his hair or shave. Those not observing these customs are liable to be fined by the relations of the deceased. In the case of a widow or widower marrying again before the *Sungkup* feast has taken place, a fine of 50 or 60 dollars is imposed.

Chapter VI.

The Manang or Medicine Man.

Dyaks are induced to become Manangs from various motives; some say they are impelled thereto by the spirit, some by a dream; other for the sake of the gain to be made.

The following are the rites of initiation.

The rite is performed by three or four Manangs who assemble at the house of the aspirant. The young Manang is laid on a mat, his head pillowed on a gong and cocoanut is placed by the sides of his head. His body is completely covered with a blanket and several bushels of rice are heaped over him. His eye lids are then pierced with two fish hooks, supposed to give him the power to see the soul and diagnose diseases. The cocoanut is then split in two with a chopper over his head, which signifies that he has ceased to be an Iban and is henceforth a Manang. He is then raised to his feet and led by the Manangs round and round as is their manner when performing the *Billan* (encantation) whilst the blossom of the Areka palm are waved over his head. After this exercise has been kept up for some time he falls to the ground in a swoon and is covered again with a blanket. It is whilst in this state that the Manang is supposed to track the soul of the sick, capture it and return it to the patient. The Manangs then proceed to provide the initiated with his stock in trade. Each one contributes from his own stock a few medicines and charms, which consist of curiously shaped pebbles, knotted roots, tusks and teeth of animals etc. The proceedings are brought to a close by a feast and sacrifice to the Spirits to which none but Manangs are admitted. During the sacrifice the charms of each Manang are placed in a plate, a fowl is waved over them and

Digitized by Google

they are then sprinkled with its blood. This is done that the Manangs medicine may be lucky and draw to him a large clientage.

When an Iban gets sick the Manang is fetched. As soon as he arrives, he asks the patient where the pain is; he feels the affected part, then proves it with a knife and extracts what is said to be the arrow or spear with which the evil spirit has wounded the sick man. It is only after dark that the ceremony of Bilian is performed and the Manang eats nothing until it is finished, which is about midnight or in the small hours of the morning.

Fig. 5. Iban spinning wheel.

The Manang first selects one of his charms which is placed in a cup of water. With this water he washes the forehead and breast of the patient; the bystanders often ask to be washed also as a preservative. Then the Manang takes his *Batu Karas* (a large piece of crystal Quartz) examines it carefully and then pronounces as to whether the sickness is serious or not and on the nature of the incantation to be used and the amount of his fee. The *pagar Api* mentioned above has already been erected in the commonroom of the house. The Manang now proceeds with the task of catching the fugitive soul and returning it to his patient. He walks round and round the *pagar Api* chanting the

Digitized by Google

Manang song, (the words of which are more or less obsolete and for the most part unintelligible to the hearers). He will sometimes interrupt his chant, declare that his task is more difficult than he expected and a larger fee to be necessary for its accomplishment. He now asks for a boat with which to continue the chase. They hand him a plate containing a little water with a small basin to represent a boat. He now continues his walk and chant round the *pagar Api* the while grinding the bottom of the basin against the plate until he is supposed to have come of with the fugitive soul, when he falls down in a swoon and is covered over with a blanket. Awaking from his swoon the blanket is removed and he holds out in his hand what is supposed to be the captured soul, it may be a small insect, or a morsel of something not bigger than a grain of rice. He carries this into the sick room, places it in the patients head and blows it in.

Should no improvement appear in the state of the patient the following evening a pig is killed, and if on examination of the liver the omen is good, the ceremony above described is performed two or three times in the course of the night.

Should the above still prove ineffective a third ceremony is performed called *Bepancha*. This takes place on the verandah which stretches along the front of the house. The main feature of this Bilian is the erection of two poles on which a swing is set up. The Manang performs his chant swinging too and fro, by which means he is supposed to pursue the soul into the upper regions.

The fees for this ceremony are heavy, generally consisting of gongs. These however are returned to the family should the patient die.

After a Bilian no stranger is allowed to enter the house for one or two days. The green branch of a tree or a piece of cloth is hung on the ladder leading up into the house as a sign of this prohibition. It is an old custom among the Iban for a stranger before climbing the ladder of a house to ask in a loud voice whether there is no *taboo*.

Digitized by Google

Chapter VII.

Customs connected with Rice farming.

The first ceremony of importance connected with the farm is the *Manggol.* Great care is taken with this for on it is supposed to depend success or failure.

When the time arrived to commence farming, the chief of the village goes alone into the woods to listen for the cry of a bird of good omen. As soon as he hears this cry he plucks up the nearest sappling to him and returns home with it. A piece of this wood is given to each family. The head of the family takes his portion to the spot chosen for his field, sits on the ground and with eyes firmly closed pressed the omen stick to its full length into the earth. He thus closes his eyes so that the evil spirits of the rat, the sparrow, the blight and other devastators of the farm may not see what he is planting there. He then rises and clears away with his chopper a small portion of the surrounding scrub, then he returns straight home in haste lest he should hear birds of evil omen on the way. He may not be down or sleep on that day. After an interval of three days he may set to work at the clearing. If during the first days work he hears a good omen he must honour it by resting again for three days; if a bad omen is heard, he pulls his omen stick out of the ground and plants it in another place. The following days he brings an offering with him to the spirits in order to bring back the good omen to his stick. He then rests again for three days. After this he goes to work daily until the clearing is finished; should he hear the cry of a bird of evil omen he returns home but renews work the following day.

When the felled timber is dry, the burning charm called *Batu Nyaru* is taken to the clearing and the timber fired. After the burning a day or two is allowed to pass before the clearing is visited, so that dead snakes and other smaller animals usually killed by the fire may be carried away by birds of prey, for to see them in the field would be considered a bad omen.

After a lapse of three days the *Nyulap* is performed as follows. About midnight one of the family carries in a basket to the field what is called the *Paddi Pun* that is that special variety of rice seed which has been planted for generations by the

Digitized by Google

family. He likewise carries a lighted torch and this fire must be kept alight until evening. He places this seed in a sheed erected for the purpose, but before putting the basket down, he takes a handful of the soil on which the basket is to rest and scattering it about invokes blindness on the eyes of rats and sparrows that they may not see what is about to be sown. He then rests until daybreak when the other members of the family arrive bringing with them more seed and the necessary articles for a sacrifice to the spirits. Having sown a small quantity of the seed, the work is interrupted and the sacrifice proceeded with. A portion of the offering is hung up out-side the shed and a portion placed under the basket containing the *Paddy Pun* as an offering to *Pulang Gana*.

Then certain flowers and shrubs are planted in the field as charms, and bits of charms made wet with the blood of a fowl are scattered about over the ground.

When the rice crop begins to ripen the ceremony of *Nyumbah* is performed. A piece of wax candle is burnt in the house, then a large mat on which the harvesting baskets are placed called *penyedai* is taken to the field with a fowl and other articles of food for a sacrifice.

A portion of the sacrifice is placed under the *penyedai*, a few ears of rice with straw attached are then cut; bound together with a piece of brass wire and put aside. The spirits of the harvest are then invoked as follows: "Ho! Ho! Ho! Ye Gods of our ancestors *Batara, Ini Inda, Biku indu Antu, Pantan ini Andan* give us rice charms that our harvest baskets may be filled, our rice bins overflow, that we may become rich among men." A small quantity of the grain is then cut and taken to the house, and it is only three days after this that the work of harvesting commences.

Every basket used in the harvesting is rubbed with a bit of cooked rice before it is taken to the field in order, it is supposed, that it may be quickly filled. The same is done with mats and every other article used in the harvesting.

Digitized by Google

Chapter VIII.

Other ceremonies connected with farming.

1. The ceremony of *Memali Umai.*

When the young rice is growing up, if it does not thrive or is attacked by blight etc. the ceremony of *Memali Umai* or taboo is performed.

Various charms or rice medicines as they call them are put into the hollow section of a bamboo with water; a fowl is killed and the blood together with the charmed water are sprinkled over the field. Green branches are then planted in the various approaches to the field as a sign that no one may enter the field for two or three days.

If this should prove ineffectual a second ceremony is performed. Specimens of the various kinds of vermin which are destroying the rice are collected and these with a quantity of earth from the field are taken to the house. A young pig and a fowl are then sacrifised, the blood is caught in a vessel and mixed with water and a portion of this is taken in gourds by each family to sprinkle over the fields. A small raft is then made on which the slaughtered pig and fowl are placed together with the earth and vermin taken from the fields. The raft is then allowed to float down the river with the receeding tide and by this means the enemies of the farm are supposed to be banished to the sea.

For three days after this ceremony no stranger may pass through the farm or enter the village under pain of a fine.

2. The ceremony of *Muja Tanah.*

Should the rice crops fail for several years running the Iban attributes this to a curse which has been brought on the country by some secret crime, more common by incest. To ride the country of this curse all the villagers in the district by common consent assemble together for the performance of the above ceremony.

Every villager brings with him materials for a sacrifice and a piece of earth from his field neaded into a ball as large as an apple. Mats are spread out on the ground near the village on which the votaries sit. The figure of a large crocodile is cut in relics in the earth, which is covered with ornamental blankets

Digitized by Google

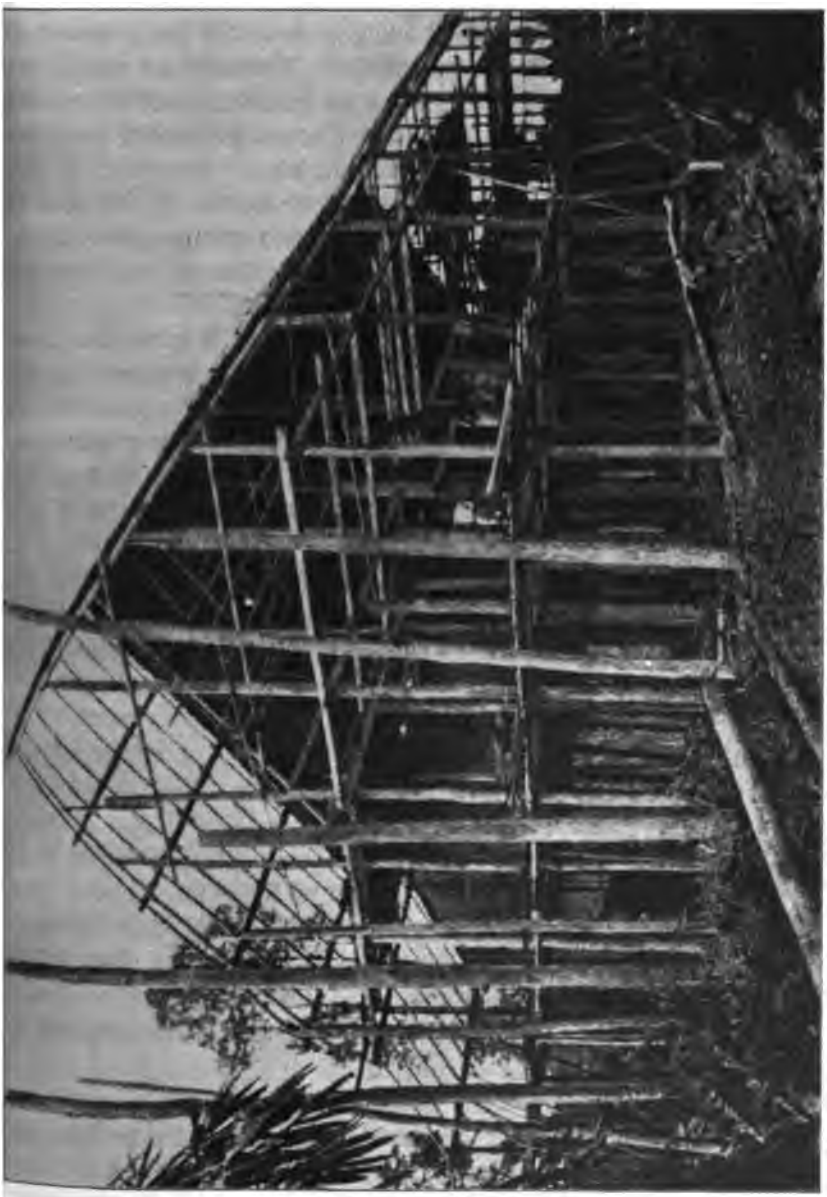


Fig. 6. Iban Village in the making.

Digitized by Google

and on this are placed the offerings to the spirits which remain thus exposed until the following morning.

In the mean time as each villager arrives he places his ball of earth at the foot of the house ladder. When all the men of the district have arrived each one takes his piece of earth in the hand and they mount the ladder in procession. At the head of the house ladder the women of the village are drawn up each swathed in a native blanket, the extremity of which she holds out to receiving the balls of earth droped into it by the men as they pass into the house. At the same time a pig is sacrifised to appease the spirit of the earth.

The balls of earth are then placed in a heap in the center of the large village room, are fenced in with bamboo and the whole is covered with blankets. Then four or five men learned in the *Mengap* (see Preface) commence this solemn chant of invocation to the spirits walking round the erection with measured step, according as the chant waxes fast or slow and this is kept up throughout the night.

By this means the curse is supposed to be taken from the land and when the farm work begins the balls of earth mentioned above are taken to the new clearings and scattered about.

Chapter IX.

Customs connected with the Building of a village.

In setting about the building of a new village (Fig. 6) as in the case of the farm the Iban has first to listen for a bird of good omen. Having secured his omen the following day the site is cleared of brushwood provided there have been no bad dreams the previous night to disturb the bird omen. The omen stick is first planted in the ground by the chief after which the work of clearing commences.

If whilst clearing they come across the hole or track of a wild animal, or hear the cry of the *Sabut* (death bird), or an *Entawa* tree is found growing on the spot the site is abandoned and a new one must be chosen. First the posts are brought to the site, then the smaller beams. In gathering the canes, which when split are used for lasting the beams together, another good

Digitized by Google

omen bird has to be listened for by the chief. The cane gathered by the chief after obtaining the omen, be it much or little is divided among all the families of the village.

When a sufficiency of material has been collected for that portion of the village to be used by the chief, they set about the erection. Gongs large and small are taken to the site with an offering to the spirits and charms to drive away disease. When the hole for the first post has been dug the offering and charms are put in before the post is erected. During the erection of the posts and the lashing on of the principal beams, the women and children beat the gongs continually so that no cry of a bird of ill omen may be heard.

On the first day that portion of the village to be used by the chief is erected, after which the work is proceeded with as quickly as possible, two or three portions being erected on the same day.

When the long house is finished, the chief again listens for good omen birds before moving into the new house.

He then takes a mat, a piece of flint, a spear and a sword, and these he places with the bird wood under a small shed erected for the purpose near the old village.

Any day after that on which evil has not been foreshadowed by the dreams of the previous night, is chosen for moving into the new village. As the people set out for their new village, the bird wood is taken, each villager also takes a stone and a piece of earth from the old village site. Arrived at the landing place of the new house these stones and earth are placed in heap together with as many fowls eggs as there are families in the village, the bird wood being placed on top of the heap: this ceremony is called "Taking leave of the spirit of ill luck."

Before entering the house each person partakes of a little boiled rice brought for the purpose.

Whilst the village is under construction, weaving the native cloth, settling quarrels and going on the warpath are tabooed; to break this taboo would cause a death in the village. In moving property into the new house, the following articles must be left to the last: mats, weaving materials, and the skulls of the enemy which are preserved as trophies. Before these are brought into the house an offering is made to the spirits.

Digitized by Google

After moving the villagers are not allowed to go about in the woods for three days lest birds of evil omen should be heard. During these three days the fires in the family rooms are not extinguished and in the evening the children are made to walk up and down the long house with empty baskets slung on their backs — harvesting the mosquitos and sandfly as it is called — which is supposed to drive these troublesome insects away from the house.

Beneath the foot of the ladder leading up to the house is buried the quill of a porcupine and the head of a tortoise so that strangers coming to the village to fine an inmate may be slow and awkward in speach during the hearing of the case.

Chapter X.

The *Tua* or Guardian Spirit.

The *Tua* or guardian spirit of an Iban has its external manifestation in a snake, a leopard or some other denizen of the forest. It is supposed to be the spirit of some ancestor renowned for bravery or some other virtue who at death has taken an animal form.

It is a custom among the Iban when a person of note in the tribe dies, not to bury the body but to place it on a neighbouring hill or in some solitary spot above ground. A quantity of food is taken to the place every day and if after a few days the body disappears the deceased is said to have become a *Tua* or guardian spirit. People who have been suffering from some chronic complaint often go to such a tomb taking with them an offering to the soul of the deceased to obtain his help. To such it is revealed in a dream what animal form the honoured dead has taken.

The most frequent form is that of a snake. Thus when a snake is found in a Dyak house it is seldom killed or driven away; food is offered to it for it is a guardian spirit who has come to inquire after the welfare of its clients and bring them good luck. Anything that may be found in the mouth of such a snake is taken and kept as a charm.

Digitized by Google

Chapter XI.

The custom of *Nampok* or Spirit seeking.

An Iban who desires to meet with the Spirits to obtain some special favour from them, such as success on the warpath, invulnerability, a charm, or restoration to health performs the rite or custom of *nampok*.

He leaves his village secretly at midnight so as not to be observed by anybody, taking with him a palm leaf mat, a small quantity of cooked rice and offering to the spirits.

The place chosen for the interview is some isolated spot, sometimes the top of a hill, sometimes a cemetery or the base of the wide spreading *Hara*-tree, a species of wild fig said to be the habitation of spirits.

Arrived at the place he spreads out his mat, and begins his silent watch without any covering and fasting for several days so as to excite the pity of the spirits.

Few return from the *Nampok* without having some experience to relate as to what they have seen and heard, or at least a strange dream. If only the latter it is said the spirit was not there having moved away to some new locality.

Towards the evening of each day the offering is laid out and a prayer of invocation is made to the spirits until some manifestation is obtained.

The following are the experiences related by some old men who have frequently performed the *Nampok*. First they find themselves covered with a swarm of ants which disappear as suddenly as they came, then large centipedes come and encircle their legs but without injuring them. A frightful human figure then appears with a threatening aspect, but soon vanishes. After this the good spirit upon whom they have been calling comes. At his coming the surrounding leaves and branches are swayed as by a gentle breeze; the eyes of the devotee become strangely affected and see strange and wonderful things; some experience this as it were in sleep, others when fully awake.

The following dialogue then takes place between the spirit and his client.

Digitized by Google

S. "Why have you come keeping the watches here?"

C. "I am one of the most miserable of men, neither live nor die, therefore am I come to seek life and unfailing protection from you".

S. "Cease to be troubled on account of this sickness for the sight of me has driven it away. As for your other wants, when you go on the warpath you shall obtain the heads of your enemies, your farm shall produce good crops, and you shall grow rich so that it is not in vain that you sought me. On returning to your village the same day offer a sacrifice to me, that I may eat; the fowl offered shall be purest white without one black feather and the pig black without a streak of white. It is only on these conditions that the favours you have asked of me shall be obtained by you."

Generally the devotee obtains a charm from the spirit, if not when awake at least when asleep in dream.

(To be closed.)

Digitized by Google

Mythen und alte Volkssagen aus Brasilien.

Von P. Carl Teschauer, S. J.,
Porto Alegre, Estado do Rio Grando do Sul, Brasilien.

(Fortsetzung.)

II. Tiersagen.

Ohne uns auf Systeme einzulassen, welche wohl alle ihrer Begründung entbehren, wie jenes von D. Angelo de Gubernatis, demzufolge alle älteren Volkssagen und speziell die Tiersagen sich von den Vedas (!) ableiten und symbolische Erklärungen jener astronomischen Erscheinungen sein sollen, welche auf die Urmenschheit am meisten Eindruck gemacht haben, geben wir diese kleine Sammlung von Tiersagen in ihrer schlichten Einfachheit wieder, um darzutun, welches das Gedankenreich jener Urbewohner von Brasilien gewesen ist.

Die erste Reihe dieser Tierfabeln, deren wörtliche Übersetzung wir hier wiedergeben, sind aus der *Poranduba* Barboza's entnommen, der sie direkt von den Lippen jener Indianer im Innern von Brasilien gesammelt, die mit der Zivilisation noch nicht in engere Berührung gekommen sind; sie müssen somit als originelle Produkte derselben betrachtet werden. Sie sind meist Fabeln, denen eine ausgesprochene Moral nicht angehängt ist, wohl aber geben sie die Eigenschaften der Tiere genau an, auch solche, die nur von scharfen Beobachtern der Natur, wie die Indianer es sind, erfaßt werden. Dr. Barboza leugnet, daß diese Tiersagen überhaupt eine Moral in sich bergen, und ist der Meinung, daß dieselben nur instruktiver Natur seien und den Zweck verfolgen, den Kindern die Eigenschaften der Tiere besser einzuprägen. Dieser Zweck, sollte es der einzige sein, würde allerdings durch diese Fabeln vollständig erreicht; jedoch scheint der andere Zweck der moralischen Belehrung nicht ausgeschlossen gewesen zu sein.

[1]) *Poranduba* S. 143.

Digitized by Google

Und wenn Barboza mit Recht diese Fabeln als einen Beweis der Intelligenz und fruchtbaren Phantasie der Ureinwohner Brasiliens betrachtet, so möchte eine stillschweigend eingeschlossene Moral noch besser diesen Beweis liefern, zumal wenn sie so auf der Hand liegt, daß Barboza selbst sie zugestehen muß.

1. Der Maguary und der Unnamby (Kolibri).

Der Maguary ist ein Großschnäbler (*Ardea maguary* Gmel) von langsamem, schwerfälligem Fluge, während der Kolibri fast mit Kugelgeschwindigkeit seine Bewegungen ausführt. Folgendes ist der Wortlaut der Fabel, die vom Rio Negro stammt.

„Sie erzählen, daß der Blumenküsser (brasilianischer Name für Kolibri) den Maguary besuchte. „Höre, mein Schwager, wir wollen eine Wette eingehen." „Gut. Hast du auch Kraft zum Fliegen?" „Ich habe Kraft." „Wir wollen sehen." „Wann?" „Übermorgen frühe." „Gut. Ich erwarte dich." Frühmorgens kam dann der Blumenküsser und ging zum Maguary. — „Nun, mein Schwager, was sagst du?" „Alles beim alten." „Wir gehen gleich." Man sagt, daß dann der Maguary den Kolibri fragte: „Wer geht zuerst?" „Gehe nur, ich komme nach." Der Kolibri flog fort und verschwand. Darauf ging auch der Maguary. Der Kolibri war noch nicht in die Mitte des Flusses gelangt, als er schon ermüdete, fiel und auf dem Wasser trieb. Bald darauf kam auch der Maguary an. — „O, mein Schwager, was sagst du?" „Nichts neues; ich bin müde geworden." „Hast du's gesehen?" „Ach, mein Schwager laß mich dein Ruder anfassen." „Meinetwegen. Dann komm herauf auf meine Beine." Dann flog der Kolibri auf die Beine des Maguary. „Nun, so wollen wir weiter, mein Schwager." Man sagt, daß sie weiter flogen und bei Sonnenuntergang am andern Ufer des Flusses anlangten."

Der Maguary streckt beim Fliegen die langen Beine horizontal aus und bedient sich derselben als Steuerruder. Die Breite des Flusses, den zu übersetzen man einen Tag braucht, hat zum Zwecke, zu zeigen, wie lange der Maguary fliegen kann, ohne auszuruhen; und als Moral von der Geschichte zieht selbst Barboza (*Poranduba* S. 163) die folgende: de vagar se vai longe = „Eile mit Weile" und quem corre, depressaança = „Wer läuft, ermüdet schnell."

Digitized by Google

2. Der Maguary und der Schlaf.

Nicht weniger interessant ist unser Maguary in dieser Fabel. Bei Tag und bei Nacht ruht er auf den Bäumen an den Flussufern, kann aber nie zum Schlafen kommen. Kaum hat er etwas zu nicken begonnen, fliegt er auf wie aufgeschreckt. Nur für einige Augenblicke gelingt es ihm zu schlafen, wenn er den langen Schnabel auf den Rücken legt, der aber immer gleich wieder durch sein Gewicht herabgleitet. Diese Fabel wurde am Rio Branco angetroffen.

„Man erzählt, daß der Maguary den Schlaf töten wollte und ihn auf einem Aste erwartete. „Ich will diesen Schlaf töten; jetzt will ich wachen, um ihn zu töten.“ Er wartete. Er ließ nicht lange auf sich warten. Er sah eine Gestalt kommen. „Das scheint der Schlaf zu sein, der da kommt.“ Man sagt, daß, als die Gestalt schon nahe war und der Schlaf ganz nahe war, er nickte und plötzlich aufflog und schrie: „Kuá, Kuá, Kuá!“ Und der Maguary flog davon. — „Nun, siehe mein Herz, ich wußte es nicht, als ich nickte, aber jetzt will ich ihn wieder erwarten.“ Er wartete. Da sah er wieder in seiner Nähe eine dunkle Gestalt, die sich ihm näherte. — „Hier kommt er, jetzt will ich ihn mit meinem Schnabel spießen.“ Schon kam er ganz nahe, als er nickte; plötzlich öffnete er die Augen, erschrack und flog davon, indem er schrie: „Kuá, Kuá, Kuá!“ So geht es jede Nacht, seit undenklichen Zeiten.“

3. Der Tamurupará und die Japins.

Diese Vögel werden in der Poranduba (S. 199) auf folgende Weise gekennzeichnet. Der Tamurupará (*Monassa nigrifrons*) ist ganz schwarz und hat einen blutroten Schnabel. Die Japins (*Cassicus hemorrhous*) ahmen alle Vögel nach, mit Ausnahme des ersteren. Wenn die Japins in Scharen durch die Lüfte segeln und den Tamurupará hören, so lenken sie sogleich nach unten und lassen sich auf den Boden fallen aus Furcht vor ihm, wie Barboza versichert, selbst beobachtet zu haben.

„Man erzählt, daß ehemals die Japins sehr mutig waren, daß sie über alle Vögel spotteten, besonders aber über den Tukano (Pfefferfraß); nur den Tamurupará respektierten sie. Man sagt, daß der Tukano zum Tamurupará gesagt: „Die Japins spotten sehr über die anderen, besonders über mich. Sie ahmen auch deinen

Digitized by Google

Gesang nach." „Wenn ich sie meinen Gesang nachahmen hören sollte, Tukano, werde ich sie töten." Der Tamurupará hörte darauf die Japins ihn nachahmen. Er tötete ihren Großvater und sagte zu den Jungen: „Schaut her auf meinen Schnabel. Das ist Blut von eurem Großvater und von eurem Vater, den ich auch tötete."

4. Die Yurupichuna (Schwarzmäuler, eine Affenart).

„Die Schwarzmäuler schlafen aufeinander gekauert auf den Blättern der Juary-Palme. In Gewitter- und Regennächten wimmern und schreien die Jungen vor Kälte. So geht es auch den Mutteraffen. Die Alten sagen dann: „Morgen machen wir unser Haus." Ein anderer antwortet: „Ja, morgen." Wenn es wieder Morgen wird, sagen sie: „Wollen wir unser Haus bauen?" Der Eine antwortet: „Ich will erst noch ein Bißchen essen." Andere antworten: „Ich auch." Andere sagen: „Ich auch." Alle gehen fort und denken nicht mehr daran, das Haus zu bauen. Wenn aber des Nachts der Regen wiederkehrt, dann denken sie daran und sagen: „Wir müssen unser Haus bauen." Eines Tages werden sie Häuser bauen. So machen es auch die Menschen."

Aus dieser Fabel hat sich noch ein indianisches Sprichwort gebildet: „So sagen die Äffchen;" wenn man nämlich etwas verspricht, was man nicht ausführen will oder kann. Barboza selbst zieht wieder die Moral, die übrigens am Ende der Fabel ausgesprochen ist: Só se lembrão de Santa Barbara, quando ronca trovoada.

5. Die Schildkröten-Fabeln.

Es ist das Verdienst Dr. Magalhães', zuerst diese „Jabuti-Mythen" gesammelt und verglichen zu haben. In fortwährender Berührung mit den Wilden Brasiliens in seiner Eigenschaft als Präsident verschiedener Provinzen Brasiliens wie von Amazonas, Pará und anderen, konnte er dieselben aus dem Munde der Eingeborenen vernehmen und miteinander vergleichen. Er ist zu dem Resultate gelangt, daß dieselben in ganz Brasilien bis nach Paraguay hinein im Munde der Eingeborenen fortleben. Vertraut mit ihrer Sprache, ihren Gebräuchen und der Kunst, ihnen ihre Erzählungen zu

Digitized by Google

entlocken,[1]) wie kaum ein anderer, verdient er für seine Sammlung allen Glauben.[2]) In diesen Legenden wiederholt sich immer wieder der Gedanke der Überlegenheit des Geistes über die rohe Kraft. Denn der Jabuti (Schildkröte) ist ein schwaches, langsames Tier, besiegt aber die stärksten durch seine Schlauheit. Magalhães betrachtet diese Erzählungen einfachhin als Fabeln, die eine moralische Anwendung beabsichtigen. Er veröffentlichte dieselben in dem „O Selvagem“ [3]) in der Tupi-Sprache, begleitet von einer portugiesischen Übersetzung, die wir wörtlich wiedergeben; jedoch bringen wir nur eine Auswahl derselben.

a) Der Jabuti und der Hirsch.

Der Inhalt ist kurz folgender. Der Hirsch hatte mit dem Jabuti gewettet, denselben im Laufe zu überholen. Dieser verteilte längs des Weges andere Jabutis derart, daß, wenn sie liefen und der Hirsch nach dem Jabuti rief, immer einer von denen, die aufgestellt waren, weiter vorwärts antwortete. Magalhães fügt hinzu, hierin sei der Grundsatz ausgesprochen, daß die Klugheit mehr wert ist als Kraft. Freilich, meint er, ist die Anschauung keine christliche.

Ein kleiner Jabuti wollte seine Verwandten besuchen und begegnete einem Hirsch. Der Hirsch fragte ihn: „Wohin gehst du?“ Jabuti antwortete: „Ich gehe meine Verwandten einladen, damit sie meine große Jagdbeute, die ich machte, den Tapir, holen.“ Der Hirsch sprach so: „Du hast also einen Tapir getötet? Gehe, rufe alle deine Leute; ich bleibe hier, um sie alle zu sehen.“ Der Jabuti antwortete aber so: „Dann gehe ich nicht; ich will wieder zurückkommen, wenn der Tapir verfault ist, um aus einem seiner Knochen eine Flöte zu machen.[4]) Es ist gut, Hirsch ich gehe.“

---

[1]) Es ist eine der schwierigsten Aufgaben, den Indianer zum Erzählen zu bestimmen. Weder Überredung noch Geschenke sind oft im Stande, wie ich es selbst in Nonohay (Rio Grande do Sul) erfahren habe, ihn zu dem zu bewegen, was er dem Fremden gegenüber als Profanation betrachtet.

[2]) Dr. C. F. Hartt benützte dieselbe in: The Amazonian Tortoise mythes.

[3]) Rio de Janeiro 1876.

[4]) Den Schienbeinknochen des Feindes auszunehmen und daraus eine Flöte machen, war unter den Wilden die Pflicht eines tapferen Kriegers.

Digitized by Google

Der Hirsch sprach so: „Du hast den Tapir getötet, jetzt will ich sehen, ob du mit mir um die Wette laufen kannst.“ Der Jabuti antwortete: „Dann erwarte mich hier; ich gehe, den Weg zu sehen, den ich zu laufen habe.“ Der Hirsch sagte: „Wenn du auf der anderen Seite läufst und ich rufe, dann antwortest du.“ Der Hirsch sprach zu ihm: „Jetzt gehe und eile dich, ich will deine Tüchtigkeit sehen.“ Jabuti sprach so: „Warte noch ein wenig, lasse mich auf die andere Seite gehen.“ Er ging dorthin und rief alle seine Verwandten; er stellte sie alle längs des Ufers des kleinen Flusses auf, um dem dummen Hirsch zu antworten. Dann sprach er so: „Hirsch, bist du bereit?“ Der Hirsch antwortete: „Ich bin bereit.“ Der Jabuti fragte: „Wer läuft zuerst?“ Der Hirsch lachte und sprach: „Elender Jabuti, du läufst zuerst.“ Der Jabuti lief nicht, täuschte den Hirsch und blieb am Ende der Laufbahn. Der Hirsch war sehr zuversichtlich, da er sich auf seine Beine verließ. Der Verwandte des Jabuti rief dem Hirsch zu. Der Hirsch antwortete von hinten: „Hier gehe ich, elende Schildkröte, aus dem Walde.“ Der Hirsch lief, lief, lief, darauf schrie er: „Jabuti!“ Der Verwandte des Jabuti antwortete immer vor ihm. Der Hirsch sagte: „Siehe, ich gehe, Elender.“ Der Hirsch lief, lief, lief und schrie „Jabuti!“ Der Jabuti antwortete immer vor ihm. Der Hirsch sagte: „Ich will erst Wasser trinken.“ Da aber schwieg der Hirsch. Der Jabuti rief, rief, rief. Niemand antwortete ihm. Dann sagte er: „Es ist möglich, daß jener Elende schon gestorben ist; laßt mich ihn erst noch sehen.“ Der Jabuti sagte so zu seinen Verwandten: „Ich gehe langsam, um ihn zu sehen.“ Als der Jabuti vom Flußufer wegging, sagte er: „Ich bin nicht einmal geschwitzt.“ Der Hirsch aber antwortete ihm nicht. Als die Begleiter des Jabuti den Hirsch sahen, sagten sie: „Wirklich, er ist schon tot.“ Der Jabuti sagte: „Wir wollen ihm den Knochen herausziehen.“ Die übrigen fragten: „Warum willst du das?“ Jabuti antwortete: „Damit ich jederzeit darauf flöten kann. Jetzt gehe ich fort von hier bis auf einen anderen Tag.“

b) Der Jabuti und der Jaguar.

Jabuti befindet sich auf einem Baume, von wo er nich heruntersteigen kann. Da kommt ein hungriger Jaguar. Die Lage war für den Jabuti sehr kritisch. Der Jaguar sagt dem Jabuti, er möge heruntersteigen; er sieht ein, wenn er sich weigert,

Digitized by Google

daß der Jaguar hinaufspringen und ihn ergreifen würde. Deshalb bittet er den Jaguar, daß er ihn mit dem Rachen auffangen möge, worauf der Jaguar gern einging. Statt jedoch ihm in den Rachen zu springen, stürzt er sich auf die Schnauze des Jaguars und tötet ihn so. Ein großer Jabuti hat das Gewicht von 4 kg, und von einer bedeutenden Höhe konnte er durch seinen Sturz den Jaguar töten. Der Gedanke der Fabel ist nach dem schon genannten Autor: Klugheit vereint mit Kühnheit, weiß sich auch aus der verzweifeltsten Lage zu retten. Der Wortlaut der Erzählung ist folgender:

„Der Jaguar kam dorthin. Der Jaguar schaute nach oben und sah den armen Jabuti und sagte: „O, Jabuti, wohin bist du gestiegen?" Jabuti antwortete und sagte: „Wegen der Frucht dieses Baumes." Der hungrige Jaguar antwortete: „Steig' herab!" Der Jabuti sprach so: „Fange mich auf: Öffne deinen Mund, damit ich nicht auf den Boden falle." Der Jabuti sprang und traf die Schnauze des Jaguars; der arme Teufel starb. Der Jabuti wartete, bis er verfaulte und machte seine Pfeife aus dem Knochen. Darauf ging der Jabuti, spielte auf seiner Flöte und sang so: „Der Knochen des Jaguars ist meine Flöte. Ih! Ih!"

c) Der Jabuti und der Mensch.

In dieser Erzählung wird der Jabuti von dem Menschen in einem Kasten oder Patuá, wie die Fabel sagt, gefangen. Da drinnen hört er, wie der Mann seinen Kindern befiehlt, nicht zu vergessen, Wasser heiß zu machen, um den Jabuti den Schildpat abzuziehen, der dann auf der Tafel figurieren soll; aber der Jabuti verliert nicht das kalte Blut. Kaum ist der Mann aus dem Hause, als der Jabuti in seinem Kasten zu singen anfängt, um die Neugierde der Kinder zu erwecken. Als die Kinder kamen, hört er auf, sie bitten ihn, noch etwas zu singen, er antwortet: „O, wie würdet ihr euch erst wundern, wenn ihr mich mitten im Hause tanzen sähet." Es ist nun sehr natürlich, daß die Kinder den Kasten öffnen. Diese Wahrscheinlichkeit wird wohl kaum von einem Fabeldichter übertroffen. Sie öffnen den Kasten und er entkommt. Auch hier meint Magalhães, daß diese Fabel lehre: Es gibt keine so verzweifelte Lage im menschlichen

Digitized by Google

Leben, aus der man sich nicht mit etwas kaltem Blut und Überlegung zu retten vermöge, wenn man geschickt die Umstände zu benützen weiß. Er hätte hinzufügen können, daß die Kinder die Lektion sogleich begriffen und durch die Klugheit des Jabuti gewitzigt, dem Zorn des Vaters eben so schlau entgingen. Der Wortlaut der Fabel ist folgender:

„Der Jabuti saß in seiner Höhle und spielte Flöte. Die Leute, welche vorübergingen, lauschten. Einer sagte: „Ich will jenen Jabuti fangen". Er trat vor die Höhle und rief: „Jabuti!" Dieser antwortete: „U!" Der Mann sagte: „Komm heraus, Jabuti!" „Wohl, hier bin ich, ich gehe." Der Jabuti kam heraus. Der Mann faßte ihn und trug ihn nach Hause; dort steckte er ihn in einen Kasten. Am andern Morgen sagte der Mann zu seinen Kindern: „Jetzt lasset den Jabuti nicht heraus"; Er ging nach der Pflanzung. Der Jabuti aber blies seine Flöte in dem Kasten. Die Kinder hören es und kommen zu lauschen. Da schwieg der Jabuti. Darauf sagten die Kinder: „Flöte, Jabuti!" Da antwortete der Jabuti: „Ihr findet das schön; wie würdet ihr euch erst wundern, wenn ihr mich tanzen sähet!" Die Kinder öffnen den Kasten, um den Jabuti tanzen zu sehen. Der Jabuti tanzt im Zimmer herum, tum! tum! tum! tum! tum! tum! tum! tum! tum! tein! Da bat der Jabuti die Kinder, daß er seine Notdurft verrichten dürfe. Die Kinder sagten zu ihm: „Gehe, Jabuti, jetzt fliehe aber nicht." Der Jabuti geht hinter das Haus, läuft und versteckt sich mitten im Walde. Ein Kind sagte: „Was wird es jetzt geben? Was werden wir unserem Vater sagen, wenn er kommt? Wir wollen einen Stein bemalen wie den Schild des Jabuti, sonst wenn er kommt, wird er uns schlagen." So tun sie. Abends kommt der Vater und sagt: „Stellt den Topf aufs Feuer, damit wir dem Jabuti den Schildpat abziehen. Der Vater legte den bemalten Stein in den Topf und meint, es sei der Jabuti. Darauf sagte er zu den Kindern: „Bringet die Teller, damit wir den Jabuti essen." Die Kinder brachten sie. Der Vater zog den Jabuti aus dem Topf, und als er ihn auf die Schüssel legte, zerbrach dieselbe. Der Vater sagte zu den Kindern: „Habt ihr den Jabuti fliehen lassen?" Sie sagten: „Nein!" Als sie dies sagten, blies der Jabuti auf seiner Flöte. Als der Mann das hörte, sagte er: „Ich will ihn wieder fangen." Er ging und rief: „Jabuti!" Dieser antwortete: „U!" Der Mann ging ihn suchen in dem

Digitized by Google

Wald und rief: „Komme, Jabuti!“ Er rief auf der einen Seite, und der Jabuti antwortete auf der anderen. Der Mann wurde es müde, kehrte zurück und ließ ihn gehen.“

d) Der Jabuti und der Kahapora-Ussú (der Riese).

Der Jabuti saß in einem Baumloch und spielte auf seiner Flöte. Ussu hörte es und sagte: „Dies ist niemand anderer als der Jabuti. Ich will ihn fangen.“ Er ging an das Loch. Der Jabuti spielte seine Flöte: fin, fin, fin, kuló, fom, fin. Der Ussu rief: „Jabuti!“ Dieser antwortete: „U!“ „Komm Jabuti, wir wollen unsere Kraft erproben.“ Der Jabuti antwortete: „Wir wollen uns messen, da du es so willst.“ Ussu ging in den Wald, schnitt Sipó (starke Schlingpflanze, die als Seil dient), brachte den Sipó an das Ufer des Flusses und sagte zu Jabuti: „Wir wollen es versuchen, Jabuti, du im Wasser, ich auf dem Lande.“ Der Jabuti sagte: „Gut, Ussu.“ Der Jabuti sprang ins Wasser mit dem Seil und band es an den Schwanz des Walfisches. Der Jabuti ging heimlich ans Land und verbarg sich im Walde. Der Ussu zog an dem Seil. Der Walfisch zog auch und schleppte den Ussu an dem Hals bis ins Wasser. Ussu zog wieder, als wollte er den Schwanz des Walfisches an das Land ziehen. Der Walfisch zog wieder und riß den Ussu am Halse bis ins Wasser. Der Jabuti sah es vom Walde aus und lachte. Als der Ussu schon müde war, sagte er: „Es ist genug, Jabuti.“ Der Jabuti lachte, sprang ins Wasser und löste das Seil vom Schwanze des Walfisches. Der Jabuti ging ans Land. Der Ussu fragte ihn: „Bist du müde, Jabuti?“ Dieser antwortete: „Nein, wovon soll ich müde sein?“ Ussu sagte: „Jetzt weiß ich es sicher, daß du mehr Mannes bist als ich. Ich ziehe fort, lebe wohl.“

(Fortsetzung folgt.)

Digitized by Google

Lieder und Gesänge der Ewhe-Neger (Gè-Dialekt.)

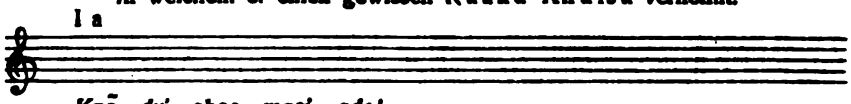
Von P. Fr. Witte S. V. D. Atakpame, Togo, West-Afrika.
[Mit Zusätzen von P. W. Schmidt S. V. D.]

(Fortsetzung.)

2. Gesang des Sängers Holonu-Adyinyo in Anecho,

in welchem er einen gewissen Kuaku-Ahuisu verhöhnt.

I a

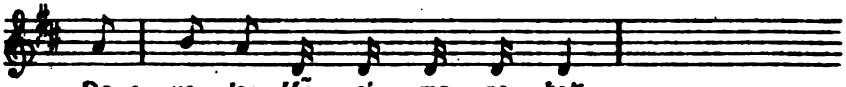


Kpõ dy' ahoe masi ade!
Leopard voll Zecken nicht flieht den Jäger!

I b

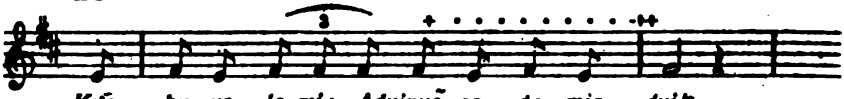
Mia woe nyi a gbo-gbo a le - sũ ma gbe a - vu lo!
Wir sind Schaf-männliches, (welches) nicht meidet Streit!

II a



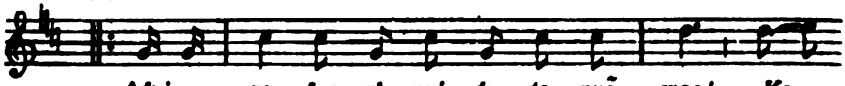
Da e - yo - lo: „Hũ - si ma no be!"
Fetischpriester ruft: „Jünger nicht bleibt verborgen!"

II b



Kũã - ku yo - lo mi: „Adyinyõ so do mia dyi!"
Kuaku ruft euch (zu): „Adyinyõ nimmt es auf mit uns!"

III a und b

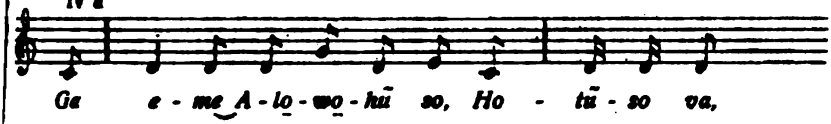


Adyi - go dua gba nyi du - to nyã - woe! Ke
Adyigo - Stadt freilich ist städtisch, das ist wahr! Was

gba nyi mia to le mea?
jedoch ist Euer darin?

Digitized by Google

IV a

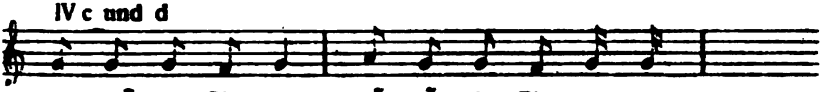


Ga e - me A - lo - wo - hũ so, Ho - tũ - so va,
Zeit in welcher Alowohu kam, Ho - tu - so kam,

IV b

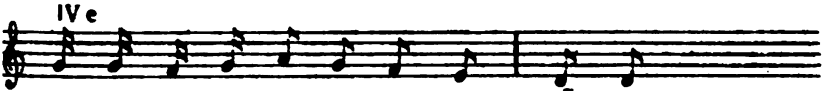
A - ne - ho nya mi yi no!
Nach Anecho freilich ihr ginget wohnen!

IV c und d



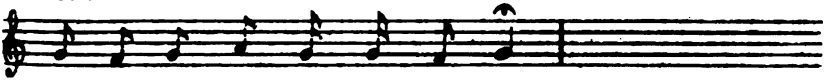
Mia nyĩ - me Gba - doe fĩ - fĩ do Fla - se - wo,
Euer Onkel Gbadoe stahl von den Franzosen,

IV e



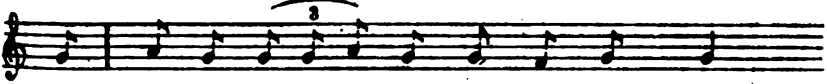
ye wo le Gba - doe bla do - go hã - me,
und sie nahmen Gbadoe, banden, taten in Fesseln,

IV f



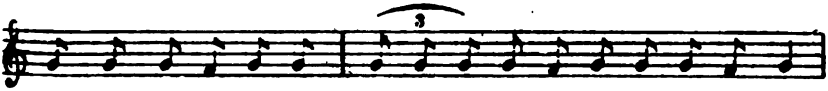
wo po Gba - doe, ye - be nye mie!
sie schlugen Gbadoe, daß er machte Koth!

IV g



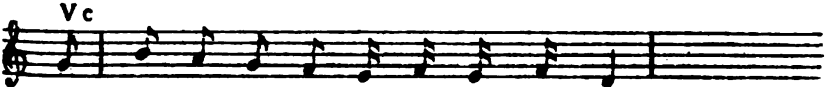
A - ho - lu A - gbe - ve woe nya mi l'A - ne - ho,
König Agbeve sie jagten euch aus Anecho,

V a und b



Mi yi fo - do To - go! To - go - nu gblo be: a - yo ke mi he va?"
Ihr gingt, erschient in Togo! Togo-Stadt sprach: „Geschäft welches ihr bringt?"

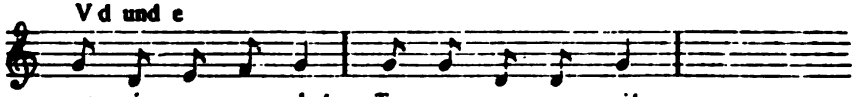
V c



Ko - to gbã vi ku no wo dro do ta,
Hurerei Kind und Mutter sie trugen auf dem Kopfe,

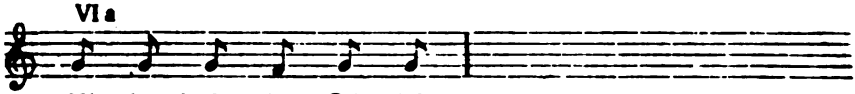
Digitized by Google

V d und e



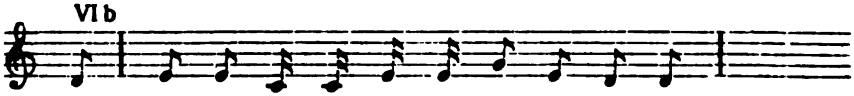
wo yi sa - sa gbe! To - go - nu nya mi!
sie gingen, (sie) zu verkaufen! Togo-Stadt verjagte euch!

VI a



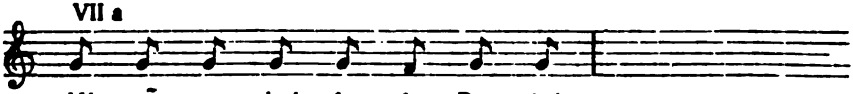
Mi dyo yi fo - do Gli - dyi:
Ihr gingt fort, erschient in Glidyi:

VI b



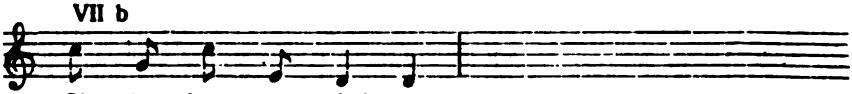
Klo - ma ba hlo - lo tu de woe nyi a - la - dya —
Kloma's Peitsche (ist) lang (wie) eine Flinte, sie ist (wie) eine Dänenflinte —

VII a



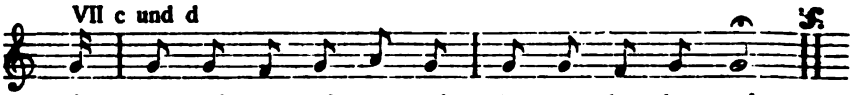
Mi zõ za mi yi fo - do Dye - ta!
Ihr bracht nachts auf; ihr ginget, erschienet in Dyete!

VII b



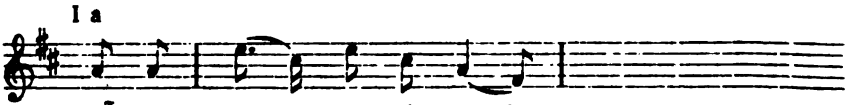
Si ha- kpa me mi yi no!
Dort Schweinestall in ihr ginget wohnen!

VII c und d



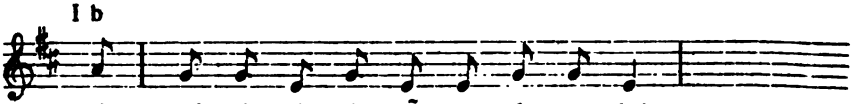
A - vu - vi! ha - vi - wo! mi to va du a ku - nyi e!
Hundesöhne! Schweinesöhne! Ihr bracht auf, kommt, esst Schweinetränber

I a



Kpõ dy'a - hoe ma - si a - de!
Leopard voll Zecken nicht flieht den Jäger!

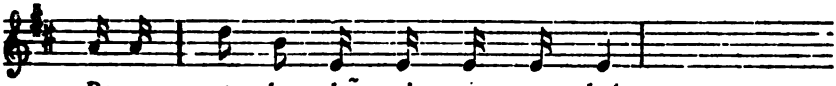
I b



mia nyi a-gbo - gbo a-le - sã ma gbe a-vu - lo!
Wir sind Schaf männliches, (welches) nicht meidet Streit!

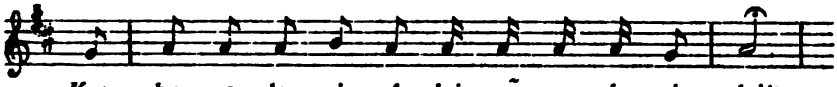
Digitized by Google

II a



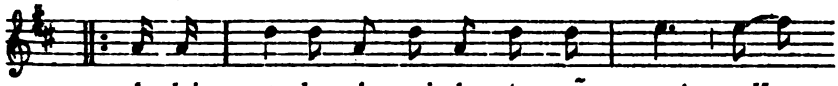
Da e - yo - lo: „hũ - si ma no be!"
Fetischpriester ruft: „Jünger nicht bleibt verborgen!"

II b

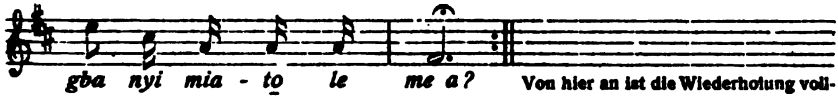


Kua - ku yo - lo mi: „A - dyi - nyõ so do mia dyi!"
Kaaku ruft euch zu: „Adyinyo nimmt es auf mit uns!"

III a und b



A - dyi - go dua gba nyi du - to nyã - woe! Ke
A - dyi - go - Stadt freilich ist städtisch, das ist wahr! Was



gba nyi mia - to le me a?
jedoch ist euer darin?

Von hier an ist die Wiederholung vollständig gleich dem ersten Teil bis Zeichen 𝄋, abgesehen von der Erhöhung um einen Ton.

Dieser Gesang ist in seiner Art klassisch zu nennen, er erinnert in seinem prahlerischen Kampfesübermut und der Verhöhnung des Gegners an die Reden, womit die Helden Homers ihre Kämpfe einleiten. Der Gesang beginnt mit zwei sehr bezeichnenden Bildern. *Aho dyedye* „Zecken an sich sitzen haben" ist der bildliche Ausdruck für „angeschossen sein", „die Kugel noch in sich sitzen haben"; haben sich die Zecken voll Blut gesogen, so gleichen sie runden Kugeln. Der Leopard greift nicht ohne weiteres den Menschen an, er geht ihm aus dem Wege; ist er aber angeschossen, so greift er auch den Jäger an. Das Bild will nun besagen: Kuaku, mein Feind hat mich gereizt, mit den giftigen Worten seines Liedes mich angeschossen; nun gehe ich erbittert, dem gereizten Leoparden gleich, auf ihn los. — Dann spricht der Sänger von seiner Kampfesfreude in einem neuen Bilde: „Wir sind ein mutiger Widder, der nie dem Streit ausweicht!" — Unvermittelt wird jetzt der Gegner eingeführt. So wie, wenn der mächtige Fetischpriester (*eda* „Meister", „Oberpriester") seine Jünger ruft, so ruft Kuaku euch, seinen Gesellen zu: „Adyinyõ nimmt es mit uns auf, wie ein an-

Digitized by Google

geschossener Leopard, wie ein wütender Widder!" — Nachdem so der Gegner gewissermaßen mit und vor seinen Helfershelfern dasteht, beginnt jetzt seine Verhöhnung. „Die Adyigo-Stadt (mit welcher ihr euch brüstet) ist freilich eine wirkliche (große) Stadt, aber nichts von dem, was darin ist, gehört euch! Als ich mit Alowohu von Hotu kamt, nahmt ihr eure Wohnung in Anecho (Der Grund dieses eures Wegziehens war:) Euer Onkel hatte auf französischem Gebiete gestohlen, deshalb legten sie ihn ins Gefängnis, schlugen ihn und jagten ihn aus Anecho. Dann nahmt ihr eure Wohnung in Togo. Togo fragte euch: „Was für ein Geschäft bringet ihr denn?" Hurerei (*koto gbā*=„vaginae negotium" ist der gemeinste Ausdruck für Hurerei) trieben Frau und Tochter ganz öffentlich für Geld. Deshalb jagte Togo euch ebenfalls fort. Dann gingt ihr nach Glidyi. Da habt ihr ja Bekanntschaft gemacht mit Kloma's Peitsche und wißt, daß sie lang ist wie eine Flinte, wie eine Dänenflinte. Dann ließet ihr euch in Dyeta sehen, dann schluget ihr eure Wohnung in einem Schweinestall auf." Mit den kräftigen Bezeichnungen „Hundesöhne", „Schweinesöhne", die wie Schweinetrebern sich nähren sollen, schließt der Gesang.

[Nach dem ersten Blick zu urteilen, scheint der ganze Gesang nur eine lose Reihe von einzelnen Rezitativsätzchen zu sein. Indes der lebendige Vortrag läßt, wenigstens stellenweise, so schon markierte Rhythmen hervortreten —, so insbesondere bei IIa und (das ja auch wiederholt wird), IVb, welches bei VIIb wiederkehrt, ebenfalls noch IVa, IVe, Vc, VIb —, daß man in dieser Annahme wankend wird. Eine Anzahl anderer Sätze scheint zwar rein rezitativisch auf *g*, mit vorletztem (Leit-) Ton *f*. Aber auch diese scheinen doch in einem festen Rhythmus aufzutreten. Damit wirft sich die Frage auf, ob überhaupt in diesem Stück e i n einheitlicher Rhythmus zugrunde liege. So wie das Stück jetzt vorliegt, wäre die Frage jedenfalls zu verneinen. Eine nähere Untersuchung scheint mir aber die Möglichkeit einer früheren Einheitlichkeit darzutun, die erst später durch Text-Einschübe und unexaktes Singen zerstört wurde. Sehr deutlich und scharf akzentuiert ist $^4/_4$-Rhythmus in IIIa und b, IVb, Vc, VIb, VIIb; die Sätze IVa, IVe, IVg sind es wenigstens in ihrem ersten Teile. Auf dem Papier erscheinen die Sätze IVc und d, Va, Vd und e, VIa, VIIc als $^3/_4$-Rhythmen

[1]) = Agué.

Digitized by Google

beim Vortrag aber wird so sehr der dritte Schlag mitbetont, daß ich mich des Gedankens nicht erwehren kann, daß dieser jetzt eine dritte Schlag eine Verkümmerung ursprünglicher zweier Viertel sei, die durch das hastige Aneinanderfügen der einzelnen Sätze entstanden wäre. Die Rektifikation hätte in der Weise zu erfolgen, daß in Fällen wie IVc, Vd und e das letzte Viertel zu einer halben Note erweitert würde, so daß eine Form wie VIId herauskäme; in Fällen wie IVd, Va, VIa, VIIc wären die beiden letzten Achtel zu Vierteln zu dehnen, der ganze Satz erhielte dann die gleiche Rhythmisierung wie IVb und VIIb. Der Satz VIIa scheint mir, mit Va und VIa verglichen, eine ungehörige Textverweiterung aufzuweisen; das Gleiche möchte ich auch von Vb annehmen, welches vielmehr in zwei Sätze, jeder mit einem f-Leitton zu zerlegen wäre. So läßt sich, wie mir scheint, das Ganze mit ziemlicher Sicherheit auf den 4/4-Rhythmus zurückführen. Nur der Anfang bereitet noch Schwierigkeiten. Der erste Satz ist auf der Walze bei der ersten Wiedergabe schlecht geraten und nicht verständlich; bei der zweiten Wiedergabe (S. 196) zeigt Ia im Zusammenhang mit Ib deutlichen 4/4-Rhythmus. Satz II sowohl a als b ist bei der ersten Wiedergabe auch melodisch schlecht geraten; der Rhythmus ist so undeutlich und verworren, daß die Aufzeichnung nur eine beiläufige Treue beanspruchen darf. In der zweiten Wiedergabe ist für IIb jedenfalls nicht, und auch für II nicht der 4/4-Rhythmus zu beanstanden, wenn bei letzterem die Dehnung des letzten Viertels in eine Halbe vorgenommen wird, wie es oben geschehen.

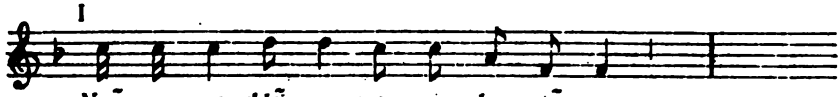
Eine merkwürdige Modulation weist IIb auf. Nachdem schon der mit + bezeichnete Ton leicht erhöht ist, steigert sich dieselbe bis zu dem mit + + bezeichneten derart, daß dieser letztere einem *g* gleichkommt. Auf diesem wird dann mit klarem und entschiedenen Schwung die Quart des folgenden Satzes (IIIa) intoniert und von da an die so gebildete neue C-dur-Tonart unverändert bis zum Schluß festgehalten. Der letzte Ton des Schlusses verklingt leise, wie stets am Schlusse, alsdann tritt eine etwa 3/4-Pause ein, und zuerst mit einiger Anstrengung, dann aber mit leichter Klarheit wird das ganze Lied, um einen Ton erhöht noch einmal gesungen. Die Sätze Ia und b, IIa und b weisen gegenüber dem ersten Vortrag die schon oben erwähnten Verschiedenheiten auf; bei IIIa aber beginnt wieder vollkommene Gleichheit, die bis zum Schluß nicht mehr gestört wird.]

Digitized by Google

3. Gesang des Sängers Atiogbe Gidiglo in Aneho

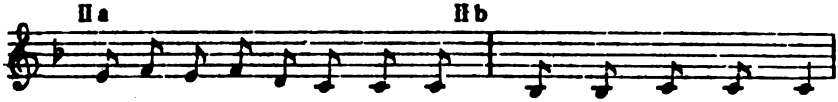
zum Preise da Silveira's und seiner Familie: Ayite und d'Almeida.

I



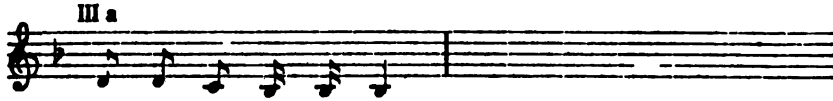
Nyõ - nu - wo gblõ - na wo - ma be nyã - e.
Die Weiber sprechen von Buches Sache.

II a II b



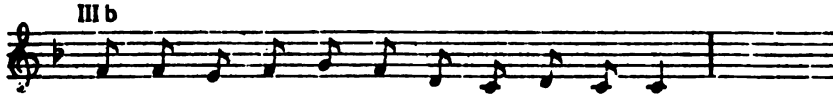
Me - de yi - to ne La - dye - kpo ku ha - via - wo - e!
Jemand gehe hin zu Ladyekpo und Familienangehörigen!

III a



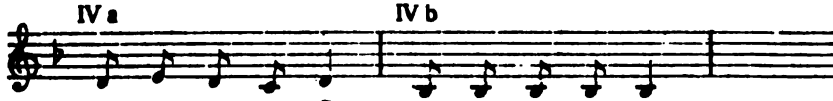
Fla - ma - ni tro Ka - la;
Flamani wurde zu Kala;

III b



E - ve - nu - me - de ya tro Da - ho - me - a!
Evenumede auch wurde zu Dahome!

IV a IV b

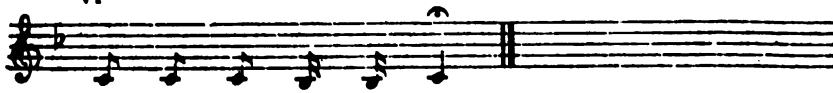


Mi gbe mia fia dã ne mia hõ fet - na?
Ihr mögt nicht wütend werden, um euren Lohn zu erhalten?

V

Fi - ke a-gbã gbã le wo he na si - hẽ le? Nle - si - woe!
Wo Topf zerborsten ist, sie nehmen (noch) sihẽ ? Engländer,

VI



Mi dyõ klẽ wu a - lẽ!
Ihr wart dummer als Schafe!

Digitized by Google

Der Sänger Atiogbe lebt noch. Das Lied hat er gemacht und gesungen, als König Lawson von Anecho-Badyi und die Familie Ayite-d'Almeida sich bekriegten. Lawson war der Oberhäuptling, Ayite Unterhäuptling. Die Familie des Letzteren, von der die d'Almeida-Familie ein Zweig ist, wollte sich aber Lawson's Oberhoheit nicht mehr gefallen lassen. Lawson wurde auch besiegt. Diese Angelegenheit ist die Veranlassung zu dem vorstehenden Gesang geworden. Der Sänger verhöhnt den unterlegenen Oberhäuptling.

Zuerst preist er die Silveira-Familie, die „Buchgelehrte" d. i. Gebildete sind. Die Weiber sprechen über Buchsache, d. h. sie schätzen hoch die, so „Buch gelernt" haben. Es gehe nur einer zu Ladyekpo (anderer Name für Silveira) und seinen Familienangehörigen (und höre und staune!). Flamini (einer der Plätze in Anecho, wo die Familien Silveira und d'Almeida wohnen) ist geworden wie Kala („eine Stadt am Wege nach Dahome", wie man mir sagte, wo schon viel Kultur herrscht) und Evenumede (östlichste Ecke von Anecho, an der See, wo Häuptling Ayite wohnt) ist wie Dahome geworden an Macht und Reichtum!

Dann geht er über zum Hohn auf den König Lawson: „Weigert ihr euch denn, wütend zu werden (= habt ihr nicht einmal mehr Lust zu einem echten, rechten Zorn), damit ihr euren Lohn-Anteil, (Vorrecht auf die Königsherrschaft) erhaltet?" „Nun ja", fährt er fort, „wenn der Wassertopf geborsten ist, hat es keinen Zweck mehr, *sihe* zurecht zu machen, d. i. sich zum Wasserholen anzuschicken (*sihe* nennt man das zusammengerollte Kleid, das man beim Tragen der Last, des Wassertopfes, auf den Kopf legt). Euch ist der Topf zersprungen; Macht habt ihr keine mehr, und Mut noch weniger; so ist's erklärlich, dass ihr euch ruhig verhaltet." Er endigt dann mit einem Hohnruf auf die Engländer (die einstmals gerade Lawson's Viertel zuerst in Besitz nahmen): „Als ihr einstmals dieses Viertel zuerst für euch nahmet, seid ihr dümmer gewesen wie ein Schaf! Denn mit diesem Stadtteil und mit diesem Häuptling ist ja doch ganz und gar nichts los!"

[Der Vortrag dieses Gesanges ist ein eigentümlich „klappernder", die Achtel werden alle in einem gleichmäßig steifen Rhythmus abgesungen, so daß es schwer wird, besonders akzentuierte Punkte herauszufinden. In etwa treten solche indes doch hervor, und bei Beachtung derselben ist es dann möglich, etwas mehr

Digitized by Google

Einheitlichkeit in die sonst anscheinend so bunte Mannigfaltigkeit der Rhythmenformen zu bringen. In dem Satz IIa liegt der Akzent auf dem ersten und dem dritten Taktteil, so daß an einem $^4/_4$-Takt nicht gezweifelt werden kann. Aber auch in den beiden langen Sätzen III b und V liegt die Betonung offenkundig auf 1, 3 und 5, besonders auf 3, so daß man sie ganz gut auf einen $^4/_4$-Takt mit vorhergehendem $^2/_4$-(Auf-)Takt zurückführen könnte. Die Sätze II b, III a, IVa, IV b, VI hingegen, die jetzt auf dem Papier wie $^3/_4$-Sätze erscheinen, zeigen beim Vortrag neben der Betonung des ersten auch eine solche des dritten Taktteils; ich glaube deshalb diesen letzteren aus den gleichen Gründen wie schon oben (S. 199) als eine verkümmerte halbe Note betrachten zu sollen, so daß dann auch hier überall $^4/_4$-Rhythmus sich ergäbe. Ganz unregelmäßig erscheint Satz I. Ich glaube indes, daß die Viertel auf *wo* (in *nyönuwo*) und *na* (in *gblöna)* ungerechtfertigte Dehnungen für rechtmäßige Achtel sind. Bei dieser Annahme ergäbe sich dann ein Satz wie III b und VI, der aus den gleichen Gründen wie diese (Betonung auch des dritten und fünften Taktteiles) auf einen $^2/_4 + {}^4/_4$-Rhythmus zurückgeführt werden könnte.]

III. Texte von Gesängen.

Im folgenden sollen noch von einer Anzahl Gesängen, von welchen die Melodie noch nicht fixiert werden konnte, die Texte nebst den nötigen Erklärungen mitgeteilt werden.

1. Gesang des Sängers Kanyi in Adyido,

in welchem er die Undankbarkeit der Welt geisselt, nachdem er geblendet worden.

Käflä ne-mi dyo he nyönuwo! Mi gbä do le Lome-a-e!
Entschuldigung für euch, ihr schlechten Weiber! Ihr verdarbt in Lome!
Kanyi ayadu via dye aya gbe le yi wo̱ vo̱! Mia
Kanyi, des Unglücks Kind, fiel auf Elendes Weg, er wandelt darauf schon! Ihr
'name-viwo! Kanyi gba tro ahuahä vo̱ toblia-me!
Trommel-Kinder! Kanyi wieder wurde ein Kriegsschiff schon unter den Sängern!
Latevi gblö-be: Nublanu be nyawoe! Adyikpoviwo!
Latevi sagte: „Eine abgesprochene Sache (war das ja)!" Tänzer!

Digitized by Google

Abalo (be), ye se nyã de ye va-yi Tonu-gbo l'anyigba dyi!
Abalo (sagte), er hörte Wort eines, er kam-ging zu Tonu auf Erden!
Tonua so-hũ, mu wo nyã de wo. Kanyi l'aya gbe-
Tonu seufzte, nicht machte (er) Wort eines. Kanyi ist auf des Elendes
me le yi wo vo; gake 'megbeto gba le pode!
Wege gehend schon; dennoch die Menschen wieder sind (sie) verlangend!
Gbegbe ne Kanyi kua, ye la de aho! Agbode
An dem Tage, wo Kanyi stirbt, man wird heiraten (seine) Witwe! (Aber) ein Widder
ma kue; Tonu gblo-be: Agbo ma ku; nya
stirbt nicht (so leicht); Tonu sagt „Der Widder stirbt nicht; und
tu azo ne dyroa!?
(wird man) abbrechen das Horn ihm so einfach!?"

Kanyi ist ein Meistersänger im vollen Sinne des Wortes Viele beneideten ihn um seinen Ruf; mehrere noch haßten ihn, da manches junge Weib und manches schöne Mädchen, durch seine Kunst bezaubert, ihm nachgelaufen war. So kam es soweit, daß er eines Tages geblendet ward, ganz plötzlich und von unbekannter Hand. In diesem Liede, dem ersten, das er in seinem Unglück sang, gibt er seinem Zorn über seine Verfolger Ausdruck und beklagt sein Elend. Das Ganze klingt dann aber aus in dem für ihn trostvollen Gedanken: „Eine und zwar die beste Waffe gegen euch ist mir dennoch geblieben, mein Sängertalent."

Der Gesang besteht aus kurzen, abgebrochenen Sätzen, die logisch nur wenig Zusammenhang haben; verbunden sind sie nur durch das Gefühl seines Elends, seinen Unwillen und seinen Rachedurst, aus dem heraus sie sich ihm aufdrängen.

Im Beginn nennt der Sänger die Weiber, die ihm bei einer Sängerfahrt nach Lome dorthin nachliefen, ironisch, oder doch im Sinne derer, denen sie entlaufen sind, „schlecht" und bittet sie erst um Entschuldigung, daß er sie so nennt. — Dann klagt er über sein Elend, er ist ein Unglückskind. — Alsbald aber ermannt er sich wieder im Gedanken an so viele Sänger, die doch zu ihm halten und ihn bemitleiden. Er redet sie an: „Trommelkinder", d. i. solche, die beim Schlag der Trommel singen = Sänger. Unter ihnen ist er wie ein Kriegsschiff, auf dem die Streiter zum Kampfe fahren. Er erinnert sich dann einzelner Kumpane. Latevi sagte: „Nun das war ja eine ausgemachte Sache!" „Tänzer (*Adyikpo*

Digitized by Google

viwo, wörtlich Kinder des Adyikpo-Tanzes)!" so redet er wieder die Sänger an. Abalo, ein anderer Sänger, als er von der Sache hörte, ging zu Tonu, wieder einem anderen Sänger, der seufzte tief auf und sagte (vor Trauer) kein Wort!" — Der Sänger verfällt wieder in Bitterkeit. „Ja, es ist wahr, Kanyi ist im Elend, und dennoch gibt es Menschen, die auch jetzt noch weiteres Unglück ihm wünschen, und noch an dem Tage, wo er stürbe, würden sie seine Witwe heiraten." — Wiederum aber erhebt er sich zu spöttischem Mute. „Der Sänger ist wie ein tapferer Widder, er stirbt nicht so leicht. Das sagt auch Tonu; und wenn er am Leben bleibt, wird man ihm so einfach sein Horn, seine eigentliche Verteidigungs- und Angriffs-Waffe ausbrechen können, d. h. wird man Kanyi seine Sängergabe nehmen können?"

2. Gesang des Sängers Kanyi in Adyido
zum Preise seines verstorbenen Freundes Mesa.

Nunyuẽwotowo! Akpea do na mi! Ne mi kua, mi yi
Gutes Tuende! Dank sei gegeben euch! Wenn ihr sterbet, (und) gehet ins
kuwodea: kuwode la nyõ ne - mi sã! Ne mi no agbea:
Totenreich: das Totenreich kann gut euch (nur sein) immerdar! Wenn ihr weilet im Leben
ela nyõ ne - mi sã! Ku nyã
(auch da) kann es gut euch (nur sein) immerdar! (Aber) Tod gerade (warum)
ela nyi! Agbo ma se ku, tyo ma gbe - avu ma wo wo!
mußte er sein! Der Widder hört vom Tod dennoch nicht weigert er sich zu kämpfen!
Ekue be sepia nyi Batonu!
Ekue's Ausgang ist Batonu!

Der Sänger feiert seinen Freund Mesa als einen Wohltäter der Menschheit, der auch kühn dem Tod ins Angesicht geschaut. Mesa war ein Hauptfetischmann, aber ein herzensguter Mensch. Seine Kinder sind brav und die meisten katholisch geworden, ein Sohn ist katholischer Lehrer. Mesa starb an Vergiftung, und wie die Leute annahmen, hatten ihn böse Menschen vergiftet, die ihn beneideten wegen seiner allgemeinen Beliebtheit und seines Einflusses.

Zuerst singt der Sänger das Lob schlechthin aller Gutestuenden, Wohltäter. „Dank gebührt euch! Ueberall kann es euch

Digitized by Google

nur gut gehen, ob im Leben oder im Totenreiche." — Aber jetzt im besonderen auf seinen Freund Mesa übergehend äußert er schmerzliches Bedauern. *„Ku nyā ela nyi!"* Wörtlich: Tod selbst mußte es sein! Der Sinn ist: Aber daß nun gerade (hier bei Mesa) es der Tod sein mußte! In gleichem Sinne sagt man: *„Ame nyā la nyi!"* = Mußte es denn nun gerade dieser Mensch sein! Zu ergänzen: dem man nichts anhaben kann, was auch alles er gegen einen unternehmen mag. — Unvermittelt folgen jetzt zwei Bilder-Sentenzen. [1]) *Agbo ma se ku, tyo ma gbe-avu ma wo wo!* Wie schon gesagt, Mesa starb allem Anschein nach an Vergiftung. Der Sänger will nun sagen: Mesa konnte voraussehen, daß der Neid anderer ihn aus dem Wege schaffen würde. Aber er ließ sich nicht beirren, Gutes zu tun. Wie ein mutiger Widder dem Kampfe nicht ausweicht, wenn er auch weiß, daß er ihm den Tod bringt: so auch unser Mesa! Gutes tuend und seine Feinde verachtend ist er gefallen. Damit gibt der Sänger selbst die Antwort auf seine schmerzliche Frage: „Warum mußte es gerade der Tod sein?" nämlich: Mesa's furchtloser Wille selbst war die Ursache seines Todes. Ist damit das „Kausalbedürfnis" allerdings befriedigt, so tritt jetzt aber die traurige Folge hervor: *Ekue be sepia nyi Batonu!* Ekue ist ein Lagunenarm, der einen sandigen Grund hat, also leicht und bequem zu befahren ist, da die Bambusstange, die man zum Weiterstoßen des Bootes benutzt, festen Grund findet. *Batonu* dagegen ist eine Schlammlagune, in der die Stoßstange keinen festen Halt findet, und so das Arbeiten sehr beschwerlich ist. Der Sinn des Gleichnisses ist: Wie mit Batonu das Ende der gut zu befahrenden Lagune gegeben ist, und für den Bootsmann das Plagen angeht, so ist mit dem Tode des guten Mesa, der so manche Anliegen in ein gutes, ruhiges Fahrwasser hinüberzulenken wußte, manches Gute geschwunden; mancher wird jetzt ohne Rat und Beistand sich abplagen müssen, dem der gute Mesa geholfen haben würde.

---

[1]) Vergleiche oben S. 204.

Digitized by Google

3. Gesang des Sängers Kanyi;

er besingt den Tod seines Freundes Amusu.

Hönugbonua ma d' agoe! Dyesu be honua 'mede
Der Tod nicht macht Ausnahme! Todes Gerichtshof kein
ma d'agoe! Mi zõ mia yi kpoe, ne mia yi kpõ
Mensch meidet! Wir brechen auf, wir gehen sehen, daß wir gehen zu schauen
Amusuvi le yõme. Dyesue de mi to le home!
Amusu im Grabe. Der Tod nimmt (auch) uns fort aus dem Hause!

Gbenugbe Kudagbe be ga nyia Havo be telefõa
An des Tages Mittwochs Stunde acht Havo's Telephon
gba: Di-ga-da! Ama de: „Na! wa si mata?"
tönte: Di gada! Ama rief: „Na! What is the matter?"
Ye wo be: „Amusuvia gba yi Dyesue!" Ama de:
Und es sagte: „Amusu soeben ging ins Totenreich!" Ama rief:
Lele! Mai Godi! wa ti sikia? Amusuvia yi Dyesue."
Wie doch! My God! What is the sick (ness)? Amusuvia ging ins Totenreich

Honugbonu und *dyesu* sind Ausdrücke für „Tod" und „Totenreich". Der erste Teil des Gesanges, mehr allgemein gehalten, beginnt und schließt mit Sentenzen von der Allgemeinheit des Todes. Der zweite Teil ist desto concreter. Mit nach unsern Begriffen modernster Secessions-Realistik à la Lilienkron schildert er die Ankunft der Todesnachricht des Freundes. Der Realismus malt das Klappern des Telephons: *di ga da!*, nennt die Namen der damaligen beiden schwarzen Telefonbeamten, des *Havo* in Lome, wo Amusuvi gestorben war, und des *Ama* in Aneḫo, und schreckt selbst vor der genauen Wiedergabe der englischen (!) Dienstsprache der beiden (in deutschem (!) Dienst befindlichen) Telephonisten nicht zurück: „In des Mittwochs achter Stunde tönte Havo's Telefon: Digada! Ama rief: „Na! what is the matter (was gibst)?" Und es sagte: „Amusuvia ging soeben ins Totenreich!" Der Kontrast, in welchem das gemütlich ahnungslos Fragende des Ama: „Na, what is the matter?" zu der folgenden Schreckensnachricht steht, und das Erstaunen, das er jetzt in seinem Ausruf: „Lele (Ausdruck hoher Verwunderung)! My God!" kundgibt, ist in wirkungsvollster Kürze zum Ausdruck gebracht.

Digitized by Google

4. Gesang des Sängers Akuesihũ
beim Tode seiner Frau Alugbagã.

Akuesihũ d'akpe! Mi wo̱ do̱ kaka le nyã
Akuesihu dankt! Ihr tatet Arbeit sehr in Sache
kea-me! Aze wu Alugbagã kunuto̱! 'Me dewo
dieser! Ein Verwünscher tötete Alugbaga die unschuldige! Menschen einige
nu si ku aha le nyã kea-me! Anameviwo!
tranken Wasser und Branntwein in Sache dieser! Sänger!
yeb' azia yi yo̱me! Hlõ ma dõ[1]) wo wu na 'ye
Seine Geliebte ging zu Grabe! Obwohl sie nichts Böses getan, töteten sie (sie) ihm
dyo! Ne Akuesihũ ku Alugbagã wo dy' asi - mo̱ dyi,
einfach! Wenn Akuesihu und Alugbaga auf dem Wege zum Markt wären,
ne nyi adyo eso l'aliho[1]): Akuesihũ be ta l'ava
(und) wenn wären Räuber auf dem Wege: Akuesihu's Kopf würde fallen
'nyigba dyi, gbohue wo la do Alugbagã le yiyi wo! Azia
zur Erde, ehe sie nähmen Alugbaga mit sich! Die Geliebte
metoa[2]) yi yo̱me! Yo̱me-nugbe nyi ape ne mi dyroae!
Metoa ging zu Grabe! Grabes-Platz ist Haus für uns nun einmal!

In diesem Gesange bedankt sich Akuesihu zunächst: ernstlich bei denen, die wirklich „in dieser Sache", beim Tode seiner Frau, sich viel Mühe gegeben und ihn bemitleiden; dann höhnisch bei denen, die aus Neid über den Tod Alugbagã's sich freuen. Von letzterer Art giebt es manche *(dewo)*. Denn für ihn ist kein Zweifel, daß ein Verwünscher aus Neid die ganz unschuldige Alugbagã tötete und viele „haben Wasser und Branntwein getrunken" bei diesem traurigen Ereignisse, ein Zeichen, daß sie sich freuten („Wasser und Branntwein trinken", wie es bei feierlichen Ereignissen geschieht, ist zum stehenden Ausdruck geworden für „sich freuen"). — In der Folge spricht der Sänger von sich und seiner Geliebten in der dritten Person. Er beteuert, daß eher sein Kopf gefallen wäre, als daß er sie sich hätte rauben lassen. Die so häufig als Schlußsatz in den Gesängen dieser Art wiederkehrende Betonung der Unausweichlichkeit des Todes wurde hier von den versammelten Zuhörern als eine Art Chorrefrain gesungen.

---

[1]) Ein Fõ (Dahome)-Ausdruck.

[2]) Die am Samstag Geborene. Es ist Sitte bei den Eingeborenen, den Einzelnen nach dem Wochentag zu benennen, an dem er geboren ist.

Digitized by Google

5. Gesang des Sängers Akuesihu,

er verhöhnt seine Feinde und spricht seine Zuversicht aus, noch länger leben zu können.

Ga dye zo ma tu gbede! Mi doun gatuto
Glühendes Eisen [2]) nicht schlägt den Schmied! Bedenkt (das), Eisenschläger
l'anyigba dyi! Mi da 'ye de! Akuesihū: Mi da 'ye de le pe
auf Erden! Ihr laßt ihn frei! Akuesihu (sagt): „Ihr laßt ihn frei in diesem
kea-me dyroae! Ga keme Akuesihū le do de a, azewo be: „Ela
Jahre noch einmal!" Als Akuesihu krank war, die Zauberer sagten: „Er wird
ku!" Kotsokotso mu wuna Aklasuwo! Aklasu nto be:
sterben!" (Aber) die Trägheit tötet die Aasgeier! Der Geier selbst sagt:
l'amenu enyi! Wo be: tekploha mu kplona
„Das liegt (so) in der Natur!" [3]) Man sagt: „Ein Mahlsteinbesen nicht reinigt
agutome wo! Ela n'anyi le pe kea - me dyroae!
Straße! Er wird wohnen bleiben in diesem Jahre noch!

Der Sänger beginnt gleich mit einer Sentenz: „Das glühende Eisen verletzt den Schmied nicht! Gerade der Umstand, daß das Eisen glühend, in einem Zustand ist, in dem es sonst den Menschen gefährlich verletzen kann, ermöglicht es dem Schmied, es zu biegen und zu verarbeiten, wie er will." Dann ruft er seinen Feinden zu: „Denkt doch an dieses Verhältnis des Schmiedes und des glühenden Eisens! Ihr droht mit Fetisch und Gift und schon scheint es so, als könntet ihr mir etwas anhaben, da ihr sagt, ihr hättet mich zum Tode krank gemacht. Aber da irrt ihr sehr, ihr selbst werdet die Getäuschten sein! Könnt ihr denn mit euren Künsten mir schaden? Ebensowenig als das glühende Eisen dem Schmiede! Gerade meine Krankheit will ich gebrauchen, um euch zuschanden zu machen vor den Leuten! Akuesiku sagt euch: Ihr werdet ihn ganz gewiss frei lassen! Obwohl früher in meiner Krankheit schon einmal die Zauberer sagten: „Er wird sterben!", so lebe ich dennoch." — Nun folgt wieder eine Sentenz. Zur Erklärung des in derselben gebrauchten Vergleiches diene das Folgende: Der Aasgeier hat auf dem Boden einen trägen, wankenden Gang, so dass man glauben könnte, der Vogel sei so krank, dass er sich

[1]) Wörtlich: Eisen, (welches) geworden Feuer.
[2]) Wörtlich: „Das ist (so) eine Sache des Körpers."

Digitized by Google

kaum noch auf den Füssen halten könne. Aber dem ist nicht so! Der Geier selbst sagt: „Das liegt so in meiner Natur, dass ich auf dem Boden so gehe; aber wenn ich einmal anfange zu fliegen, dann . . . .“ Die Anwendung, die der Dichter auf sich macht, ist die folgende: „Ihr macht ebenfalls Fehlschlüsse, wenn ihr aus meiner Krankheit auf meinen baldigen Tod schließet; diese Krankheit ist bei mir nichts befremdendes und gefährliches, die hatte ich schon häufig. Aber wie der Geier sich von seinem trägen Gang am Boden zum kühnen Fluge in die Lüfte erhebt, so werde auch ich von meinem Schmerzenslager aufstehen zu neuem Leben! — Alsbald folgt eine andere Sentenz: Mit dem Besen, mit welchem man den Mahlstein abkehrt, reinigt man nicht die Straße, den öffentlichen Platz. Erklärung: Selbstverständlich ist der Besen, mit dem die Frauen den Mahlstein vor und nach dem Mahlen des Mehles reinigen, besser und feiner, als der, mit dem man die Straße fegt. Derlei Krankheiten wie die meinige mögen gewöhnlichen Leuten schaden, und mit eurem Fetisch mögt ihr andere aus der Welt fegen: mir schadet diese Krankheit nicht und mir kann euer Fetischkram nichts anhaben. Er (= ich) wird noch wohnen auf Erden dieses Jahr!

Digitized by Google

Berichtigungen zu Dr. Schnee's Mitteilungen über die Sprache der Moánus[1] (Admiralitäts-Inseln).[2]

Von P. Josef Meier, M. S. C.
Rakunei, Neupommern, Südsee.

Die Mitteilungen Dr. Schnee's über die Sprache der Moanus finden sich in seinem Aufsatz „Beitrag zur Kenntnis der Sprachen im Bismarck-Archipel", der in den „Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen" (Jahrgang IV, Abteil. III, Berlin 1901) erschien. Mir liegt ein Sonderabdruck dieser Arbeit vor. Seit mehr als Jahresfrist beschäftige ich mich ebenfalls mit dem Studium der Moanus-Sprache. Man wird also begreifen, mit welchem Interesse ich die Publikation Dr. Schnee's in die Hand nahm.

---

[1]) Dr. Schnee schreibt *Manus*. Nach meinem Gewährsmann, der auch der seinige ist (s. S. 213), muß es aber heißen *Moánus*.

[2]) [Mit der vorliegenden Arbeit beginnt unsere Zeitschrift sich zu beteiligen an der Erfüllung einer Obliegenheit, deren dringende Notwendigkeit für Ethnologie und Sprachwissenschaft oft genug von ihren wahren Freunden, öfter noch in absprecherischer Weise von ihren Gegnern betont worden ist, wir meinen die eindringende Kritik des vorhandenen Materials, ehe dieses weiter verwendet wird. Es läßt sich in der Tat nicht leugnen, dass diese beiden Wissenschaften in manchen Teilen noch ein gutes Stück von der Strenge entfernt sind, mit der z. B. die Geschichte ihre Quellen erst kritisch untersuchen muß, ehe sie aus denselben schöpfen darf. Diese genaue Kritik zu üben, erachten wir als eine der besonderen Aufgaben

[Avec le présent travail notre Revue entreprend de contribuer pour sa part à accomplir un devoir dont la nécessité pour l'ethnologie et la linguistique a été constatée assez souvent par leurs vrais amis et plus encore par les négations de leurs adversaires, nous voulons dire la critique des matériaux avant que ceux-ci soient utilisés ultérieurement. En effet, l'on ne peut nier que ces deux sciences ne soient encore sous plusieurs rapports très éloignées de la sévérité avec laquelle p. e. l'histoire doit examiner ses sources avant de pouvoir y puiser. Cette critique sévère, nous la regardons comme une tâche spéciale de l'Anthropos, car nous croyons qu'il est autorisé et qualifié à cet effet d'une manière spéciale parce que ses collaborateurs-mis-

Digitized by Google

Bei genauerer Vergleichung derselben mit meinen Aufzeichnungen hatte ich indes zahlreiche Abweichungen von den letzteren zu konstatieren, die ich in genauer Kenntnis dieser Dinge nicht anders denn als Unrichtigkeiten und Unklarheiten bezeichnen kann.

---

des „Anthropos". Wir meinen, daß er dazu in vorzüglicher Weise berufen und befähigt ist, weil seine Missionar-Mitarbeiter durch ihr dauerndes Verweilen in den fernen Ländern jeden Augenblick in der Lage sind, eine Nachprüfung eigener wie fremder Beobachtungen vorzunehmen. Wenn infolge dieser strengeren Kritik manche schnell gemachte „Beobachtungen" dann nicht mehr so schnell auch veröffentlicht werden, so ist das ja für die Wissenschaft kein Verlust, im Gegenteil.

Hinsichtlich der persönlichen Abschätzung, die mit den sachlichen Konstatierungen in unlöslichem Zusammenhang steht, muß indes ein Gesichtspunkt beachtet werden:

Ein Bericht ist immer dann dankenswert, und sein Autor verdient Anerkennung, wenn er neue, bis dahin unbekannte Daten bringt. Sollte dann auch einiges Unrichtige und Unsichere mit unterlaufen, so ergiebt sich aus der kritischen Konstatierung desselben solange kein Vorwurf für den Autor, als er selbst in hinreichender Weise die diesbezügliche Mangelhaftigkeit seines Berichtes kenntlich gemacht hat. Das gilt insbesondere dann, wenn es sich um Gegenden handelt, die bis dahin ganz oder fast ganz unbekannt waren. Denn von diesen ist jede noch so geringfügige Mitteilung willkommen, und dem Autor gebührt um so mehr Dank für dieselbe, als gewöhnlich im Anfang die Schwierigkeiten, Tatsachen festzustellen, bedeutend größer sind als später. Die Mitteilung dient jedenfalls zur vorläufigen Orientierung, und in vielen Fällen vermag

sionnaires, grâce à leur séjour fixe dans les pays lointains, sont à chaque instant à même d'examiner de nouveau les observations faites soit par eux-mêmes, soit par d'autres. Si alors, par suite de cette critique plus sévère, bien des observations, faites un peu à la hâte, ne seront plus publiées si vite, ce ne sera pas une perte pour la science, au contraire, ce sera un avantage.

Dans le jugement porté sur la personne des auteurs, jugement qui est lié si étroitement à la critique de leurs publications, l'on devra toutefois faire attention à une chose:

Un compte-rendu a son mérite et son auteur aura droit à notre reconnaissance s'il apporte des choses nouvelles, inconnues jusqu' alors. Si des données peu justes ou incertaines, qui s'y sont glissées, sont notées par la critique, l'auteur ne mérite aucun reproche tant qu'il a lui-même pris soin de nous avertir sur l'état encore imparfait de son rapport. Ceci est nécessaire surtout quand il s'agit de contrées tout-à-fait ou à peu près inconnues jusqu'ici. Car relativement à celles-ci tout renseignement, si minime qu'il soit, sera le bien-venu, et l'on devra d'autant plus en savoir gré à l'auteur, que la première constatation des faits est ordinairement plus difficile que celles qui viennent après. Elle servira au moins à une orientation provisoire, et, bien souvent, les experts y seront mis à même d'obtenir par la comparaison des détails, en apparence peu significatifs,

Digitized by Google

Im Interesse der Wissenschaft, die sich bei ihren Forschungen vor allem auf gesichertes Material stützen können muß, unternehme ich im Folgenden die Richtigstellung der Irrtümer, welche Dr. Schnee unterlaufen sind. Dabei werde ich mich ganz und gar in den Grenzen des Umfanges bewegen, welchen Dr. Schnee seinen Mitteilungen gegeben hat. Zwar wäre es für mich verlockend, so ohne

---

der Kenner durch vergleichende Zusammenstellung auch aus unbedeutend scheinenden Einzelheiten wichtige Ergebnisse abzuleiten, die der Einzelforschung dann wiederum nützliche Fingerzeige geben.

Wir können deshalb auch, wenn es sich um solche wenig oder gar nicht bekannte Länder handelt, die Praxis mancher Missionare nicht billigen, welche ihre Arbeiten erst dann veröffentlichen wollen, wenn sie nach jeder Hinsicht vollständig und vollkommen sind. Hier muß vielmehr diejenige Art lebendigen wissenschaftlichen Marktverkehrs eintreten, die in den übrigen Wissenschaften schon längst geübt wird. Dieselbe besteht darin, daß Beobachtungsreihen auch geringeren Umfanges bald in den wissenschaftlichen Umsatz abgeliefert werden, der gerade durch diese ununterbrochene Zufuhr in beständig lebendigem Betrieb erhalten wird. Die Träger dieses Verkehrs sind in besonderer Weise die Zeitschriften, die nicht bloß die längeren, erschöpfenden Arbeiten, sondern gerade auch die kürzeren Artikel veröffentlichen sollen. Sobald also ein Missionar einer derartigen Gegend eine für einen solchen Artikel hinreichende Anzahl gesicherter Daten gesammelt hat, sollte er sie veröffentlichen. So unvollständig dieser Bericht auch sein mag, und so manche Unsicherheiten im Zusammenhang auch mit unterlaufen mögen, die Constatirung dieser Mängel durch die Kritik wird das Verdienst des Autors nicht schmälern können, wenn

des résultats importants, qui de leur côté peuvent ensuite donner des indications précieuses pour avancer avec succès les recherches particulières.

C'est pourquoi, quand il s'agit de pays peu ou presque pas du tout connus, nous ne saurions approuver la pratique de quelques missionnaires qui ne se décident à publier leurs travaux que quand ceux-ci leur paraissent être complets et parfaits sous tous les rapports. Il devrait plutôt y avoir en cette matière le même vif échange scientifique, qui existe déjà depuis longtemps pour les autres sciences. Il consiste en ce que des observations même de moindre étendue sont bientôt livrées au commerce scientifique, qui acquiert, précisément grâce à ces communications ininterrompues, une grande partie de sa vivacité. Ce qui entretient ce commerce, ce sont surtout les Revues, qui se proposent de publier non seulement les travaux plus étendus et tout-à-fait approfondis, mais encore précisément les articles plus courts. Sitôt donc qu'un missionnaire d'une telle contrée aura recueilli un certain nombre de données sûres qui suffiront pour un tel article, il devrait les publier. Peu importe qu'il y ait dans l'ensemble encore quelque chose d'incomplet, peu importe aussi l'incertitude qu'il devra laisser relativement à certains points traités dans son compte-rendu. Les défauts, que la critique y relèvera, ne diminueront en

Digitized by Google

Weiteres meine bisher gewonnenen Resultate in der Erforschung der Moánus-Sprache in Bausch und Bogen drucken zu lassen, aber ich halte meinen Eifer zurück, solange nicht meine Arbeiten zu einem etwas befriedigenderen Abschlusse gediehen sind.

Im wesentlichen schöpfe ich aus der nämlichen Quelle, wie seinerzeit Dr. Schnee. Mein Gewährsmann in der Sprachforschung ist derselbe jugendliche Admiralitätsinsulaner *Po Minis*, nach dessen Angaben Dr. Schnee hauptsächlich seine Aufzeichnungen gemacht hat. *Po Minis* hat mittlerweile in der katholischen Mission lesen und schreiben gelernt und unter dem Einflusse eines regelrechten Unterrichts seine gesamten geistigen Fähigkeiten auf das glücklichste entfaltet. Kein Wunder, daß er jetzt die an

---

er selbst schon dieselben zu erkennen gegeben hat. Der lebendig arbeitenden Wissenschaft aber ist mit der zeitigen Veröffentlichung so ganz neuer Daten mehr gedient, als wenn über dem Anstreben absoluter Vollkommenheit vielleicht noch Jahrzehnte vor der Veröffentlichung verstrichen wären. Die Wissenschaft stattet ihren Dank in ergiebiger Weise dadurch ab, daß sie, in Anwendung streng wissenschaftlicher Methode und mit Benützung der gesamten anderweitigen Literatur um so schneller die Richtungslinien für die Weiterforschung, die Punkte, auf die es dabei am meisten ankommt, herausarbeitet, ohne deren Beachtung überhaupt auch die angestrebte Vollkommenheit nicht zu erreichen wäre.

In all den Fällen freilich, wo in einem Bericht wesentliche Mängel zutage treten, auf die sein Verfasser in keiner Weise vorbereitet hat, wird dieser sich nicht darüber beschweren können, wenn die Konstatierung derselben auch eine entsprechende Qualifikation seiner Person mit sich bringt. Das eine ist so untrennbar mit dem anderen verbunden, daß es gewöhnlich gar nicht einmal nötig ist, die persönliche Qualification eigens auszusprechen. P. W. Schmidt.]

rien le mérite de l'auteur qui a eu soin de les noter lui-même. Par son empressement à publier des données entièrement nouvelles, l'on rend à la science travaillante assidûment des services plus signalés que si on laissait s'écouler encore des dizaines d'années avant leur publication et cela dans le but d'obtenir pour son rapport une perfection absolue. La science de son côté prouvera suffisamment sa gratitude: en employant une méthode scientifique et en utilisant d'autres écrits, elle indiquera plus vite la direction pour les recherches ultérieures et trouvera les points essentiels que l'on ne devra pas perdre de vue si l'on veut arriver à la perfection désirée.

Si pourtant un compte-rendu laisse des lacunes relativement à des choses essentielles que l'auteur n'a nullement signalées, alors celui-ci n'aura pas le droit de se plaindre si la constatation de ces lacunes emporte aussi pour sa personne une qualification bien méritée. Ces deux choses vont tellement de pair qu'ordinairement en pareil cas il n'est pas nécessaire d'exprimer encore d'une manière spéciale ce qu'il faut penser de l'auteur lui-même.

P. G. Schmidt.]

Digitized by Google

ihn gestellten Fragen verständiger zu erfassen und mit größere Genauigkeit zu beantworten weiß als dazumalen, wo er diese Aus bildung noch nicht genossen hatte!

Ich unterbreitete ihm die Arbeit Dr. Schnee's; der Bursch konnte sie mir Wort für Wort herlesen und war im Stande, mi sowohl mündlich als schriftlich über alle irrigen Punkte die nötige Berichtigungen zu geben. Auf diese Weise hoffe ich denn z einem gesicherten Endergebnis gekommen zu sein.

Ich füge bei, daß Dr. Schnee neben *Po Mínis* auch eine anderen Admiralitätsinsulaner, namens *Po Kítjong*, befragt ha Dieser bei weitem jüngere Moánus stammt von einer anderen Inse als *Po Mínis*. Die Verschiedenheit der Heimat hat für beide auc etwas verschiedene Dialekte zur Folge gehabt. Dr. Schnee scheine diese Dialektunterschiede bei beiden so gut wie entgangen zu sein

Ich für meinen Teil habe von einem Befragen *Po Kítjong's* obwohl ich diesen jederzeit zu Händen gehabt hätte, fast gan Abstand genommen. Ich konnte das tun, ohne dabei irgendwelch Einbuße für meine Forschungen befürchten zu müssen. *Po Kítjon* steckt eben noch stark in den Knabenjahren und ist daher geisti unentwickelt im Vergleiche zu dem 19jährigen *Po Mínis*, und dan beherrscht der letztere vollständig den Dialekt des ersteren.

Bevor ich an die Sichtung des Materials herantrete, welche Dr. Schnee bietet, schicke ich einige allgemeine Bemerkunge voraus:

1. Das Zeichen *tj* bedeutet bei mir dasselbe wie bei Dr. Schnee d. h. die Aussprache dieses Zeichens schwankt zwischen de deutschen *tj* und *ts*.

2. Der nachstehend mit *nj* bezeichnete Laut deckt sich voll ständig mit dem zusammengesetzten Konsonanten *nj* im Deutschen

3. Dr. Schnee ist nicht mit sich selber im Klaren übe die Schreibweise *i* oder *j*. Meine Ansicht im vorliegende Punkte ist diese: Eine Notwendigkeit, *j* zu schreiben, besteht i zwei Fällen, nämlich wo es sich handelt um die Palatal-Konsonante *tj* und *nj*. Für die Fälle aber, wo der *J*-Laut in selbständige Weise auf einen Konsonanten folgt, wie in *niu* (= Kokospalme Kokosnuß) oder *ti* (= sich befinden), ergibt sich die Schreibweis *i* von selber. In den Wörtern hinwiederum, wo der *J*-Laut allein vor oder zwischen Vokalen auftritt, wie in *jo* (= ich) oder *matajót* (= unser dreier Augen), ist die Schreibweise mit *j* entschieden vor

Digitized by Google

zuziehen. Jedenfalls aber muß man sich konsequent bleiben! Ich schreibe in diesem Falle *j*.

4. Desgleichen herrscht bei Dr. Schnee Verwirrung vor in Betreff der Schreibweise von *b* und *d*. Der Konsonant *b* wird von ihm bald mit einem vorklingenden *m* geschrieben, bald steht er ohne dieses. Ebenso hat *d* bald ein *n* vor sich, bald keines. Dieses Vorgehen verrät eine große Unsicherheit. Stellt man sich auf den Standpunkt, zu schreiben, wie man spricht — und das scheint doch der Standpunkt Dr. Schnee's sein zu wollen —, so ist für die Moánus-Sprache die Schreibweise mit *mb* und *nd* allein zutreffend.

5. *p* und *w* können in einigen Fällen vertauscht werden. Es ist daher einerlei, den einen oder anderen Konsonanten zu schreiben, z. B. *lápan* oder *láwan* (= Häuptling).

6. Um zu kennzeichnen, daß Vokalverbindungen, die wir im Deutschen als Diphthonge ansehen, nicht auch in der Moánus-Sprache als solche zu betrachten seien, unterstrich Dr. Schnee den ersten der beiden Vokale. Ich gebrauche in diesem Falle das feststehende Zeichen, das Trema. Die Selbständigkeit des gutturalen *n* und des *g* in der Konsonantenverbindung *ng* drücke ich durch die Schreibweise *ṅg* aus, wie *ṅ* auch für sich allein stets den gutturalen Nasal bezeichnet.

7. Bei einem aufmerksamen Vergleiche der beiderseitigen Aufzeichnungen wird man finden, daß bei manchen Wörtern Abweichungen bestehen in der Schreibweise der Vokale. So liest man z. B. bei Dr. Schnee ein *u* oder *e* oder auch einen reinen Vokal, wo bei mir ein *o* oder *a* oder auch ein getrübter Vokal sich vorfindet. — In allen diesen Fällen, wo meine Schreibart der Vokale sich von der des Dr. Schnee unterschied, war mir maßgebend nicht nur das, was mein Ohr hörte, sondern auch das, was mein Auge las. Ich ließ mir nämlich das jeweilige Wort von meinem Gewährsmanne *Po Minis* vorschreiben und zog auch das in Rechnung. — Das gleiche Kriterium der Schrift wandte ich auch da mit an, wo in Betreff der Schreibweise der Konsonanten ein Zweifel auftauchte.

8. Der von Dr. Schnee in einigen Fällen mit *w* wiedergegebene Laut läßt sich für diese nur dann aufrecht erhalten, wenn *w* den Wert eines englischen *w* hat. Bei mir findet man nach den Angaben meines Gewährsmannes in allen diesen Beispielen einen *u*-Laut an Stelle des *w*.

Digitized by Google

9. Hin und wieder bringt Dr. Schnee in seinem Material Konsonanten-Verdoppelungen. Dieselben können füglich umgangen werden. Der Laut *s*, der zudem etwas wie *h-s* klingt, ist immer scharf. Ebenso wird *r* immer scharf gesprochen. In diesen beiden Fällen wird also die Notwendigkeit, eine Verdoppelung zu schreiben, durch diesen Hinweis bereits gehoben. Wo sich sonst noch Verdoppelungen bei Dr. Schnee finden, sind dieselben durch den Akzent überflüssig gemacht, der regelmäßig auf der Verdoppelung der vorhergehenden Silbe ruht.

10. Ich mache abermals aufmerksam auf die Vermischung zweier Dialekte bei Dr. Schnee. Er vermischt den Dialekt der *Móuk*-Leute, zu denen *Po Kitjong* gehört, mit dem Dialekte, der auf den *Fedarb*-Inseln gesprochen wird. Eine der *Fedarb*-Inseln, mit Namen *Siwisa*, ist die Heimat des *Po Mínis* mütterlicherseits. Ich werde gelegentlich bemerken, ob die Wörter dem einen oder anderen Dialekte zuzuteilen sind. — Es passiert auch Dr. Schnee, allerdings in seltenen Fällen, Wörter der *Matánkor-* (nicht *Usíai-*) Sprache unter die Wörter der *Moánus*-Sprache zu bringen. Auch diese Versehen werde ich zur rechten Zeit hervorheben.

11. Dr. Schnee konnte meines Wissens nur kurze Zeit auf das Studium der Admiralitäts-Sprachen verwenden. So begreift man, daß es für ihn eine besondere Schwierigkeit bilden mußte, die Wörter in den wenigen angeführten Sätzlein gehörig auseinander zu schreiben. Auch hier werde ich das Nötige berichtigen.

12. Die meisten Mißgriffe hat aber zweifelsohne Dr. Schnee in den Aufzeichnungen gemacht, welche Zeitwörter aus der Moánus-Sprache wiedergeben sollen. Die Zeitwörter bilden neben den Umstandswörtern ja allemal einen überaus schwierigen Teil in der Sprachforschung, wie man diese hier betreibt. Dr. Schnee glaubt fast immer die Infinitiv-Form gefunden zu haben. Nun muß ich aber sagen, daß in der Hälfte der Fälle dieser vermeintliche Infinitiv nichts anderes als die Befehls-Form ist. Auch die 3. Person Indikativ Präsens wird mitunter als Infinitiv ausgegeben. Alles in allem gerechnet sind beim Abschnitte der „Verben" nur 4 oder 5 Aufzeichnungen vollkommen zutreffend. — Damit habe ich schon die Verbesserungen angedeutet, die bei diesem Abschnitte an dem Material Dr. Schnee's vorgenommen werden müssen.

13. Zu der Ordnung, die ich selber in den nachstehenden Zeilen einhalten werde, bemerke ich Folgendes: Ich werde zunächst den deutschen Text, sowie ihn Dr. Schnee unterbreitet, richtig in der

Digitized by Google

Moánus-, beziehungsweise in der Matánkor-Sprache wiedergeben. Daran werde ich gelegentlich einige Erklärungen knüpfen, die mir unerläßlich erscheinen. Wo es dann noch von nöten sein sollte, werde ich eine ausdrückliche Kritik, resp. die richtige Deutung der Aufzeichnungen Dr. Schnee's folgen lassen.

A. Die Moánus-Sprache.

I. Pronomina.

a) Pronomina personalia.

Singular.

1. *jō* ich
2. *oi* du
3. *i* er, sie, es.

Dual.

4. *tȧ̆ru* / *táru rúmo* / *jotáru* — wir beide (ich und du)
5. *jȯ̆ru* wir beide (ich und er)
6. *uȯ̆ru* ihr beide
7. *ȧ̆ru* sie beide.

Trial.

8. *tŏ* / *jȯ̆to* / *jȯ̆to tulúmo* — wir drei (ich u. ihr beide)
9. *joíto* wir drei (ich u. sie beide)
10. *uȯ̆to* ihr drei
11. *ȧ̆to* sie drei.

Plural.

12. *tă* / *jȯ̆ta* — wir (ich und ihr)
13. *jója* wir (ich und sie)
14. *aúa* ihr
15. *ȧ̆la* sie.

Beispiele zu den persönlichen Fürwörtern:

Singular.

a) *jo ŭ tokai* ich gehe
b) *oi ă tókai* du gehst
c) *i tókai* er geht.

Dual.

d) *táru (rúmo) tókai* wir beide (ich und du) gehen
e) *jóru (rúmo) tókai* wir beide (ich und er) gehen
f) *uóru tókai* ihr beide geht
g) *áru tókai* sie beide gehen.

Digitized by Google

Trial.	Plural.
h) *jóto (tulúmo) tókai* wir drei (ich u. ihr beide) gehen	m) *tă tókai* wir (ich u. ihr) gehen
i) *joito tókai* wir drei (ich u. sie beide) gehen	n) *jója tókai* wir (ich u. sie) gehen
k) *uóto tókai* ihr drei geht	o) *aúa tókai* ihr geht
l) *áto tókai* sie drei gehen	p) *ála tókai* sie gehen.

Nachtrag: q) *tă njăk nîu* wir zusammen steigen auf die Kokospalme.

Bemerkungen zum Schema.

Zu 2. *oi* du.

Bei Dr. Schnee heißt: Du „*eoi* und *oi*".[1]) Hierzu kann ich Folgendes feststellen: *Oi* ist die gewöhnliche Bezeichnung für „du". *Eoi* hebt in einigen Fällen die zweite Person hervor. Für gewöhnlich hat aber *éoi* die Bedeutung von „dein" (adjektivisches Possessivum der zweiten Person) z. B. *um éoi* = dein Haus.

Zu 3. *i* er.

Dr. Schnee verzeichnet „*ei* und *i*".[2]) Ich kann hier das soeben Gesagte wiederholen. Der Gebrauch von *ei* und *i* ist analog dem von *éoi* und *oi*.

Zu 4. *táru*, *táru rúmo*, *jotáru* } wir beide (ich und du)

Diese 3 Formen laufen auf eins hinaus. *Táru* ist zusammengesetzt aus *ta*, dem pluralischen „wir", und *ru*, dem Zeichen des Duals. Durch das Zeichen des Duals wird der Begriff der Mehrheit, der im Wörtchen *ta* liegt, auf zwei beschränkt. — In: *táru rúmo* ist das einfache *táru* verstärkt durch das Zahlwort *rúmo* „zwei." — *Jotáru* ist eine Zusammensetzung aus jo „ich" und *táru* „wir beide." „*Daru*" und „*tero*" bei Dr. Schnee sind fehlerhafte Schreibweisen von *táru*.

---

[1]) „Du — „*oi*" in dem unten stehenden Sätzchen „Du lügst."

[2]) „*i* in „er ist tot" — *i mat*."

Digitized by Google

Zu 5. *jóru* wir beide (ich und er).

Jóru ist entstanden aus *jo* „ich" und *ru*, dem Zeichen des Duals. Es bedeutet also nicht „sie zwei." — „*Jeru*" bei Dr. Schnee ist eine fehlerhafte Aufzeichnung. Es muß *jóru* heißen.

Zu 8. *jóto*, *jóto tulúmo* } wir drei (ich und ihr beide).

Jóto läßt sich zerlegen in *jo* „ich" und *to*, dem Zeichen des Trials. In *jóto tulúmo* tritt zu *jóto* als Verstärkung das Zahlwort *tulúmo* „drei" hinzu. Einfach „wir" oder gar „sie" (?) sind falsche Uebersetzungen von *jóto*. — Es ist *jóto tulúmo* zu schreiben und nicht „*io totulumo*." „*Jotalo*" soll nach Dr. Schnee ebenfalls „wir drei" heißen. Das ist ein Irrtum. Das Zahlwort *tálo* „drei" wird nie in Verbindung mit dem Pronomen personale gebraucht. „*Jotálo*" wird nur verständlich, wenn es in *jotálu* umgeändert wird. *Jotálu* ist ein Wort aus dem *Móuk*-Dialekt; im *Fedarb*-Dialekt entspricht ihm *jotáru* (wir zwei, ich und du).

Zu 12. *ta* wir (ich und ihr).

Bei Dr. Schnee ist *ta* (wir) unten erwähnt. Im Schema steht es nicht.

Bemerkungen zu den Beispielen.

Zu a) ich gehe *jo ŭ tókai*.

Jo kŭ tókai (nicht „*io kodokei*" wie Dr. Schnee schreibt) heißt: „ich werde gehen", nicht „ich gehe". *Ku* (nicht „*ko*") ist Zeichen der ersten Person Futur. — „Gehen" heißt nicht „*kodokei*", sondern: *tókai*.

Bei Dr. Schnee liest man fälschlich nacheinander „*dokei*" und „*tokei*"; das letztere in: „ich gehe nicht = *iounatokei puen*". Dieser Satz ist beachtenswert. Schreibt man nämlich, wie es allein richtig ist, *jó ŭ nĕ tokai poën*, und scheidet man die doppelte Negation *ne-poën* aus, so bleibt nichts anderes übrig, als die gesuchte erste Person Präsens von „gehen", welche lautet: *jo ŭ tókai*; *u* figuriert als Präsenszeichen für die erste Person.

Dr. Schnee ist auf der Suche nach dieser Präsensform irre gegangen, und zwar so, daß bei ihm sich nicht weniger als 5 Fehler darin vorfinden.

Digitized by Google

Zu b) Du gehst *ol ă tókai.*

A vor *tókai* ist Präsenszeichen für die zweite Person. — *Ol pod kŏ tókai* (nicht *„eoi po kodokei“* wie wiederum bei Dr. Schnee zu lesen) heißt: „Du willst gehen“, nicht „Du gehst“. *Pod* heißt: „willst“; *kŏ tókai* ist die Futurkonstruktion für die zweite Person von „gehen“.

Man sagt nur: *ol pod kŏ tókai* „Du willst gehen“; „ich will gehen“ heißt: *jo pa kŭ tókai.*

Zu c) er geht *i tókai.*

I pă kĭ tókai (nicht *„ei po kodokei“* wie bei Dr. Schnee) muß mit „er will gehen“ übersetzt werden. *Pa* „will“; *ki tókai* ist die dritte Person Futur von „gehen“.

Zu d) wir zwei (ich und du) gehen *táru (rúmo) tókai.*

Táru rúmo kă tókai (nicht *„terorumo kodokei“*) heißt: „wir beide (ich und du) selbander oder zu zweit werden gehen“. *Kă tókai* ist Futurbildung für Dual, Trial und Mehrzahl von „gehen“.

Zu e) wir zwei (ich und er) gehen *jóru (rúmo) tókai.*

Jóru rúmo pă kă tókai (nicht *„ĕerurumo pokodokei“)* heißt weder „wir zwei gehen“, „noch (ihr? sie?) zwei gehen“, sondern „wir beide (ich und er) wollen zu zweit gehen“.

Zu f) wir drei (ich und ihr beide) gehen *jóto (tulúmo) tókai.*

Jóto kă tókai (nicht *„ioto kodokei,“* wie bei Dr. Schnee unter dem Plural zu lesen ist) heißt nicht: „sie (?) gehen“, sondern „wir drei (ich und ihr beide) werden gehen“.

Zu g) wir (ich und ihr) gehen *tă tókai.*

Tă kă tókai (nicht *„ta kodokei“)* heißt „wir (ich und ihr) werden gehen“.

Zu Nachtrag q). Wir zusammen steigen auf die Kokospalme: *tă njăk niu.*

Tă kă tókai, tă kă lă njăk niu, (nicht *„ta kodokei takalanjak niu“)* lautet in genauer Übersetzung „laßt uns zusammen aufbrechen, um zum Steigen auf die Kokospalme zu gehen.“ Dr. Schnee übersetzt also nicht exakt, wenn er diese Stelle wiedergibt mit „wir zusammen steigen auf die Kokospalme“.

Digitized by Google

Hier muß ich bemerken, daß in der Moánus-Sprache das Futur auch die Funktion des Imperativs übernimmt. Unser deutsches „laßt mich" und „du sollst" wird in der Moánus-Sprache durch Futurkonstruktion wiedergegeben. Es steht daher nichts im Wege, die oben angeführten einschlägigen Beispiele auch in dem Sinne der Befehlsform aufzufassen.

Am Schluß dieses Abschnittes komme ich noch einmal auf den Grundfehler zurück, den Dr. Schnee bei Aufzeichnung der Verben aus der Moánus-Sprache gemacht hat: Die Imperativform: *ko tókai* (nicht *„kodokei"*) gilt ihm als Infinitivform. Auf diese vermeintliche Infinitivform stützt er sich dann, um damit eine Konjugation zusammen zu stellen. Das bloße Hören hätte ihm schon das Fehlerhafte seines Verfahrens verraten müssen. Seine Gewährsmänner sagten ihm nicht ein unverändertes *„kodokei"* vor in allen Wandlungen. Für die Dual- und Trial-Fälle vernimmt man ganz deutlich: *ka tókai.*

Es ist jedoch auch möglich, daß Dr. Schnee nicht von der zweiten Person des Imperativ ausgegangen ist, um jene vermeintliche Infinitivform zu finden. Die Art und Weise kann auch noch eine andere gewesen sein. Ich will das an einem Beispiele erklären und nehme das Zeitwort „gehen", das uns soeben beschäftigt. — Po Mínis ist des Pigeon-Englisch mächtig. Nun sagte ihm Dr. Schnee vor: *you go* „geh!" oder „du gehst!", um ihn den Ausdruck in die Moánus-Sprache übersetzen zu lassen. Jeder Kenner weiß nun, wie die Eingeborenen dergleichen Fragen, die man nur theoretisch, zum Behufe der Sprachforschung an sie stellt, ganz praktisch-tatsächlich auffassen. So wird Po Mínis das *you go* ohne weiteres auf sich bezogen und daher die Antwort darauf zunächst in der ersten Person gegeben haben. Da ferner der Gewährsmann augenblicklich nicht im Gehen begriffen war, sondern noch stand oder saß, und das Fortgehen für ihn sich erst in der Zukunft verwirklichte, so wird die volle Antwort auch in dieses Tempus gekleidet worden sein und gelautet haben: *jo ka tókai* (oder wie Dr. Schnee schreibt *„io kodokei"*) = „ich werde gehen". — Po Mínis hätte sich in der Antwort auch äußern können über eine Absicht zu gehen, die als etwas augenblicklich Tatsächliches vor seinen Augen schwebte. In der ersten, oben zitierten Antwort war das nicht der Fall, wohl aber in einigen nachfolgenden Antworten auf die verschiedenen Fragen über die Konjugation des

Digitized by Google

Zeitwortes „gehen". So erklärt sich, wie hier das Wort *pa* „wolle in die Aufzeichnungen des Dr. Schnee hineingekommen ist.

b) Possessiva.

Erste Klasse.

Singular.

1. *téjo* mein, meine, mein
2. *téoi* dein, deine, dein
3. *téi* sein, seine, sein.

Dual.

4. *tejóru* unser beider (mein u sein)
5. *tejotáru* unser beider (me und dein).

Trial.

6. *tejóto (tulúmo)* unser dre (mein und euer beider).

Zweite Klasse.

Singular.

7. *mat̆-o* mein Auge
8. *máta-m* dein Auge
9. *máta-n* sein Auge.

Dual.

10. *mata-jóru* unser beider (mein und seine) Augen

Trial.

11. *mata-jóto* unser dreier (mein und euer beider) Augen.

Bemerkungen:

Die Possessiva der ersten Klasse werden nur sub stantivisch gebraucht. Es sind eigentlich lauter Dativbildunge deren Kennzeichen die Präposition *te* ist; z. B. *mbuamárit ése Téjo* heißt: „Ding wessen? Meines (eigentlich: mir zugehörend)

Dr. Schnee gibt die Eigenartigkeit des Gebrauches bei de von ihm aufgezeichneten Possessiva nicht an. Dieselbe muß ab wohl hervorgehoben werden, um das selbständig gebrauch Possessivum vom adjektivisch gebrauchten zu unterscheiden. Zw adjektivisch gebrauchte Possessiva habe ich bereits oben angegebe nämlich dort, wo von den persönlichen Fürwörtern *oi* und *i* d Rede war (S. S. 218).

Digitized by Google

Um die Verschiedenheit der Possessiva bei substantivischem und bei adjektivischem Gebrauche klar zum Bewußtsein zu bringen, nehme ich wieder das obige Beispiel und bringe das Possessivum in eine adjektivische Stellung. Dann heißt es:

Mbuamárit ése?	*Mbuamárit éjo*
Wessen Ding?	Mein Ding.

Ebenso *ndrōl éoi* „dein Kanoe". Falsch wäre: *ndrōl téoi.*

Die Possessiva der zweiten Klasse werden gewissen Substantiven, die Verwandtschaftsverhältnisse oder Körperteile bezeichnen, ganz einfach angehängt. Das besitzanzeigende Fürwort ist hier von dem betreffenden Pron. personale gebildet. In Dual, Trial und Plural steht dieses ohne vermittelnde Präposition einfach nach dem Substantiv. Nur in der Einzahl kennzeichnen das Possessivum gewisse Suffixe, deren Zusammenhang mit dem Pron. personale nicht mehr auf den ersten Blick ersichtlich ist.

Der Unterschied zwischen dieser Gruppe von Possessiva und der vorigen ist also der: die Possessiva der zweiten Klasse sind Suffixe ohne verbindende Präposition mit Adjektivfunktion, die Possessiva der ersten Klasse hingegen sind mit Präpositionen zusammengesetzt und bilden selbständige Possessiva. — Dr. Schnee hat beim Abschnitte der „Substantiva" manche Wörter verzeichnet, die zur selben Klasse gehören wie das oben zitierte *mdto* „mein Auge". Ich werde bei jenem Abschnitte auf alle diese Wörter mit Pronominalendung aufmerksam machen. — Hervorzuheben ist auch, daß des Nachdruckes wegen einem solchen Substantiv noch das Pron. personale vorausgehen kann. So sagt man: *Jo máto* „mein Auge", eigentlich „ich, mein Auge".

Im besonderen bemerke ich noch:

Zu 1. mein *téjo* und zu 2. dein *téoi:*

„teju" und *„teu"* sind fehlerhafte Aufzeichnungen.

Zu 4. unser beider (mein und sein) *tejóru:*

„tetólu" ist ein Wort aus dem Móuk-Dialekt. Im Fedarb-Dialekte entspricht ihm *tejóru.*

Zu 5. unser beider (mein und dein) *tejotáru:*

„Tejotalo" und *„tejotolu"* müssen in: *tejotálu* umgeändert werden. *Tejotálu* im Móuk-Dialekte kommt *tejotáru* im Fedarb-Dialekte gleich.

Digitized by Google

Zu 6. unser dreier (mein und euer beider) *tejóto (tulúmo)*
Falsch liest man bei Dr. Schnee im vorigen Abschnitte unter dem Trial? *„tejoto tulumo"* mit „ihr drei (sie drei?)" übersetzt.

Zu 10. unser beider (meine und seine) Augen *matajóru*.
„Mataiólu" ist die entsprechende Aufzeichnung hierfür im Móuk-Dialekt.

Zur Schreibweise habe ich hier Folgendes nachzutragen. Ich schreibe *te* und *i* zusammen = *tëi* (sein, substantivisch); ebenso schreibe ich *e* und *i* zusammen = *ëi* (sein, adjektivisch), obwohl in beiden Fällen eine Zusammensetzung aus der Präposition *te* beziehungsweise *e* und dem Fürworte *i* vorliegt, und es demnach logischer wäre, die Wörter zu trennen. Ich füge mich darin lediglich einem Gebrauche, der bereits anderswo angenommen ist, z. B. in der verwandten Neu-Pommern-Sprache (Oststamm der Gazelle-halbinsel), wo man z. B. *tadir* (ihnen beiden) schreibt. *Tadir* ist gleichermaßen zusammengesetzt aus der Präposition *ta*, *tai* und dem Pronomen *dir*.

c) Pronomina demonstrativa.

Títa, ítá, ta dieser, diese, dieses
títan, ítan, tan der (mit Nachdruck), die, das
títo, ito, to jener, jene, jenes (näher gelegen)
ilátu oder *lätu, tu* jener, jene, jenes (entfernter gelegen).

Beispiele: 1. *kŏ lai títa* nimm dies!
kŏ lai títan nimm das!
kŏ lai títo nimm jenes (nähere)!
kŏ lä lai ilátu oder / *kó lä lai látu* } geh jenes (entferntere) holen

oder: *Títa e* oder *títa te Po Sing* dies des oder dieses dem Po Sing.
Títan e oder *títan te Po Sing* das des oder das dem Po Sing.
Títo e oder *títo te Po Sing* jenes (nähere) des oder jenes (nähere) dem Po Sing.

Digitized by Google

Ilátu oder *látu e* oder *ilátu (látu) te Po Sing* jenes (entferntere) des oder jenes (entferntere) dem Po Sing.

2. *Pilang íta* diese Pflanzung
Pilang ítan die Pflanzung; die Pflanzung da
Pilang íto jene (nähere) Pflanzung
Pilang ilátu oder *látu* jene (entferntere) Pflanzung.

3. *Titá poën* oder *tá poën* dies nicht
titán poën oder *tán poën* das da nicht
titó poën oder *tó poën* jenes (nähere) nicht
ilatú (latú) poën oder *tú poën* jenes (entferntere) nicht.

Dieselben Abkürzungen finden auch statt bei den fragenden Fürwörtern: *sē?* wer? *tjā?* was? und bei dem fragenden Zahlwort *tjē?* wieviele?

Anmerkungen.

1. Ich habe hier eine übersichtliche Zusammenstellung des Demonstrativum versucht, weil so die einschlägigen Aufzeichnungen des Dr. Schnee am besten untergebracht werden können.

In drei gesonderten Gruppen von Beispielen habe ich dann den Gebrauch des Demonstrativum gezeigt. Nur so, d. h. in der angegebenen Form und Stellung, ist das Demonstrativum vorherrschend gebräuchlich:

1) gibt das selbständig auftretende Demonstrativum wieder;
2) zeigt das adjektivisch gebrauchte Demonstrativum;
3) bringt einen besonderen Fall von Abkürzung des Demonstrativum.

2. „Nicht dieses, (sondern) jenes" muß also geschrieben werden: *tán poën, látu.*

3. Die Demonstrativ-Formen sind zugleich adverbiale Ausdrücke: *Títa* heißt sowohl: hier, als auch: jetzt, heute; *títan* heißt auch: da; *títo* dort (näher); *ilátu* oder *látu* dort (entfernter).

d) Pronomina interrogativa.

Se? tán se? Wer? *ētja? tja?* Was?

Wer? und was? heißen keineswegs dasselbe. Es ist ein schlimmer Irrtum, der Dr. Schnee unterlaufen ist, wenn er diese

Digitized by Google

beiden fragenden Fürwörter mit ein und demselben Worte wieder gibt *„tantja"*. Der Ausdruck: *tán tja?* (nicht *„tantja"*) bedeute soviel als: „das da was?" „was ist das da?" Ebenso ist *tán se?* auf zufassen; es heißt eigentlich: „der da wer?" „wer ist das? (Vgl. hierzu das Demonstrativum S. 224 ff.)

II. Zahlwörter.

1	*si* oder *esi*	100	*sángat*
2	*rúo* oder *erúo*	200	*rúngat*
3	*tálo* oder *etálo*	300	*tulúngat*
4	*éa*	400	*ángat*
5	*elima* oder *líma*	500	*limángat*
6	*ĕuóno* oder *uóno*	600	*uonóngat*
7	*andratálo*	700	*andratulúngat*
8	*andrarúo*	800	*andrarungat*
9	*andrási*	900	*andrasángat*
10	*ákou* oder *sángol*	1000	*poësi*
11	*ákou pe si*	2000	*poërúo*
12	*ákou pe rúo*	3000	*poëntalo*
20	*rúkou* oder *rúngol*	4000	*poëna*
30	*tulúngol*	5000	*poëlima*
40	*ángol*	6000	*poëuóno*
50	*tówal*	7000	*poënandratálo*
60	*uonóngol*	8000	*poënandrarúo*
70	*andratulúngol*	9000	*poënandrási*
80	*andrarukou* oder *andrarúngol*	10000	*poënákou.*
90	*andrakou* oder *andrasángol*		

Viele *tjolóan*, nicht viele *tjoloán poën*, halb-halb, die ein Hälfte für den, die andere Hälfte für den anderen: *sir ĕ ámo*, *si ĕ ámo*, wie viele? *tá tjĕ; tjē?*

Anmerkungen:

1. Ich verweile nicht lange dabei, die Zahlwörter des Dr. Schne im Einzelnen zu verbessern. Man möge sie einfach mit meine Aufzeichnungen vergleichen, die ich dem Po Minis nachgeschriebe habe. Ich hebe nur drei Stellen hervor:

Digitized by Google

a) Bei den Zahlwörtern vermischt Dr. Schnee in besonders auffälliger Weise den Móuk- mit dem Fedarb-Dialekte. So beim Zahlworte „zwei“: im Móuk-Dialekte heißt „zwei“ *eluo*, bezw. *luo* oder *lu;* im Fedarb-Dialekte heißt es *eruo*, bezw. *ruo* oder *ru*. Dr. Schnee zählt nun bis 200 durchgehends im Móuk-Dialekte: 2 heißt bei ihm *„eluo“;* 20 *„lúkou“* (*„lokou“* ist wohl ein Druckfehler). Von 200 ab zählt er aber im Fedarb-Dialekte weiter: 200 *„rúngat“*, 2000 mit *„porua“!*

b) nicht viele: *tjolodn poön*. Bei Dr. Schnee liest man fälschlich *„tjolowon boön.“* In der Schreibweise des ersten Wortes *„tjolowon“* bleibt Dr. Schnee konsequent. Warum geschieht dies nicht auch in der Schreibweise des zweiten Wortes? Aber *„Poön“*, *„poen“*, *„puen“* und *„epuen“* wechseln bei ihm mit einander ab und bedeuten doch immer dasselbe, nämlich „nicht“.

c) wie viele? *tjē* oder *tá tjē?* Dr. Schnee übersetzt es mit *„koromeanieto.“* Es muß heißen *ko remajdni dto* oder *ko remejdni dto* und übersetzt werden mit „zähle sie drei!“ Diese beiden Ausdrücke kommen sich bis auf einen kleinen Unterschied gleich. Dieser Unterschied ändert aber am Sinne nichts, der ist und bleibt: „zähle sie drei!“ Wie Dr. Schnee zu seiner Uebersetzung „wieviele = *„koromeanieto“* gekommen ist, entgeht meinem Urteile.[1])

2. Ich mache aufmerksam auf die interessante Bildung von 7 *andra-tálo*, 8 *andra-ruo*, 9 *andrá-si;* desgleichen auf weitere ähnliche Zusammensetzungen.

Um zu einem richtigen Verständnisse zu kommen von der Bildung dieser Zahlwörter, muß ich hier einiges vorausschicken über die Art und Weise, wie die Eingeborenen zählen. Wenn wir Europäer jemanden z. B. einem Kinde oder einem Taubstummen eine Zahl klar vor Augen darstellen wollen, so strecken wir ebensoviel Finger aus, als Einheiten in dieser Zahl enthalten sind. Das Kind oder der Taubstumme versteht bei 3 ausgestreckten Fingern, die ich ihm vorhalte, daß ich die Zahl 3 seinem Ver-

[1]) Das Merkwürdige hierbei ist, daß man unter dem Abschnitte der „Verben“ bei Dr. Schnee folgende Aufzeichnung wiederfindet: *„kore malaniato“*. Sie wird mit „zählen“ übersetzt. Diese Übersetzung ist zwar auch nicht genau, ebenso wie die Aufzeichnung selber noch nicht ganz korrekt ist. Aber sie bedeutet immerhin einen Fortschritt gegenüber der Aufzeichnung *„koromeanieto“* und gegenüber der Übersetzung dieser Aufzeichnung mit „wie viele?“

Digitized by Google

ständnisse übermitteln will. Strecke ich ihm die 5 Finger der einen Hand entgegen und 2 der anderen, dann weiß jeder, daß ich ihm sagen will: 7. Ganz anders die Eingeborenen hier. Anstatt die Finger kerzengerade auszustrecken, biegen sie genau so viele Finger ein, als die Zahl sagt, die sie mir darstellen wollen. Um mir zu verraten, daß er 6 Kokosnüsse geholt hat, hält der Schwarze mir die festgeballte Faust und den eingedrückten Daumen der anderen Hand entgegen; zählt er 9 Bananen, dann sind 9 Finger zusammengeklemmt und der kleine Finger bleibt ausgestreckt. Auf dieser Art und Weise zu zählen beruht auch zum Teile ihre Zahlwörterbildung.

Die Moánus-Insulaner haben für die Zahlen von 1—6 eigene Bezeichnungen. Für 7 sagen sie aber: noch drei, d. h. ihr Auge sieht einerseits die Anzahl der Finger, die eingebogen sind, und andrerseits den Rest, der fehlt, um die Zahl 10 ihrer Finger vollzumachen. Die Anzahl der eingebogenen Finger übergehen sie und bringen nur den Rest zum Ausdruck. Also 7 = noch drei (bis 10), 8 heißt dann natürlich: noch zwei (bis 10), 9 heißt: noch eins (bis 10).

3. Von 1—10 wird nicht durchgehends so gezählt, wie es im Schema angegeben ist. Nach dem Schema wird gezählt:

a) Bei Kokosnüssen und anderen Früchten, bei Muschelgeld, bei Tagen u. s. w.

b) Bei Geistern, Menschen, Schweinen, Hunden, Fischen, Schildkröten, Krokodilen, Kleidungsstücken aber lauten die Numeralien von 1—10, wie folgt:

1 *ámo;* 2 *rúmo;* 3 *tulúmo;* 4 *ámo;* 5 *limo;* 6 *uonómo* 7 *andratulúmo;* 8 *andrarúmo;* 9 *andraámo;* 10 *ákou* (wie sonst.) NB. 10 Fische heißt: *ni siol.*

c) Bei Baum, Kanoe, Dorf u. s. w. wird von 1—10 so gezählt:

1 *sei;* 2 *rúei;* 3 *tulúei;* 4 *ái;* 5 *limáei;* 6 *uonóei;* 7 *andratulúëi;* 8 *andrarúëi*; 9 *andrasei;* 10 *ákou* (wie sonst).

d) Bei Haus heißt es:

1 *sem;* 2 *rúëm;* 3 *tulúëm;* 4 *ém;* 5 *limém;* 6 *uonóm;* 7 *andrásem;* 10 *ákou* (wie sonst).

e) Bei Stange, Pflanzung heißt es:

1 *ámoat;* 2 *rúmoat;* 3 *tulúmoat;* 4 *ámoat;* 5 *limoat,* 6 *uonómoat;* 7 *andratulúmoat;* 8 *andrarúmoat,* 9 *andraámoat,* 10 *ákou* (wie sonst). NB. *amo* heißt auch irgend einer.

(Fortsetzung folgt.)

Digitized by Google

The Great Déné Race.

By the Rev Father A. G. Morice, O. M. I.
Missionary in British Columbia, Canada.

Chapter I.

Name of the Dénés and their Habitat in the North.

Introductory.

To many of us America has long been a name to conjure with. The glowing, if not too faithful, pictures of Chateaubriand's pages, and the thrilling adventures of Jas. Fenimore Cooper's heroes have filled our young imaginations with distant visions of lordly trees and boundless plains, under the shade, or over the vast expanse, of which noble-visaged aborigines, with plumed heads held erect and busts bedecked with fringes of dyed porcupine quills and other native finery, promenaded grave and silent, or accomplished their sacred rites on the top of mounds or in ceremonial lodges To our benighted minds the American Indians were then the unspoiled children of nature, simple as the air they breathed and pure as the crystalline water they drank. Even Catlin's paintings, or their printed reproductions, completed through the medium of the senses what those writers had done for our inexperienced intelligences.

Alas and alack! Why should we have to confess that much of that Arcadian innocence, that aboriginal high-mindedness and innate dignity existed nowhere else than in the fertile brains of the romancers?

Yet, the study of the native inhabitants of the western continent cannot fail to prove attractive, especially to such as have outgrown the first cravings of youthful fancy. A huge island isolated, except at an insignificant point of its northern extremity, thousands of miles from the rest of the world, and unknown for centuries to the almost totality of mankind, America is by all means the best field for the investigations of the anthropologist and of the philo-

Digitized by Google

logist. It is evident from the multiplicity of the various races which have crowded one upon another, especially on its northwestern coast, that it became, in ages now enshrouded in the mist of incertitude, the dumping ground, as it were, whereon the exuviæ of ill-starred humanity were led to take refuge, either as a result of unforeseen accidents, or at the bidding of the migratory instinct.

Thus segregated from the influences of the older world, these stray remnants of our own kin must of necessity be suggestive to the thoughtful student of anthropological lore, inasmuch as the unavoidable evolution operated by time and the influence of environment in their lives, manners and customs, or even languages, cannot but be fruitful of portentous results.

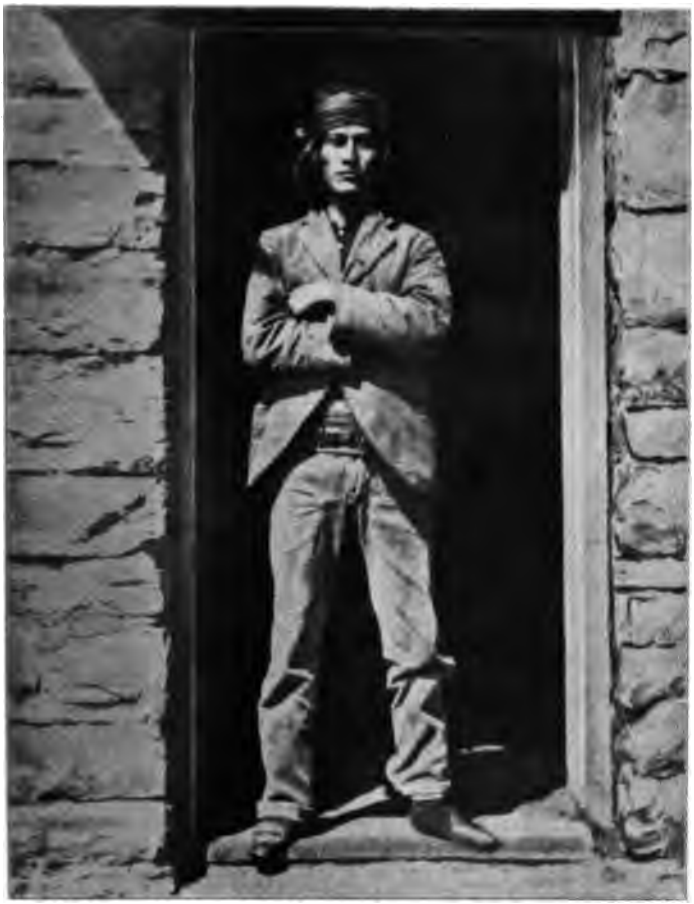
Geographically speaking and from the viewpoint of ethnographical researches, the northern half of the western hemisphere is undoubtedly the most important, and, among the fifty-eight odd native stocks, all distinct from one another, which originally peopled it, I know of none which, at the present day, could be of such paramount interest to scientists as that which is to be the subject of the present work. One, the Algonquin family, could lay claim to a slightly vaster patrimonial domain, and the Iroquois can also boast a more thrilling history. But, compared to the Déné, both, especially the latter, can almost be represented as races which had their day, but whose stars are now eclipsed by the brighter light of modern civilization.

Not so, however, with the great Déné family. Its geographical position in the frozen north, the compactness of its immense territory within British America and Alaska, its remoteness from disintegrating influences, and its relative nearness to the continent which was evidently its cradle, cannot fail to commend it most strongly to the lover of things primitive and the investigator of the original condition of mankind.

Improper Names of the Stock.

That race may already be known to some readers under the now antiquated name *Tinné* or *Tinneh*. Father Petitot called it by the compound word *Déné-Dindjié*, and such writers as follow the lead of the Smithsonian Institution, at Washington, now designate it as *Athapaskan*.

Digitized by Google



After a photograph by Rev. Bro. Simeon O. Fr. M.

A Southern Déné. (Nahavo.)

Digitized by Google

Digitized by Google

The first denomination is not a noun, or a verb or any other part of speech, and there is no tribal division of the family calling itself thereby. It is, when properly spelt, a mere verbal desinence, such as the Latin *-enses, -ani,* or *-colæ* in the locative or descriptive noun *Lugdun-enses, Rom-ani, sylvi-colæ,* and their modern French and English counterparts *-ens, -ans,* in *Parisi-ens, Parisi-ans, Londoni-ens, Londoni-ans*, etc.

Moreover, the exceedingly delicate phonetics of the Déné languages demand that the initial *t* of those would-be words should be accompanied by what American philologists call a "click", a sort of lingual explosion which totally modifies the value of the letter and the sense of the word in the composition of which it enters. This is utterly unpronounceable to the majority even of students, not to speak of common readers. But we need not tarry any longer on this particular point. The question has lost its actuality, as that appellation is now becoming obsolete.

As to Petitot's Déné-Dindjiè, it was intended to give expression to the names of the two remotest tribal divisions of the stock, as he conceived its extent and distribution when he wrote, thirty years ago; namely the Chippewayans *(Déné)* and the Loucheux *(Dindjiè)*. But, as we shall see further on, the Chippewayans are far from being the southernmost of the Déné tribes. The parent tree has sent out vigorous offshoots far into the American Union and even old Mexico. That which is the farthest south, the Apache [1]), calls itself *Nde*, instead of *Déné*. Petitot's compound name, for which may be claimed the advantage of genuine Déné phonetics, has never been adopted outside of its originator's writings [2]).

---

[1]) The Lipans, who went farthest south, were nothing else than an outlying band of Apaches.

[2]) The above, and much of what follows, had been written for some time when, through the courtesy of Prof. W. H. Holmes, I was put in possession of W. H. Dall's "Tribes of the Extreme Northwest", on which American ethnologists have long relied for their classifications of the Alaskan Déné tribes. I am sorry to say that, in his treatment of the Dénés, he betrays an ignorance of their language and phonetics which is decidedly painful to behold in a man who commences the enumeration of their northwestern tribes by lecturing Father Petitot on his linguistic shortcomings. It seems that a person who, though he may be an authority as a naturalist, could not speak out properly a single sentence in any of the many Déné dialects, should not have presumed to take to task such a Déné scholar as Fr. Petitot, who has published valuable grammars and dictio-

Digitized by Google

With regard to the nickname Athapaskans, it rests solely upon the authority of the Smithsonian Institution. Many ethnographers and travellers had indeed used that word in the same

naries of three Déné dialects, and is widely known as the great and only authority on the very idiom of those Indians whose tribes Dall enumerates. I hold no brief to defend, at this late hour, the learned ethnographer against the ignorant remarks of his critic; indeed, I have myself on several occasions — notably in the second volume of the *Année Linguistique* — affirmed my right to differ from the views of the reverend gentleman, who was not a little handicapped by the little familiarity he enjoyed with the works of the American ethnologists and I shall freely do so whenever occasion presents itself in the course of this work. But his failings are less linguistic than ethnographic, and in the case of Dall *versus* Petitot, I do not hesitate to declare that scarcely an atom of right can be found on the side of the former. Dall assures us that Fr. Petitot "is in special error in regard to the term '*tinneh*'. This he erroneously derives from a verb, '*osttis, je fais*' and writes *otinne*". He then adds: "It is indeed strange that he should not have recognized in *tinneh* a direct derivation, or more properly, a correct orthography (for the western tribes, at least) of the word he does adopt, namely *Déné*, meaning 'landsmen', as the Germans would say, the *o* being merely an inserted euphonic." (p. 24, footnote.) He then appeals to a few English-speaking fur-traders as to the "true meaning of the word" against the statement of a philologist who spoke several Déné dialects nearly as well as his native French! I must charitably presume that, when he so wrote, Dall was not aware of the extraordinary competency of the man he attacked. "There can be no manner of doubt", he further adds, "as to the word 'tinne' and its representative word 'Kutchin' meaning 'people native to the region' respectively indicated by its various prefixes". To which I beg to answer that Dall's diagnosis of the whole case is made up almost entirely of illusions and linguistic misconceptions, as any one familiar with simply the rudiments of the Déné languages could see at a glance.

In the first place, he evinces a deplorable ignorance of the Déné phonetics when he flaunts his *tinjee* against Petitot's *dindjié*, since the Déné ear knows absolutely no difference between *d* and *t*. The two readings are identical as to results, save for a delicate vocalic shade in the last syllable, which Dall could not be expected to notice, who never as much as perceived the much more emphatic "clicks" in the tribal names he records. I leave it to up-to-date philologists to appreciate the appositeness of his English *ee*. Then one can hardly keep serious in the face of the American writer's contention that *tinneh* (lege '*tinne*') and *déné* are the same. Such as have some knowledge of the Eskimo terminology will understand the difference between the two when I state that while *Déné* (or *Téné*) is the exact equivalent of *Innuit*, men, *homines* -'*tinné* is the Eskimo tribal desinence -*myut*, which means people of, in Latin -*enses*, etc. Why does not Dall call the Eskimos *Myut* instead of *Innuit*? In the beginning of Chapter II we will further see that Tinneh is *not* the counterpart of Kutchin. Again, Petitot is quite justified in deriving the suffix -*o'tinne* — which is the only proper one in the east, as even '*tinné* has absolutely no meaning anywhere

Digitized by Google

sense before it was invested in 1892 with a sort of official sanction, but the same is equally true of Tinné and Tinneh. Nay, these latter names can even pretend a semblance of authenticity, inasmuch as they are intended to represent words taken from the language of the tribes thereby denominated, while Athapaskan is a hybrid term, half Algonquin, half English. Lake Athabasca, in Cree a "place of hay and reeds" [1]), is frequented by an important eastern Déné tribe, and in 1836 Albert Gallatin named the whole stock after it. Hence the decision of the Washington ethnologists.

Now, would it be proper to name the entire French nation, say, Lyonese or Parisians, because Lyons and Paris are its chief cities; the English, Manchesterians for a like reason, or even the Austrian, Tyrolese?

But we are told, in answer to our objection, that "priority demanded that Gallatin's name should be retained" [2]). To which I retorted in the most lenghty of my essays, "methinks that time cannot of itself convert a wrong into a right" [3]). And then if simple anteriority is to decide the question, it might be that even this should turn out to be against the use of Athapaskan for the entire family. Arthur Dobbs, a former Governor of North Carolina, is the very first author to furnish us with anything like an account of the Dénés [4]). He wrote in 1744. But for a really adequate

— from the verb *os'ti* (or *ostti* in his own graphic system). But this means not to do, but to inhabit, the eastern *o-* (western *hwo-*, *kwo-* or *ku-*) implying a reference to a locality, instead of being, as Dall pretends, "merely an inserted euphonic" On the contrary, this is precisely the only part of the word which changes the sense of *es'ti* (in the west *æs'ten*) from to do into to inhabit. Withal Petitot is right as to the ultimate root of the word.

In his text Dall affirms (p. 25) that "the northern Tinneh form their tribal names by affixing to an adjective or phrase the word *(sic) tinneh*, meaning 'people', in its modifications of *tin'neh, ta'na* or *tena*, or in one group *kutchin*, having the same meaning". This is evidence of the same delusion, aggravated by a reference to a part of speech, adjectives or adjectival terms, which has no existence in Déné.

[1]) This is on the authority of Father Lacombe. Fr. Petitot translates the word "a net-work of grass" (*Mémoire abrégé sur la Géographie de l'Athabaskaw-Mackenzie*, p. 148) while the early explorers' maps call that sheet of water "lake of the hills", a denomination which, in 1829, J. Franklin restricted to one part thereof.

[2]) "Bibliography of the Athapaskan Languages", p. v.

[3]) "Notes on the Western Dénés". Trans. Can. Inst., vol. IV, p. 9.

[4]) "Account of the Country adjoining to Hudson's Bay".

Digitized by Google

description of the family such as it was then known, we must turn to Samuel Hearne's valuable work, which, owing to the capture of his fort and papers by the French under La Pérouse, did not appear before 1796. I had long imagined that their expression "Northern Indians" was intended to comprise all the Dénés, such as known to their contemporaries; but a closer examination of their texts leaves no doubt in my mind that they meant thereby nothing else than the tribe now called Cariboo-Eaters. In the case of the latter author nothing can be more certain. The habitat of those Indians is the barren grounds to the northwest of Fort Churchill, whence he wrote [1]). Yet it is incontestable that the phrase was, in his time and long after, conversely used as synonymous with Athapaskans or Dénés.[2])

Sir Alexander Mackenzie is the first writer to refer to the whole stock by an Anglicized Cree word. He generally calls it Chepewyan, though he also recognizes as a collective name therefor the word Déné, which he spells Denee and applies to at least three different tribes. His "Voyages" were published in 1801. In 1829, the ill-fated explorer, Sir John Franklin, in his relation of his own journey, usually called them all Chipewyans or Northern Indians; but he did not fail to add that "they style themselves generally *Dinneh*, men or Indians" [3]), by which he evidently meant Déné.

All these authors wrote after a lasting contact with, and close study of, the aborigines they described, long before A. Gallatin, who never lived with them.

[1]) "A Journey from Prince of Wales Fort to the Northern Ocean". In a footnote to p. 177 of his work he expressly discriminates between the Northern Indians and "their southern friends, the Athapuscow Indians", thereby implicitly locating the former in a region which tallies with the territory of the Cariboo-Eaters. On the other hand, he cannot mean by that expression either the Yellow-Knives or the Dog-Ribs, who live also to the north of the "Athapuscow Indians", since he repeatedly differentiates them therefrom. Thus, pp. 178—79, he mentions the attempts which "have been made to induce the Copper [Yellow-Knife] and Dog-ribbed Indians to visit the Company's Fort at Churchill River", and he adds almost immediately that "several of the Copper Indians have visited Churchill, in the capacity of servants to the Northern Indians".

[2]) Dr. Th. McKeevor, for instance, who wrote as late as 1819, presents us at the end of his "Voyage to Hudson's Bay" with a vocabulary of the language of the "Oochepayyans, or northern Indians", (p. 74), which, however, contains nothing but Cree words.

[3]) "Journey to the Shores of the Polar Sea", vol. II, p. 50.

Digitized by Google

Real Name.

Be this as it may, whether we nickname them or not by a hybrid word whose elements are derived from the vocabularies of two allophylic races, or even go to the length of dubbing them *Irkhélèit*, louse larvæ, as do the Eskimos of the lower Mackenzie[1]), those Indians will not the less be to themselves *Déné*, that is, men, or people. Such is the name the great majority of them assume. A few slightly alter it to suit the requirements of their own particular dialects, such as, for instance, the Chilcotins who say *Tœni*[2]), the Beavers *Dæné*, the Navahos *Diné*, and the Dog-Ribs *Duné*. With only two, the Loucheux of the extreme north and the Apaches of the farthest south, is there any important, though by no means essential, modification of the national name. The former lengthen it to *Dindjiè*, and the latter shorten it to *Nde*.

By yielding to that apparent egotism, which would seem to make them see in their scattered bands the true representatives of the human race, the Dénés simply follow the example of many aboriginal stocks which can lay no more plausible claim to that distinction, such as the Eskimos *(Innuit)*, the Aleuts *(Unangan)*, the Crees *(Neyowok)*, the Saulteux *(Anitcinebewok)*, the Illinois *(Illiniwok)*, the Hurons *(Ontwaonwes)*, the Kolloosh *(Tlinget)* of the Pacific coast, the Tungus *(Boye)* of northern Asia, some Carib tribes, etc. All of these would fain pass themselves off as *the* men, almost to the exclusion of the other nations, the members of which are to them nothing but foreigners, or enemies, unless they be designated by the particular name of their countries.

Is not our own race liable to be called to account for a similar breach of modesty, when it denominates itself Aryan, from a Sanscrit word *(Aryâ)* which means noble, illustrious, or generous?

---

[1]) *Monographie des Déné-Dindjiè*, p. XIX. According to J. Richardson ("Arctic Searching Expedition", vol. I, p. 353), the Eskimos, presumably of a different tribe, call them *Allani-a-wok*. The Tsimpsians and Tlinget of the north Pacific coast name them respectively *Ts'æts'aut* and *Gunaná*, i. e. "those of the interior", and to the Crees of the southeast they are *Ayatciwiyiniwok*, i. e. foreigners.

[2]) The reader must not forget that in the Déné dialects *t* and *d*, *k* and *g*, *p* and *b* are commutable to such an extent that the native ear can perceive absolutely no difference between, for instance, *déné* and *téné*. Moreover, the vowels, especially if not initial, have hardly any importance at all.

Digitized by Google

Some of its divisions themselves are not any more remiss than our Dénés in their claims to national superiority. Witness, for instance, that people widely known for the simplicity and primitiveness of its ways, the Boers. Do they not represent themselves merely as *Menschen*, i. e. men?

It should be remarked, however, that the western Dénés, especially those more in contact with alien races, as the Babines, the Carriers and the Chilcotins, do not seem quite so exclusive in their vocabularies, or, I should perhaps say that, while the Carriers have ceased to arrogate to themselves the monopoly of human entity, the first and the last tribes still do so, but with a qualificative. Ever since they have had intercourse with the white traders, the Carriers call, not only themselves, but all the other American aborigines as well, *Takhelne,* a word which Harmon translates "those who go on the water"[1]), but which, as regards etymology and signification, is foreign to the tribe which uses it, and perfectly unintelligible, except for the desinence *-ne,* which is expressive of the personal plural, as the *-wok* or *-wak* of the Algonquins. As for the Babines and the Chilcotins, they more commonly call themselves and the entire family to which they belong *Yinkhètæni* and *Nœnkhai-tæni* respectively, that is, people of the universe, reserving the terms *'Qœtnè* and *Œnna* (synonymous of *Atna)* for all the heterogeneous races, not of European or Asiatic descent, with which they are in immediate contact.

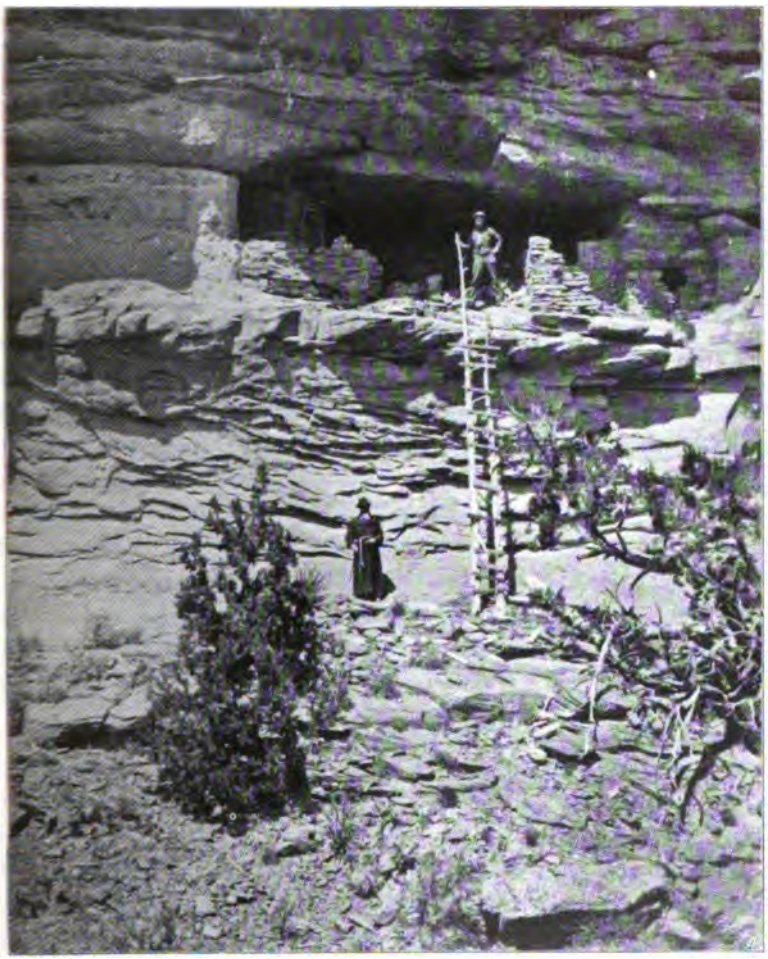
To the western Dénés the whites are *Neto*; the French, *Su-Neto,* or the true white men; the English, *Sagœnaz,* a corruption of the Algonquin *Aganec*[2]) transformed into *Saganac* by the Saulteux intermediaries; the Americans, *Boston,* from the town whence the first representatives of their nation in British Columbia originated. The Crees and the Iroquois having appeared west of the Rocky Mountains in company with the white traders, whose manners they aped, were on that account reputed superior races and

---

[1]) An Account of the Indians living West of the Rocky Mountains", p. 242. *Tha- kœ-khelne* would have that signification. *Takhelne* cannot be represented as a contraction of this compound, since, though *thà* means water in most of the Déné dialects, *ta* has reference to the lips.

[2]) This is no doubt the equivalent of the word "English" in the estimation of the eastern Algonquins, whose language usually converts *l* into *n*.

Digitized by Google



After a photograph by Rev. Bro. Simeon O. Fr. M.

Among the Southern Dénés. — A Cliff Dwelling.

Digitized by Google

Digitized by Google

therefore gratified with distinctive names, instead of the *Œtna* reserved for the Tsimpsians, the Tlinget and the Salish. The former are called *Tœcine* (singular *Tœcin),* and the latter, *Natoh* (plur. *Natohne),* from the Algonquin *Natowe.*

The eastern Dénés dub the English *Tsé-o'tinne,* inhabitants of the rocks; the Americans *Bestcorh-o'tinne,* people of the big knives, and the French, *Banlay,* "those to whom the earth belongs" To the insulting epithet by which the Eskimos call them, they retort by designating the latter *Enna-khé* and *Othel-na,* meaning thereby foreign feet and the foreigners of the plains, though Petitot is authority for the statement that the first of these appellations has also a most opprobrious signification.

On the other hand, the southern Dénés — by which expression I mean here especially the Navahos — know all the white men who are neither Mexicans nor Spaniards as *Belagana,* a word which is a corruption of the Spanish Americano. But the Mexicans are to them *Naakai,* white enemies or foreigners, while the Spaniards, especially the original explorers of the southern countries, are dignified with the designation *Naakai Diyini,* the Holy (or Supernatural) White Foreigners.

Habitat as represented by Various Maps.

As the Dénés are spread from the sunny plains of Mexico to the frozen steppes of the Arctic circle and beyond, it is hardly necessary to remark that their national landed patrimony is immense, and contains within its perimeter the most varied stretches of land, under the most different climatic conditions, resulting in proportionately dissimilar natural productions. The boundless and too often dreary reaches of northern Canada and Alaska are their original habitat, and have remained the home of the greatest number of tribes. For this reason it behooves us to study with special care its real extent and boundaries. A reference to the few maps which bear on the subject will facilitate a clear understanding of the same.

The very first in chronological order to attempt an ethnographical survey of the Déné tribes is that of the explorer Sir A. Mackenzie, which was originally published in 1801. Though primarily intended to illustrate his discoveries along the noble stream which now bears his name, it shews with their proper

Digitized by Google

habitats as many as seven distinct tribes, exclusive of the Chippewayans, among whom he had already resided for some time. Its counterpart, which accompanies the relation of his voyage to the Pacific Ocean in 1793, gives three more tribes, one of which, however, the so-called *Nagailer,* is not Déné. The two others, in common with another on the Mackenzie, he expressly designates by the generic name Denee added to the specific, or particular cognomen of the tribe.

In 1820, Daniel W. Harmon, a trader in the employ of the fur company which first pushed its way to the west of the Rocky Mountains within British territory, published a valuable Journal of Voyages[1]), wherein he detailed his own experiences among the western Dénés and other aborigines. To the volume he added a map of the best part of Canada from ocean to ocean, whereon he gives the habitat of five Déné tribes.

But these geographical sketches, which are little more than track surveys, do not pretend to delineate the limits of the entire stock as such. This was reserved for A. Gallatin. In 1836 he published the first map which ever aimed at representing the tribal subdivisions of all the then known linguistic families north of Mexico. The scantiness of the material then available, however, prevented him from furnishing us with more than mere outlines.

The same cannot be said of the beautiful work lithographed by J. Arrowsmith, which bears the title „Aboriginal Map of North America, denoting the Boundaries and the Locations of Various Indian Tribes". This illustrates the "Report from the Select Committee on the Hudson's Bay Company" published at London in the course of 1857. In view of its paramount importance to the ethnologist, I fail to understand why Maj. John W. Powell should have passed it unnoticed in his own invaluable paper, which was to establish the most authoritative classification of the aboriginal stocks within British North America and the United States. Not only does the Hudson's Bay Company map shew by special colourings the various linguistic families in common with Powell's work, but it improves on the latter by giving in their proper places the tribal divisions thereof.

---

[1]) A reprint of which was issued in New York three years ago.

Digitized by Google

It stands to reason, however, that ethnographical perfection is not to be expected from a class of people who were better acquainted with the differences between prime and common fur-skins than with the niceties of comparative philology. Yet, as far as the northern Dénés are concerned, their habitat is fairly well explained on their map, considering, especially, the early date of its publication. Nay, the southeastern limits of their territory are thereon more accurately delineated than on Powell's map.

We will have occasion to point out its failings as regards some of the tribal divisions of the stock. Suffice it for the present to remark that the compilers sinned by extending the area occupied by that family down to the American Boundary within what is now British Columbia, thereby englobing within one denomination, not only the Salish, but even such an evidently heterogeneous race as the Kutenay. The ethnic status of the native stocks west of the coast range of mountains — which, as usual at the time, was drawn too far inland — seems also more or less of a mystery to the cartographer. With the exception of the narrow strip of land projecting south of the main body of what was then Russian America, which is given to the Eskimos instead of the Tlinget or Kolloosh, all that region is represented as inhabited by people of Kollooshian parentage [1]), that is, from Vancouver Island inclusive, right to the delta of the Mackenzie. The southern Dénés, Navahos and Apaches, are also sadly neglected in that work, though it locates the Comanches, which it calls Cumanchees.

Other maps, which, owing to their limitations, are only possessed of partial importance, are Fred. Whymper's (1868), E. Petitot's (1876), Tolmie and Dawson's (1884) and my own (1892) which point out the habitats respectively of the Yukon tribes, of those within the basin of the Mackenzie, of those throughout British Columbia and of the western Dénés.

---

[1]) At that time the ethnic kinship of the Loucheux of Alaska with the Déné race had not been established. On the other hand, Fr. Petitot unaccountably confounds *(Monographie,* p. XIX) the Kolloosh or Tlinget with the Dénés.

Digitized by Google

Powell's Map.

We now come to J. W. Powell's exhaustive monograph on the „Indian Linguistic Families of America north of Mexico" and accompanying map, which appeared in 1891 as part of the Seventh Annual Report of the Bureau of Ethnology, of Washington, D. C. From the responsible position of the author of both works [1]), no less than his own personal qualifications therefor and the very tone of his paper, it is evident that it was intended that report and map should be regarded as authoritative and final.

This object has, to a great extent, been accomplished. The thoroughness of the monograph and the minuteness of the information contained in the map certainly warranted a complete success. That very same year, the late Dr. D. G. Brinton did indeed publish a still more comprehensive work on "The American Race", [2]) which essayed a classification and description of all the aboriginal stocks of both Americas. But the very broadness of that book's scope and the lack of documents which can only be found in the archives of such an important Institution as the Smithsonian, made it an utter impossibility for the learned ethnologist to do full justice in a single volume to such a vast subject.

As it is, Powell's effort is, and will probably remain for a long time to come, the most systematic and generally accurate nomenclature of the northern American linguistic families yet attempted. Barring the queerness of some of the names insisted on, it well deserves to be regarded as the great authority on the special field it covers.

Nevertheless, as regards the area occupied by the northern Dénés, some of that author's statements and the corresponding features of his map are certainly open to question, while a few more are altogether indefensible. Though fairly well versed in the literature touching on that race, the compiler does not seem to have ever heard of the Hudson's Bay Company's map of 1857, which would have spared him a regrettable error. Nor does he mention in his synonymy for the name of the stock such excellent authorities on its habitat, etc., as John McLean, [3]) as Sir John Richardson [4])

---

[1]) Who was then at the head of the Bureau of Ethnology, Washington.

[2]) New York, 1891.

[3]) "Notes of a Twenty-Five years' Service in the Hudson's Bay Territory". 2 vols. London, 1849. — [4]) "Arctic Searching Expedition", 2 vols. London, 1851.

Digitized by Google

Lieut. W. H. Hooper,[1]) Fred Whymper,[2]) Bishop Taché,[3]) or even Father Petitot,[4]) though they all wrote after 1836, the year which was chosen as the limit or starting point of the chronological period prior to which no works or authorities would be considered, without counting Capt. G. Back[5]) and Dr. R. King[6]) whose respective works appeared in the course of that year.

Hence we must not wonder too much when we see in the extreme southeast a large tract of land which rightfully belongs to, and is occupied by, the Dénés handed over to the Algonquins. As a matter of fact, an area fully equal to five degrees of latitude by about ten of longitude is erroneously attributed to the latter immediately to the southeast of the mouth of Churchill River, a tributary of Hudson Bay. Not only Lakes Wollaston and Reindeer or Caribou, but even Isle-à-la-Crosse and Cold Lakes (55° N. lat.) lie within Déné territory.

On the lower Mackenzie, the Eskimo fishing grounds are also made by Powell's map to project considerably through a region which is in reality the property of the Dénés, the rightful line of demarcation between the two stocks running slightly further down than the first great bend in that stream as we ascend it from its delta, that is, above the confluence of Peel River, instead of south of Fort Good Hope, as the map would have it.

Nor is this all. North of the United States, the Dénés are eminently an inland race. Yet Powell's map assigns thereto sea littoral in four different places within Alaska, viz. Norton Sound, the mouth of the Kuskovim River, Cook's Inlet and Copper River.

There is not the shadow of a doubt that the entire coast of Norton Sound is peopled by Eskimo tribes. Whymper's map, made after a personal exploration of that corner of America, plainly attributes to the Malemutes that very part of the sound littoral which Powell's grants to the Dénés. True, Whymper, who is more of an artist than of an ethnographer, calls them Malemute

---

[1]) "Ten Months among the Tents of the Tuski", London, 1853.

[2]) "Travel and Adventure in the Territory of Alaska". London, 1868.

[3]) *Esquisse sur le Nord-Ouest de l'Amérique.* Paris, 1869.

[4]) *Etude de la Nation Montagnaise.* Lyons 1866; *Monographie des Déné-Díndjié,* Paris, 1876; On the Athabasca District, London, 1883, etc., etc.

[5]) "Narrative of the Arctic Land Expedition to the Mouth of the Great Fish River". London, 1836.

[6]) "Narrative of a Journey to the Shores of the Arctic Ocean." London, 1836.

Digitized by Google

[illegible] the [illegible] of their name is by itself sufficien[illegible] [illegible] linguistical status, *-mute (myut)* being the Eskim[illegible] [illegible] the [illegible] *[illegible]*, and the Salish *-muh*, all of which [illegible] it.

[illegible] W. H. Dall, in whose company Whymper travel[illegible] [illegible] in that point. Fort Unaklit, whence they [illegible] journey, is just at the mouth of the rive[illegible] [illegible] He mentions "two assemblages of houses [illegible] of the Kiviat, Mahlemut and Unaleet tribes".[1] [illegible] the seats of the Eskimos, and, after one good [illegible] the coast, he arrives "at the first Indian village"[2], [illegible] twenty-two miles in a straight line from the [illegible] he gives a sketch of the "Innuit of Norton Sound" and remarks that "it should be thoroughly and defini[illegible] that they are not Indians".

We may [illegible] well consider this point as settled. That [illegible] regards it in that light is evident from the fact [illegible] wrong impression conveyed by his map, he [illegible] Norton Sound in his paper as one of the [illegible] the Déné race reaches the coast.

[illegible] between map and report exists with regard [illegible] of the mouth of the Kuskovim River, whose [illegible] it as glaringly Déné. We will just as easily [illegible] by stating that Latham includes within [illegible] the Eskimos the lower part of that stream.[3] [illegible] so far in this respect, since he considers [illegible] hyperborean family the "Inkalit"[4], which [illegible] Déné tribe, being apparently misled by the [illegible] which he finds it mentioned.[7]

[illegible] and in the Yukon Territory". London reprint of [illegible]

[illegible] of the Russian Empire", p. 289. London, 1854.

[illegible] of Dall and the Ingelete of Whymper. Their real [illegible] will be found in our next chapter.

[illegible] Washington Pike, fully corroborates Latham's opinion [illegible] of the inhabitants of the lower Kuskovim River. "The

Digitized by Google

As regards the two other points, Powell is more explicit. He expressly confirms in his report the readings of his map, saying: "Only in two places in Alaska do the Athapaskan tribes reach the coast — the K'naia-Khotana on Cook's Inlet, and the Ahtena on Copper River".[1]) We shall presently appreciate the appositeness of this declaration, which is no doubt based on Dall's description of the "Tribes of the Extreme Northwest", and possibly also on Latham's remark that "at Cook's Inlet the *original* Eskimo area ends, the occupancy now becoming Athabaskan".[2])

In the first place, I confess that I would be more disposed to accept the latter statement were Latham's ideas in this particular less nebulous and his linguistic notions more accurate. He states a few pages further on that "to this section belong the Athabaskans of Cook's Inlet .... They call themselves *Tnai,* or *Atna* = men; so that it is their Eskimo neighbours from whom we get the name Kenay".[3]) Now, I beg the reader to carefully note this: —

Atna is a Déné word which means foreigner, alien, and is used with light dialectical inflections to designate all the native tribes which are *not* Déné, whether in the south or in the north. Thus the Shushwaps are Atna *(Œtna)* to the Carriers as well as the Tsimpsians of the Skeena River. Latham, with his usual linguistic acumen, partially realized this, without, however, grasping the real origin or meaning of the word, when he wrote: "There are several Atna populations, some closely, some distantly connected. One lies as far south as New Caledonia, and belongs to a different division of the great North American group from that to which we refer the Athabaskan Atnas".[4])

The "Athabaskan Atnas"! *Risum teneatis, amici.* This sounds to a person familiar with the Déné dialects and nomen-

villages are built in the typical Innuit style", he writes . . . "Birch-bark canoes are entirely replaced by a great variety of models in walrus skin, from the great family boat in which the women, children and household goods travel from place to place, down to the little kayak, in which the *Innuit* hunter [italics mine] spends most of his existence during the summer months" ("Through the Subarctic Forest", p. 251. London, 1896). Everybody knows that Innuit is the name assumed by the Eskimos themselves.

[1]) Seventh Ann. Rep. Bur. Ethnology, p. 58.

[2]) "The Native Races of the Russian Empire", p. 289.

[3]) *Ibid.*, p. 291.

[4]) *Ibid.*, pp. 291—92.

Digitized by Google

clature almost worse than English Turks, or Austrian Banti
Let it be clearly understood once for all that Atna, with or wi
out the slight dialectical modifications the word may rece
(*Œtna, Œnna, 'Qœtnè,* etc.), is to the Dénés what *Barbaroi* w
to the Greeks, Etruscans in particular and *Exteri* in general,
the Romans of old; what *Ayatciwiyiniwok* is now to the Crees
the Canadian plains, *Chontalli* to the Nahua of Mexico, *Tapua*
the Tupi of South America, that is, a term denoting racial divers
and implying at the same time a sort of national repulsion
contempt on the part of the person making use of it. [1]).

Therefore any American aborigines coterminous with t
Dénés who may happen to be known under that name are therel
stamped as aliens, unless they be misnamed. In the latitude c
cupied by Latham's Atnas, and under the known geographic
conditions of their habitat, the probability is that they are Eskimc

The same argument disposes of the so-called Dénés
Copper River, since Latham calls them by the same name, sayi
that "we may talk of the Kenay Atnas and of the Copper Riv
Atnas". He adds: "Both the Atnas under notice reach the sea",
which is tantamount to saying: in both places the coast is i
habited by a non-Déné race.

Discoverers and Authors on the Question.

This was no doubt the opinion of the late Dr. Brinton whe
he wrote that "the Innuit are at present essentially a maritim
and arctic nation, occupying the coast and adjacent islands fro
the Straits of Belle Isle on the Atlantic to Icy Bay, at the fo
of Mount St. Elias on the Pacific". [3]) Capitain F. W. Beeche
the arctic explorer, declares also that „these people [the Eskimo
inhabit the northwest coast of America, from 60° 34′ N. t
71° 24′ N." [4]) Neither author mentions any break in their terr
torial boundaries.

---

[1]) Cf. my paper "Who are the Atnas"? in the "American Antiquarian
vol. XXIII, No. 2.

[2]) *Ubi supra*, p. 292.

[3]) "The American Race", p. 59.

[4]) "Narrative of a Voyage to the Pacific and Beering's Straits", vol. II, pp
299—300. London, 1831. Eskimos have since been discovered near the eightieth
degree of latitude N., and vestiges of their habitations still further north.

Digitized by Google

Nor does Sir John Richardson, who writes that they extend "along the north shore to Beering's Straits, which they pass, and follow the western coast, *by Cook's Sound* and Tchugatz Bay, nearly to Mount St. Elias".[1]) The italics are mine. Further on, relying on the accounts of navigators personally acquainted with the ethnology of the northwestern coast, he grows still more explicit, and writes: "The inhabitants of the north-western coasts from Tchugatsky Bay (or, as it is named in the English charts, Prince William's Sound) northwards, including the peninsula of Alaska and the islands in Beering's Sea and Straits, are considered by Baron Wrangell, Baër, and others acquainted with them, to be of the Eskimo stock"[2]). But Prince William's Sound is to the east of Cook s Inlet, and Cook's Inlet is implicitly comprised in this enumeration.

Nor will the strength of our conclusions be impaired if we turn to the travellers or skippers who first came in contact with these aborigines. The chronicler of Dixon's voyage in 1786 speaks of "Codiac Indians" they met there who "had frequently quarrelled and fought with the natives",[3]) Kodiaks could, without any difficulty, converse with Eskimos; how they could understand a single word of Déné, let alone *quarrel* with the people who speak it, I fail to discover.

Then again, as all along the Coast, we see the heterogeneous race of that Inlet acting as middlemen between the skippers and the Dénés. Dixon's narrative goes on to say: "Our friends .... gave us to understand that their own furs were all sold, and that they were obliged to trade with tribes in distant parts of the country in order to supply us".[4]) This circumstance could by itself account for the "cloaks made of marmot skins" noticed as being plentiful among them. Marmots, except those of the smaller kind (*Arctomys monax*), are denizens of the mountains, where they burrow almost invariably above the timber limit. The use of their spoils would therefore seem to predicate a mountaineering race, such as the Eskimo at large has not been credited with

---

[1]) "Arctic Searching Expedition", vol. I, p. 341.

[2]) "Arctic Searching Expedition", vol. I., p. 362.

[3]) "A Voyage round the World; but more particularly to the North-West Coast of America", p. 60. London, 1789.

[4]) *Ibid.*, p. 63.

Digitized by Google

being. But it so happens that we have the best of authorities i the late book of a man "who was there" for stating that, on th western coast of Alaska, "the ground-hog [to this day] supplie all the clothing, and, after the salmon run is over, every Innu woman makes a summer's expedition to the nearest mountai range to snare ground-hogs for the yearly wants of her family".

Captain James Cook is the very first Englishman who me the natives of the inlet now called after him. He was a clos observer, though no ethnologist. If at times he seems to differen tiate them from the Eskimos, he thereby simply follows th practice of travellers speaking of aborigines whose racia identity they do not feel qualified to determine. It is bu lately that the Aleuts, for instance, have been identified as Es kimos, and in common parlance their name has not, o that account, been modified in the least. The aborigines o Greenland though generally known to be Eskimos, are none th less called Greenlanders.

Before we see what the famous navigator has to say of the natives of that coast, let the reader kindly bear in mind that the inhabitants of Prince William Sound are admitted by all to be Eskimos. Everybody is familiar with the chief physical characteristics of that race: almost globular heads, flat noses, broad shoulders and rather short stature, in strong contrast to the oval facies with an aquiline nose of the Alaskan Dénés, who, as to size, are certainly much above the average height.

Here is what Cook says of the people he met in the inlet called after him: "These men in every respect resembled the people we had seen in Prince William's Sound, as to their persons and dress".[2] Now as to their goods: "Referring to Cook's River. About eight o'clock, we were visited by several of the natives, in one large and several small canoes.[3] The latter carried only one person each; and some had a paddle with a blade at each end after the manner of the Esquimaux. In the large canoes were men, women and children .... I could observe no

---

[1]) "Through the Subarctic Forest", by W. Pike, p. 259.

[2]) "A Voyage to the Pacific Ocean", vol III., p. 390. London, 1784. This volume was by Capt. Jas. King.

[3]) Dixon complements this information by stating that both kinds were "covered with skins".

Digitized by Google

After a photograph by C. W. Mathers, of Vancouver, B. C.

Eskimo Kayaks. With Double-bladed Paddles.

Digitized by Google

Digitized by Google

difference between the persons, dress, ornaments, and boats of these people and those of Prince William's Sound, except that the small canoes were rather of less size and carried only one man".[1])

Who has not already recognized here the umiaks and the kayaks of the Eskimos with their well known double-bladed paddles? Let us now apply the test of language, that unerring criterion of ethnological certitude in America. Cook continues: "Their inclination led them especially to ask for large pieces of iron; which metal, if I was not much mistaken, they called by the name of *goone*; though, like their neighbours in Prince William's Sound, they seemed to have many significations to one word. They evidently spoke the same language, as the words *keeta, naema, oonaka*, and a few others of the most common we heard in that sound were also frequently used by this new tribe."[2])

I think I can now safely leave it to the reader to draw his own conclusions.[3])

Real Boundaries.

On the other hand, Powell's map gives the Déné stock no footing on Hudson Bay, while the 1857 map of the fur traders grants it the littoral between Egg River and a point slightly to the north of Port Nelson. Father Legoff, a Catholic missionary who has passed over twenty years among the Dénés of the far east, writes also in the Introduction to his *Grammaire de la Langue Montagnaise:* "The Cariboo-Eaters people the environs of the large Lakes Cariboo, Axe and Brochet, east of L. Athabaska, and the steppes which extend from these sheets of water to the land of the Eskimos in the north, and in the east as far as Hudson Bay"[4]). That this is no slip of the pen is made clear by the fact that Hearne expressly states that the country of the „Northern Indians" is bounded "by Hudson's Bay in the east."[5]) Richardson

---

[1]) "A Voyage to the Pacific Ocean", vol. II (by Cook himself), p. 392.

[2]) *Id. ibid.*

[3]) Of course, the population may have changed within the last century; but this is hardly likely.

[4]) P. 9. Montreal, 1889.

[5]) "A Journey from Prince of Wales Fort", p. 327.

Digitized by Google

similarly writes: „Other members of the Tinne nation inhabit the country at the mouth of the Missinipi [Churchill River], and carry their furs to Fort Churchill, where they meet the Eskimos that come from the north." [1])

Having thus, to the best of our ability, cleared the ground from any possible objection to our general statement concerning the habitat of that great aboriginal family in the north, we may say that its ancestral domains extend: — in the far east, from Hudson Bay, their southern boundaries being the height of land between the Churchill and the Nelson Rivers, following the former in a southwestern direction until Cold Lake is taken in and passed by. Then, along the ridge dividing the basin of the Athabaska from that of the North Saskatchewan, when the line crosses the Rockies slightly north of Tête Jaune Cache. Thence it runs due south to a point between the head of the North Thompson and Quesnel Lake, whence it reaches the Fraser half-way between Alexandria and Soda Creek on that stream, which then forms the eastern boundary of the stock as far as latitude N. 51° 30′. The Lillooet mountains in the south and the Coast range in the west then form its natural frontiers until the Territory of Alaska is in sight.

All the immense region to the north of that line, including the whole of Alaska, with the exception of a narrow strip of land on the sea coast occupied, first, by the Kwakwiut'l and the Bilqula, then by the Tsimpsians, the Tlinget, and finally the Eskimos until we revert to our original starting point at the mouth of Egg River, on Hudson Bay, is peopled in a way by Déné tribes. The British Isles, France, Spain and Portugal, Italy, Switzerland, Belgium, Denmark, Germany and Austria could easily be accommodated within that area, and still leave room for some of the southeastern European states.

And no wonder, since, by 120° of longitude west of Greenwich, the Dénés roam over a territory equal to some nineteen degrees of latitude, while, in its greatest breadth, the extent of the same is not less than sixty degrees of longitude, the whole without a break or the intrusion of any alien race. And yet this represents the habitat of only the northern half of the family.

---

[1]) "Arctic Searching Expedition", vol. II, p. 4.

Digitized by Google

That of its southern members being mostly made up of disconnected parts of the United States, now much reduced in extent and converted into Government reservations, it is more logical to leave it to a subsequent chapter to detail its boundaries.

Geographical Features.

As to the physical features of the northern land in genera it is but natural that most pronounced differences should result from such widely separated latitudes. The northernmost portion of it is, as a rule, as bleak, desolate and inhospitable as could be imagined. Almost immediately to the northwest of Fort Churchill, on Hudson Bay, and far into the interior, the eye wanders upon endless reaches of wastes silent as the grave, treeless as the great Canadian plains hundreds of miles away, but with no other soil than frozen mossy bogs, or barren tracts of land destitute of any vegetation save, here and there, a few scrubby bushes and, almost everywhere, monotonous beds of lichens. These are the well known Barren Grounds of Canada, the *Othel-néne,* or Broad Lands, of the natives.

Yet, while these apparently resourceless regions would certainly prove the death of the white man rash enough to venture through them alone, they are the granary or, if you will, the larder of the Déné huntsman, which a kind Providence keeps well filled with moving masses of reindeer, a noble animal which subsists mostly on the kind of lichen (*L. rangiferinus*) which nature does not grudge that unfruitful soil. There also, but generally north of the reindeer herds, are to be found, sedulously segregated from every other living creature, the musk ox (*Ovibos moschatus*), that delight of the naturalist, which is so much the more prized as it is the rarer. In fact, it has no other habitat on the whole surface of the globe.

Further west again, limitless forests of coniferous trees, interspersed with birch *(Betula papyracea),* aspen *(Populus tremuloides),* poplar or liard *(P. balsamea)* and the humbler willow *(Salix longifolia),* constitute the hunting ground of various tribes until 67° N. lat. is reached, where all important vegetation ceases again.

Within Alaska low mountains alternate with tundras, rolling plains covered with moss and more or less marshy, when primeval

Digitized by Google

woods do not extend as far as the eye can reach. South of these we have the sombre forests and snow-capped mountains of northern British Columbia, famous among which is the Cariboo group, of golden fame.

The eastern and western Dénés are divided by the great orographic system of the American continent, I mean the Rocky Mountains (*Tsé-thi*, or Great Rocks) which, continuous in the south, except for a few gaps leaving passage to the Peace and Liard Rivers or without any stream of importance, become more or less broken as we go north, assuming at intervals an overlapping or echelon-like arrangement. This is, according to the Indians, the backbone of the earth. Besides the few special kinds of game to which the range affords excellent retreats, its main object, in the economy of nature, seems to be to feed with its eternal snows numberless rivers which water the country and drain the multitude of lakes which dot it on either side.

West of the Rockies these are simply submerged valleys between mountains. For that reason they are almost invariably much longer than wide and very deep. The most beautiful is Lake Stuart, the longest L. Babine (105 miles) and the deepest L. Morice (known maximum, 780 feet). Snowy slopes of a dazzling whiteness or emerald-like glaciers overhanging picturesque valleys, whence issue torrents with sonorous cascades, are common occurrences within that territory.

In the east lie the great lakes of the Canadian North: Athabaska (*'Kreithele-'ké,* i. e. willow-floor in Déné), Great Slave Lake, an inland sea 336 miles long, which its inhabitants call *T'sû-thue,* or Breasts-Water, and Great Bear Lake (*Satco-thue,* Big-Bear-Water), an immense expanse of water and ice, near which the much missed J. Franklin dwelt for some time, in the course of one of those expeditions which preceded the fateful journey, wherein heended in misery explorations which had long gladdened the heart of adventurous England.

The most important rivers on the same side of the mountains are the Liard, so called by the French Canadians for the abundance of balsam poplars on its banks, and which the Indians know as *Eret 'qi-die,* or Strong Current River; Peace River, whose English name commemorates a lull after a series of wars. It rises, under the name of Finlay, west of the Rockies, which it crosses

Digitized by Google

through a deep gorge, being then *Tcû-tct*, the Big Water, to the Sekanais, and becoming *Tsi-desse*, or Vermilion River, east of the main range. It is in reality nothing else than the headwaters of the great waterway of the north, the Mackenzie, which is generally know as *Naotca*, i. e. Gigantic Banks to the Dénés who inhabit its basin.

The only stream which can be compared to it as far as importance and volume of water are concerned is the Yukon. I am much mistaken if this should not be spelt Yukhon, or in such a way as to indicate that the *k* sound is very guttural. At any rate this occurs in the terms for river in all the western Déné dialects, except the Nahanais. There is very little doubt that "river" is the meaning of that name. In the same way as primitive peoples are inclined to consider their own nationality as the very essence of mankind, even so is that apparent exclusiveness manifested in the naming of their chief stream. To them this is simply *the* river. This is the meaning of the word by which the Tsimpsians call the Skeena, *Ksièn*; of the *Kóol* which the *Nla'ka' pamuh* or Thompson Indians apply to the Fraser; of the *Cita tko* whereby the Shushwaps of Kamloops designate the Thompson River which flows by their reserve, etc.

A notable exception to this rule is the native name of the Fraser among the Déné tribes stationed on its banks. They uniformly call it *Ltha-khoh*, which means one river within another, perhaps owing to the importance of its main tributary, the Nechaco, which at its confluence appears to be quite as large as the Fraser itself. *Tacoutche-desse*, which Mackenzie took to be the native name of the latter, is merely a hybrid word invented by his eastern companions. *Desse* means river in their dialect; *tche (tce)* is mouth of a stream with practically all the Dénés, and *Tacou* is evidently a corruption of the Carrier *Lthakhoh*.

Hundreds of miles to the east of either the Yukon or the Mackenzie flows the Coppermine, which is famous for having been the highway which led to the Arctic Ocean Samuel Hearne, the first representative of our race who ever reached its inhospitable shores, as George Back was, long after, for the desolate banks of the river, still further east, which now bears his name, though it

Digitized by Google

is also known by the translation of the *Lue-tco*[1]), Big-Fish, of the Indians.

Sulphur was found by Franklin south of Lake Athabaska[2]), and a stream called Salt River denotes by its name the nature of the product it yields. West of the Rocky Mountains, the auriferous fields of the Klondike, Cassiar, Omineca and Cariboo are known the world over.

Climate.

It is hardly necessary to remark that, in a region which is within or so near the Arctic circle, the winters are uncommonly severe. As far south as 54° 30′, I have myself seen the spirits in my thermometer fall to 55° below zero Fahrenheit, though Franklin reports being told that the lowest temperature experienced at Lake Athabaskawas—45° Fig. 4[3]). His informants must certainly have been mistaken. In Alaska, the warm current from the coast of Japan considerably mitigates the inclemency of the cold season. Yet Dall records from personal observation as much as —69°[4]) which is, however, almost mild weather in comparison with the —82° which, at this writing[5]), the newspapers assure us was lately the thermometric reading in the vicinity of Dawson City.

It would seem that, under such unfavourable conditions and in the absence of all the comforts of civilization, life is hardly worth living. However, there are few northerners who, after a visit to the land of their birth, the home of affluence if not of opulence, do not willingly return to the scenes of their many privations and sufferings in the subarctics, or, if definitely stationed under more favoured climes, do not pine after the long winters with their unavoidable concomitants, snow and cold and frost-bites, which they have passed in the land of Boreas.

Severe, indeed, are those seasons during which nature seems for seven, eight or nine months dead or slumbering under he mantle of dazzling white. But then cold and frost are not withou their advantages. They transform our great lakes into boundless

---

[1]) Which the English Captain G. Back converted into Thlew-ee-choh.

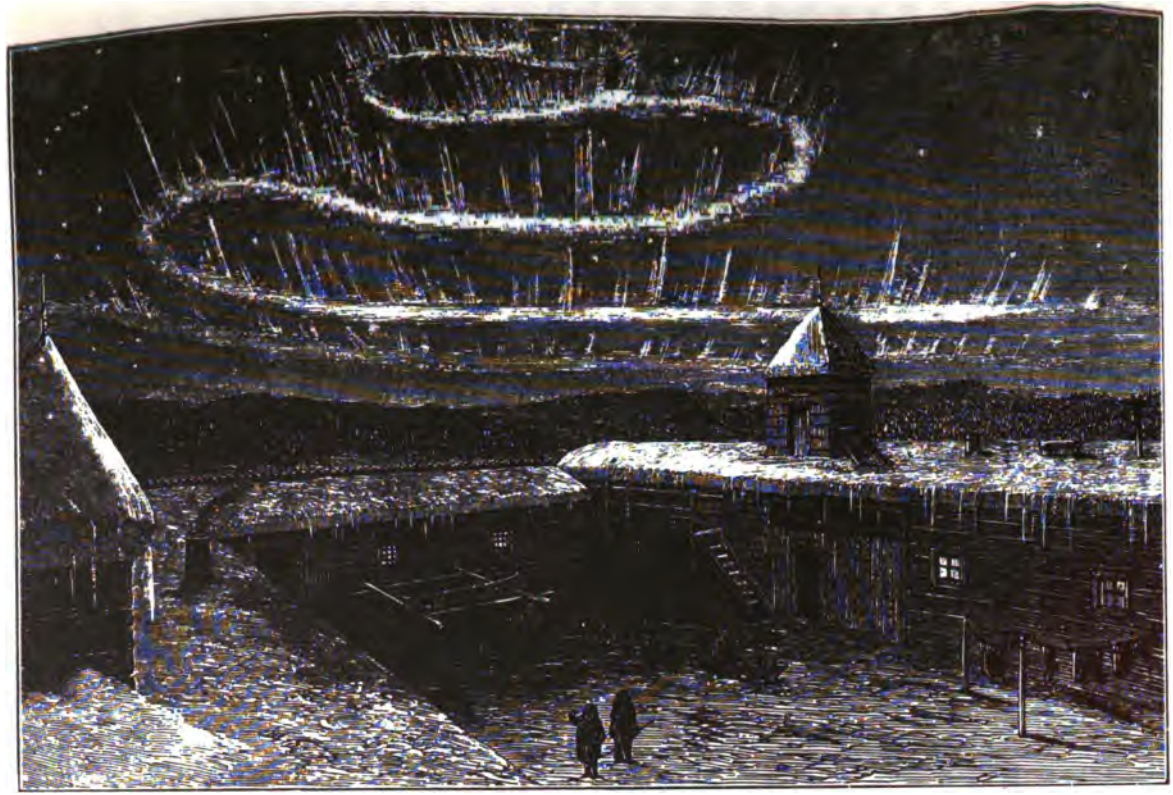
[2]) "Journey to the Shores of the Polar Sea", vol. II. p. 7.

[3]) *Id. ibid.*, p. 16.

[4]) "Travels on the Yukon", p. 105.

[5]) January, 1906.

Digitized by Google



Reproduced from Fred. Whymper's book.

The Aurora Borealis in Alaska.

Digitized by Google

Digitized by Google

plains, over which the native huntsman, tired of the hardships of forest travelling, hurries while sending forth the plaintive notes of his weird music, or his canine team gambols after the painful ascents and numberless difficulties attending land driving. They bridge over the rivers, preserve eatables from corruption and solidify liquids, so that they can be carried about with the greatest ease.

And then cannot the reader appreciate the beauty of those vast solitudes where man can so readily commune with his Creator, of those silent forests dressed in an immaculate garment over which the bright, if not very warm, rays of a March sun sprinkles myriads of the purest diamonds? Would he not feel the charm of those brief days when brilliant Sol receives a suite of two, four, or even eight satellites through the mysterious operations of the parhelia, or of those unending nights when nature seems at play either encircling her silvery orb with a glorious halo, or displaying in the quiet heavens the wonders of the aurora borealis: now gigantic serpents that silently glide about through the sidereal spaces; then simply luminous rays that proceed from an unseen focus, to paint and stripe the huge dial over which revolves the tireless Great Bear, which plays for the child of the North the rôle of a never failing time-piece?

All these wonders, and many more, are the exclusive appanage of our high latitudes. They contribute towards making life bearable, nay agreeable, even to the exile from the land of smiling fields and sun-kissed meadows.

Digitized by Google

Chapter II.

Distribution and Population of the Northern Dénés.

Population in General.

If we take into consideration merely the seemingly boundless spaces occupied by the Northern Dénés, we shall no doubt expect to see their population numbered by the million. But a moment's reflection will remind us of the fact that such an inhospitable country as theirs cannot be supposed to support a populous nation. Indeed, the original inhabitants of the frozen American wastes are not so many thousands as, under more favoured climes, they might have been millions.

The Hudson's Bay Company's map of 1857 estimated at 35.000 the Dénés living on both sides of the Rocky Mountains within the British boundaries, and consequently exclusive of those in what is now Alaska. Since that time, they have constantly decreased, except where the action of the Catholic priest was sufficient to stay the march of the moral disorders and their baneful effects on the general health of the nation. But it is certain that, previous to the advent of the white traders among them, they were considerably more numerous than in 1857. Epidemics, brought on by those fore-runners of civilization, have infinitely more disastrous results among benighted savages, in their primitive state and ignorance of adequate sanitary measures, than the same would have amongst us. In fact, entire villages or bands of Indians are known to have been almost wiped out of existence by such unwelcome visitors as the small-pox, scarlet fever, measles and the grippe.

Thus, to mention but the earliest known of these fateful visitations, between 1771 and 1796, that is, between the writing of Hearne's Journal and the printing of the same, small-pox carried off *nine-tenths* of the eastern Dénés, so that the entire country was almost completely depopulated. Only a few fragments of tribes survived the ravages of the dread disease, which first attacked the Chippewayans. Thenceforth the explorer speaks of the natives he had known as "the few surviving Northern Indians", and "the few which remain of the Copper tribe" [1]).

[1]) "A Journey to the Northern Ocean", p. 178.

Digitized by Google

And then we may as well confess that, with the importation of fire-water and its unavoidable corollary, immorality, diseases have appeared among them which, in too many cases, undermine the constitution even of individuals who are not personally responsible for the same, and proportionately diminish the ratio of births by rendering some females sterile. Let us hasten, however, to remark that such cases are not to be found in all the tribes.

Even with their present thinned ranks, the Northern Dénés are still divided into many tribes, differentiated usually more by linguistic, than by sociological or other peculiarities. For the sake of clearness, we will class them into five groups, namely, from north to south: the Alaskans or Loucheux, the subarctic Dénés, the intermediate Dénés, and the western Dénés.

The Loucheux and their Name.

By Loucheux is meant here that important division of the family better known in certain quarters by the name of Kutchin. To the world at large they might be chiefly remarkable as being the original possessors of the region where the gold mines of the Klondike have been discovered. They are the Quarrellers of Sir Alexander Mackenzie, and the name which I have myself constantly applied to them is that given them by the French Canadians and early fur traders. It means "cross-eyed", and refers to the many cases of strabism noticed among those who frequent the lower Mackenzie. As such it is a translation of the Chippewayan *Dekeze* or *Dakaze*, by which they are known in the northeast[1]).

This is evidently the epithet which Sir John Franklin aimed at rendering when he called them *Tykothe-Dinneh*[2]), thinking perhaps that he was thereby improving on the *Deguthee Denees* of Mackenzie[3]). The modern *Tukudh* of the Protestant missionaries, Bishop W. Bompas, and the Rev. R. McDonald[4]), no less than

[1]) Etymology: *da* or *de*, eyes; *kaz* or *kez*, crooked . . The suffix *e* or *i* is merely expletive, its rôle being to cement into one, as it were, the two compounding parts of the word. Latham calls the same Digothi ("The Ethnology of the British Colonies". p. 241).

[2]) "Journey to the Shores of the Polar Sea", vol. III, p. 52.

[3]) "Voyages to the Frozen and Pacific Oceans", vol. I, p. 254, Toronto reprint.

[4]) "Bibliography of the Athapaskan Languages", *passim*.

Digitized by Google

W. H. Dall's own *Tukkuth* [1]), are nothing else than other transformations of the same aboriginal term by people whose mother tongue is chiefly remarkable for the vagueness and lack of precision of its phonetics.

As to *Kutchin* — the *Kutshin* of Latham, and the *Kootchi* of Richardson — that vocable is open to the same objections as *-tinne*. In the first place, it should be written *Kut'qin*, or in such a way as to express that lingual explosion which we have seen to be indispensable to the proper pronuncation of the would-be word *-'tinne*. To be consequent with themselves, those who speak of the Kutchin should call the Dénés, not Tinne or Athapaskans, but Kwotin, Hwoten or Hwotchen. These are, in the dialects wherefrom *-'tinne* has been borrowed, the exact equivalents of the verbal desinence *-kutchin*, all of which should be spelt with diacritical marks or the apostrophe denotive of the all-important "click".

The "exploded" *t* of most of the dialects is convertible into *t'q* [2]) in the idioms of several tribes. For instance, where the Carrier Indians say *-hwo'tenne*, the Sekanais have it *-hwot'qenne*. The syllables *-hwo-*, *-kwo-* and *-ku-* simply intimate that some reference is intended to space or a particular place. An example taken from home will render my meaning clearer. As there is no common or latin *r* in the quasi totality of the Dené dialects, Paris is to our people Palis. Therefore Paris-*ian* will be Palis-*hwo'ten* to a Carrier, Palis-*hwo'tin* to a Babine, Palis-*kwo'tin* to a Chilcotin, Palis-*hwo'qen* to a Sekanais, and Palis-*kut'qin* to a Loucheux. All these pretended nouns, if used separately, are simply as many verbs meaning exactly: he inhabits, and nothing more.

---

[1]) "Tribes of the Extreme Northwest", p. 31. Contr. Am. Ethnol., vol. I.

[2]) Here is the value of the letters such as used to express native words in the course of the present work. The vowels are as in Italian; *é* has the sound of *e* in the French *mets* and *è* that of *e* in the English "ten", while *æ* corresponds to the *e* of such French words as *je, te, le*. *W* is always a consonant. Except in the following cases, the consonants have invariably the continental sounds: — *H* is strongly aspirated; *n* represents the nasal sound; *l* is a lingualo-sibilant *l*; *r* is the result of uvular vibrations, the *r grasséyé* of southern Frenchmen; *kh* and *rh* are strongly guttural; *th* is simply *t* plus *h*; *c* represents the English double consonant *sh*; *q* nearly equals *ty*, both letters being sounded simultaneously as so many consonants; *s̄* and *z̄* are intermediate between *s* and *c* (or *sh*), and *z* and *j* respectively. They are about the equivalents of the English hard and soft *th*. The apostrophe denotes the lingual explosion, which one must hear to unterstand it properly; and the upper period (·) represents the hiatus.

Digitized by Google

After a photograph by C. W. Mathers, of Vancouver, B. C.

Fort McPherson — The most Northerly H. B. Co. Post in America.

Digitized by Google

Digitized by Google

Habitat of the Loucheux.

Coming now to the habitat of the Loucheux, we may state that, after the Eskimos, they are the most nor therly people in America. Their territory extends from Anderson River, in the east, to the western extremity of Alaska, leaving always, as we have seen, the coast to the Eskimos. The whole interior of that immense peninsula, as well as much of what is now called the Yukon Territory, belongs to them. Their southern frontier east of the Rocky Mountains is now the 67th degree of latitude or thereabouts, as they have long ceased to trade at Fort Good Hope [1]), slightly north of 66° lat., which is still locally known as the *Fort des Loucheux*. They now resort to Fort McPherson, on Peel River, instead. West of the Rockies their hunting grounds extend somewhat more to the south, as we shall see presently.

It is certainly no easy task to unravel the maze of inaccuracies and contradictions which ignorance or carelessness has woven around the entire group of the Loucheux tribes. To accomplish a classification based on an actual ethnological basis, we must have recourse to an eclectic process, whereby all second-hand information shall be, as far as practicable, relegated to the back-ground.

No less than five different authors furnish us with lists, partial or supposedly complete, of the tribal divisions of that group, and hardly two of them agree as to the names or the number of the same. Following the chronological order, we find that Sir John Richardson gives us[2]) no less than fourteen tribes; Fred. Whymper enumerates only eight in his book[3]) for the same area, though he names ten on his map of the Yukon; W. H. Dall in one of his works[4]) locates nine within Alaska, while in his „Tribes of the Extreme Northwest"[5]) he counts no less than thirteen, one of which he further subdivides into six[6]); E. Petitot mentions[7]) thirteen on either side of the Rocky Mountains, and Prof. Otis

---

[1]) As they did in Franklin's time, *op. supra cit.*, vol. III, p. 58.

[2]) "Arctic Searching Expedition", vol. I, p. 397 *et seq.*

[3]) "Travel and Adventure in the Territory of Alaska", *passim*

[4]) "Travels on the Yukon", *passim.*

[5]) Contr. to N. A. Ethnol. vol. I.

[6]) pp. 32—33. The habitat of that tribe, the Nahanais, is not in Alaska.

[7]) *Monographie des Déné-Dindjié*, p. XX.

Digitized by Google

T. Mason, of the Smithsonian Institution, quotes[1]) a brief list of seven so-called tribes, to which we should add three others whose habitat, though not determined any more precisely than by the caption "Western Tinneh", must evidently be ascribed to the Territory of Alaska.[2])

Prof. Mason's nomenclature is merely a *résumé* of Dall's. It must therefore be eliminated from our review of the northwestern tribes. On the other hand, Richardson admits that he owes to a third party most of his information on the same. But as his authorities, an old Hudson's Bay Company trader and J. Bell, the first whiteman who ever penetrated into Alaska from the east, were presumably familiar with the tribes they enumerated, his data must occasionally be useful to help us solve problems created, or left unanswered, by others. As to Father Petitot, though he did cross the Rocky Mountains into the Yukon, he never went so far as Alaska. Then Dall and Whymper personally explored together the Yukon basin as far as the confluence of the Porcupine River, whence they sent up a scouting party to reconnoitre the country. We have therefore no alternative left us but to classify the Alaskan tribes mostly after Dall and Whymper, leaving it to Petitot to complete the description by his enumeration of the Canadian Loucheux.

Distribution of the Loucheux Tribes.

This gives us the following results[3]):

1st. *'Kaiyuh-kho-'tenne*, "people of the Willow River", which name Dall translates, perhaps from a surmise based on the nature

---

[1]) Smithsonian Report for 1885, p. 832.

[2]) These are the tribes which I declared in 1889 ("The Western Dénés", p. 110) to "have no existence but on paper". As an excuse for that mistake I must say that those tribes were given simply as "Western Tinneh", and without a word of explanation as to their habitat. I was then studying what *I* called the Western Dénés, and was already conversant with two of their dialects. This knowledge made me sure, through the medium of Indians whom I could not misunderstand, that there were no such tribes within hundreds of miles of my place of residence *west* of the Rocky Mountains. Hence my remark. A single mention of Alaska by the side of the names of those tribes would have prevented it.

[3]) For the sake of clearness and uniformity, I have followed in the transcription of the following and all other aboriginal terms the rules proper to my own graphic system, s. p. 256, N. 2.

Digitized by Google

of their habitat, "people of the lowlands"[1]). They are the westernmost representatives of the Déné race, and there is a strong presumption that, especially among those in touch with the Eskimos of Norton Sound, there is more or less alien blood in their veins. Dall calls them Ingalik, Whymper Ingelete, and Latham Ankalit, different spellings which are as many attempts at rendering the Eskimo name they bear on Norton Sound. They are represented as an indolent set of people living mostly on fish, which they procure with a minimum of exertion. In 1876 their numbers were estimated at about 2000.

According to Dall, they extend "from near Kolmakoff Redoubt on the Kuskokwim River to its headwaters, on the Yukon above the mission on the left and above the Anvik River on the right bank, west to the Anvil River and Iktig'alik on the Ulūkak River, north to Nulato, and east to the mountains or the Kuskokwim River"[2]). In a word, they are the natives of the Lower Yukon. Away on the left bank of that stream and opposite to the land of the lower "Ingalit", are what Whymper's map calls the *T'kitske* Indians, perhaps the *Tset'qie-zidie* (people sitting in the water) of Petitot. But their tribal autonomy is more than doubtful, and they are probably merely a branch of the 'Kaiyuh-Kho-'tenne.

2nd. Further up the river, mostly on its northern bank and on the Koyukuk River, are the Kóyukons of Dall (*Koyū-kūkh-otā' nā* of his later works), whom his English companion calls Co-Yukons, a more manly and rather turbulent tribe whose bloody deeds we shall have to record. In his first work on the Yukon, Dall says unblushingly that disease and the scarcity of food having "fortunately" reduced their numbers, they could, in 1868, hardly muster more than two hundred families[3]), which would mean some 900 souls. But in 1876 the same author estimated them at only 500[4]).

Henry W. Elliott, an official of the United States, erroneously classed as Eskimos — or rather Kodiaks, as he would have it — these two tribes, which he calls Ingaleeks and Koyoukons respectively[5]).

[1]) "Travels on the Yukon", p. 28.
[2]) "Tribes of the Extreme Northwest", p. 26.
[3]) "Travels on the Yukon", p. 28.
[4]) "Tribes of the Extreme Northwest", p. 39.
[5]) "A Report upon the Condition of Affairs in the Territory of Alaska", p. 29. Washington, 1875.

Digitized by Google

3rd. Still higher up, but on the left side of the great Alaskan stream, as far up as the Tanana River, is a tribe called on Whymper's map by the evidently Eskimo term "Newicargut". By the Dénés of the lower Yukon they are known as *Yuna-kho-'tenne*, a word which Dall translates "distant" or "far off people". By the change of a single vowel we would have *Yunu-kho-'tenne*, which is a regular Carrier or western Déné word meaning exactly "people far off on the river", and I have no doubt this is the real signification of the tribal name [1]).

4th. Then come the well identified *Gens des Buttes* of the Canadian employees of the fur trading companies. They are the *Tana-kut'qin*, or mountain people, the *Tenăn'-kütchin'* of Dall, the *Tanana* Indians of Whymper, and the *Tanna-kutchi* of Richardson, who translates their name "people of the bluffs" and estimates them at 100 hunters, making at least 450 souls. They are a wild and rather dreaded horde of savages, whose habitat is mostly on the left bank of the Yukon, up the river called after them. To-day they scarcely number 400.

Above the Ramparts Rapids in the former stream Whymper locates, on the right side thereof, what he calls *Gens du Milieu*, a tribe which he says is nearly extinct. Richardson thinks he gives its aboriginal name when he dubs it *Zi-unka-kutchi*. In his time it still numbered 20 hunters. Late information points to the complete extinction of that tribe, as a result of a visitation by an epidemic of scarlet fever.

5th. At the confluence of the Porcupine with the great waterway of Alaska was Fort Yukon, in the vicinity of which dwelt, on the lowlands of the former, the *Kut'qa-kut'qin*, or "people who are against" (i. e. act differently from others), a fine race of men, whom the explorers represent as very fond of beadwork and rather particular concerning their personal appearance. In Richardson's time they were scarcely 450 souls, who now seem to have dwindled down to some 250. Dall erroneously translates their name "Lowlanders", exactly as that of the westernmost tribe being apparently led astray in both cases by the natural features of their habitat. The hunting grounds of the *Kut'qa-kut'qin* lie on both banks of the Yukon, from Birch River, slightly below the site of Fort Yukon, up to the Kotlo and Porcupine Rivers.

[1]) Analysis of the word: *Yu*, far off; *nu*, upstream; *kho* (the usual inflection of *khoh* in compounds), river; *'tenne*, people of.

Digitized by Google

6th. From the Porcupine River, near old Fort Yukon north to the Romanoff mountains, are to be found the *Gens du Large* of the French Canadians, the *Natche-kŭtchin'* of Dall, who later on called them *Nātsit'-kŭt-chin'*, a nomadic band which may number 150 souls. East of this tribe, and south of the Eskimos of the arctic shores, are:

7th. The *Vœn-kut'qin* or people of the lakes, the Rat Indians of the traders, the *Vŭntā'-kŭtchin'* of Dall, and the *Vanta-kutchi* of Richardson, who estimates their population at 400. With his usual ill-luck with etymologies, Dall says that their name means "rat people" [1]), and he is also mistaken when he identifies them with the Loucheux of the H. B. Co. voyageurs. This designation applies to his so-called

8th. *Tŭkkŭth-Kŭtchin'*, Petitot's *Tdha-kké-kuttchin*, the identical tribe whose members are known as Dakaze, "cross-eyed" by the eastern Dénés. They are therefore the prototype of the whole group, and their habitat extends between the headwaters of the Porcupine and Fort McPherson. *Tŭkkŭth* is intended by the Anglo-Saxon writer as an equivalent for *Dakaz*, or *Takaz*. But, as this term is not expressive of a locality, it is little short of absurd to couple it with the locative desinence *-kut'qin*.

9th. Above the Ketlo River, roam, on both banks of the Yukon, the *Hankut'qin*, or "river people (Petitot), wood people (Dall)", a small tribe locally known as *Gens des Bois*. If the H. B. Co. map were to be trusted, they should be considered as the most southern of all the Loucheux tribes. But this cannot be the case, since, further up the Yukon, are

10th. The *Tŭtcone-kut'qin*, or Crow People, the *Gens des Foux* of the Canadians according to the English writers [2]), and the *Tathzey-kutchi* of Richardson, who estimates them at 230 hunters, or about 1100 individuals divided into four bands. The same author says that "they inhabit a wide country, which extends from the sources of the Porcupine and Peel to that o

---

[1]) "Tribes of the Extreme Northwest", p. 81. *Dzén-thét-kut'qin* would signify exactly people among the rats, or rat people in Loucheux. *Vœn* is the equivalent of the Sekanais *Mèn (m—o)*, which means lake.

[2]) Who probably spell thereby Gens des *Feux* as they pronounce it themselves.

Digitized by Google

the River of the Mountain Men" [1]), whereby he undoubtedly mean the Liard. According to Dall, the exact limits of their habitat o the Yukon are from Deer River nearly to the site of Fort Selkir taking in its northern tributaries and the basin of the White Rive

The Klondike gold fields are situated partly within th territory of that tribe and partly within that of the *Gens des Fou* Dawson City is built nearly on the line of demarcation betwee the two tribes' lands.

11th. Between the upper branches of the Yukon and short distance from the P. cific Coast is, according to Richardso Petitot and the old maps, the territory of the *Artez-kut 'qin*, name wich seems Déné only in its second half. The forme author translates it "tough and hard people", which is evidenti more of an explanation than of a translation. He also puts dow their population at about 500 individuals. They are, no doub the *Tĕhānin'-kŭt-chin'* of Dall, according to whom they muste 1000 souls. This figure probably includes the coterminous coa people, whom the American writer believes to be Déné.

12th. In the east are, on Peel River, the *Thét 'lét-kut 'qi* about whom little seems to be known; and still further east

13th. The *Nakotco-ondjig-kut 'qin*, or people of the Macken zie. Their name connotes their habitat. They are the tribe me by Mackenzie, and nicknamed by him Quarrellers, because of thei differences with their northern neighbours, the Eskimos.

14th. Finally, we have, according to Petitot, the *Kwit 'qa kut 'qin* [2]), who inhabit the dreary steppes of the Arctic Ocean *minus* a narrow strip of land along the coast, betwen the Mackenzi and the Anderson Rivers.

The total population of the Loucheux group must be ver nearly 5.500 souls. In 1851 Richardson reported it as containin about 1.000 hunters, though his informants were not acquainte with the tribes on the lower Yukon, which, as we have seen, ar the most populous of all the Alaskan divisions.

---

[1]) "Arctic Searching Expedition", vol. I, p. 398.

[2]) This name is evidently the same as that of tribe No. 5; but, while th same tribal division is often known by different names according to the locatio or the relation thereto of the speaker, it also happens that two tribes are calle alike by outsiders, owing to the analogy of the particularities responsible for th name of either. Petitot is too familiar with the eastern tribes to have erred i this case.

Digitized by Google

Sir A. Mackenzie is the first author who ever mentioned them Through the eastern tribes he heard of the Yukon, which he took for Cook's River. He was told of their kinsmen in the far west who were, the natives assured him, of a gigantic stature, very wicked and visited by "canoes of very large dimensions"[1]), manifestly Russian, English and French vessels in search of furs.

The Subarctic Dénés.

The group of the Subarctic Dénés is composed of the following tribes:

15th. The Hares *(Déné)*, whom the French call *Peaux-de-Lièvre*, a name which J. McLean translates litterally Rabbitskin. They share with the Loucheux the distinction of being the northernmost Indians in America. They are arctic as well as subarctic aborigines, their habitat extending from Fort Norman on the Mackenzie, west of Great Bear Lake, to the confines of the Eskimos, not far from the frozen ocean. According to Petitot[2]), they are divided into five bands or subtribes, namely: the *Nni-o'tinne*, or people of the moss, who dwell on the outlet of Great Bear Lake; the *Kra-tha-go 'tinne*, people among the hares, who roam along the same stream; the *Kra-tco-go 'tinne*, people of the big hares, whose hunting grounds are inland, between the Mackenzie and as far towards the coast of the Arctic Ocean as the Eskimos will let them go; the *Sa-tco-thu-go 'tinne*, people of Great Bear Lake, whose name betrays the habitat, and lastly the *Nne-la-go 'tinne*, people of the end of the world, who are coterminous with the Eskimos. Petitot calls them Bâtards Loucheux, a designation which seems suggestive of mixed blood.

The Hare Indians do not number more than 600 souls. They are a timorous and kindly disposed set of people, whose innate gentleness long made them and their hunting grounds, bleak and desolate as they are, a fair field for exploitation by their bolder neighbours in the west and the southeast. Yet their medicine-men or shamans were formerly feared and famous for the effectivenes of their ministrations and the wonderfulness of their tricks. They are the *Ka-cho-'dtinne* of Richardson, and owe their tribal name some say to their natural timidity, others, apparently with

---

[1]) "Voyages from Montreal", vol. I, p. 297.
[2]) *Monographie des Déné-Dindjié*, p. XX.

Digitized by Google

more reason, to the large number of arctic hares (*Lepus timidus arcticus)* found in their primeval forests. The Hares, as a tribe, are *Kancho,* or "Big Arms" (!) to Latham.[1])

16th. Similar to the Hares as regards peaceful dispositions are the Dog-Ribs (*Duné)*, the *Plats-Côtés-de-Chien* or *Flancs-de-Chien* of the French Canadians, who translate by this rather unflattering epithet the name, *Lintcanre,* given them by their congenereous neighbours, a nickname which Franklin spells *Thlingcha-dinneh.* They form the only Déné tribe which A. Dobbs called by its specific name as early as 1744. Of the *Plascotez de Chiens* the old author very considerately wrote: "This Nation has a sweet, humane Aspect, but their Country is not good. They have no beaver, but live by Fishing, and a kind of Deer they call Cariboux (Rain-Deer). The Hares grow white in Winter"[2]).

According to a tradition current among them their first ancestor was a big dog: hence the tribal appellation. Petitot says of them that *ils sont tous bègues,* "they all stutter". For some time I thought this might have been a careless use of words on the part of the learned author, who I supposed must have meant that they all *lisp.* But, as he has consigned that identical statement in two of his publications[3]), once very emphatically, we have no choice but to take his words with their obvious import. Cases of Babines who cannot pronounce the *s* sound and invariably transform it into an English *sh* are frequent in the west.

Be this as it may, the habitat of the Dog-Ribs is a stretch of land between Great Slave and Great Bear Lakes, and to the east of the latter as far as the basin of the Coppermine River, according to Petitot[4]) while Richardson extends it, not unreasonably it would seem, as far as the Great Fish or Back River[5]). In support of this last surmise, it is only necessary to remark that they form the most northeastern of all the Déné tribes, and that, from Back's

---

[1]) "The Ethnology of the British Colonies" p. 226.

[2]) "An Account of the Countries Adjoining to Hudson's Bay", p. 19. London, 1744.

[3]) *Ibid., ibid.*, and *Mémoire abrégé sur la Géog. de L'Athabaskaw-Mackenzie,* p. 246. Richardson has the following remark on this subject: "A Dog-rib or Athabaskan appears, to one unaccustomed to hear the language, to be stuttering" ("Arctic Searching Expedition", vol. II, p. 28.)

[4]) *Monographie,* p. XX.

[5]) *Ubi suprà,* p. 4.

Digitized by Google

After a photograph by C. W. Mathers, of Vancouver, B. C.

Slave River.

Digitized by Google

Digitized by Google

account of this part of the country, not only did they formerly frequent the banks of that stream, but they even occasionally went as far as the mouth of the same in their war excursions against the Eskimos[1]). They aggregate some 1.150 souls forming three subdivisions: the *Lintcanre* of Fort Rae, the *Thakfwel-o'tinne,* and the *Tsé-o'tinne,* or rock people.

The explorer Thomas Simpson calls them a kind, inoffensive people, and adds: "I noticed some fine faces among the younger men; and the women, though not so good-looking, have an affectionate and pleasing address"[2]).

17th. Then we have the Slaves *(Déné)* who, to the number of 1.100 individuals or thereabouts, inhabit the forests to the west of Great Slave Lake, from Hay River inclusive; then along the Mackenzie from Fort Simpson to Fort Norman. They are subdivided into five bands, according to the location of their hunting grounds or of the posts to which they resort for their trade. These are the subtribes of Hay River, Trout Lake, Horn Mountain, the forks of the Mackenzie, and Fort Norman. As late as 1849 J. McLean wrote that they mustered "between sixty and eighty men able to bear arms"[3]).

Franklin does not differentiate the Slaves from the Dog-Ribs. He therefore takes the Horn Mountain Indians to belong to the atter tribe, and says that, in his time (1829), they mustered alone about 200 hunters[4]). According to Mackenzie the Slaves were driven from their original home in the south to the river that now bears their name, by the Crees, their hereditary enemies[5]). Their great timidity is responsible for their distinctive name, though Hooper attributes it to the heavy loads their women are made to carry.[6])

18th. The Yellow-Knives, who call themselves *Déné,* are known to most of their congeners as *Thatsan-o'tinne.* They are the Copper Indians of Hearne and the majority of the early English

---

1) "Narrative of the Arctic Land Expedition", by Capt. Back, p. 198.

2) "Journey to the Shores of the Polar Sea", vol. III, p. 51.

3) "Notes of a Twenty-Five Years' Service", vol. II, p. 256.

4) "Narrative of the Discoveries on the North Coast of America", p. 92. London, 1843.

5) "Ten Months among the Tents of the Tuski", p. 303. London, 1853.

6) "Voyage through the Continent of North America", vol. I, p. 195.

Digitized by Google

writers, the Red-Knives of Mackenzie and Franklin[1]). The latter, who writes their name *Tantsawhot-dinneh,* fancifully enough translates it Birch-rind Indians. He adds that, "according to their own account, [they] inhabited the south side of Great Slave Lake at no very distant period"[2]). Their population is not far from 500, though Franklin estimated it at only 190, thereby probably taking into consideration only one of their bands[3]).

They now hunt on the dreary steppes lying to the northeas of Great Slave Lake. But when first met by the whites they frequented more usually the banks of the Coppermine River, to the north of their present habitat. They were then a bold, unscrupu lous and rather licentious tribe, whose members too often took advantage of the gentleness of their neighbours to commit acts of high-handedness which, as we shall see in its proper place, finally brought down on them what we cannot help calling just retribution.

Their name is derived from the native copper out of which they formerly manufactured, and sold at fabulous prices, knives, axes and other cutting tools. The metal was found on a low mountain in the vicinity of the river called after it Coppermine by the traders on Hudson Bay, whose minds were long exercised over the ridiculously exaggerated commercial possibilities which the supply of the ore might hold in store for them[4]). The diffusion of iron and steel implements at length so depreciated the value of the aboriginal wares that, finding the main source of their revenue cut off through the new order of things, they finally tmoved to the south.

---

[1]) It is not a little strange that the H. B. Co. map of 1857 should split the tribe in two, as if to please both the English explorers and the French voyageurs. While it attributes the southeast of Great Bear Lake to the "Copper" Indians, it reserves the northeast of Great Slave Lake for the "Yello-wKnife" Indians.

[2]) *Ubi suprà,* p. 48.

[3]) *Ibid.,* p. 48.

[4]) Cf. "Report from the Commitee appointed to enquire into the State and Condition of the Countries adjoining to Hudson's Bay". London, 1749.

Digitized by Google

Athabaskans or Eastern Dénés.

We now come to the easternmost group of Dénés, the very first which came in contact with representatives of our civilization. It is composed of only three tribes, the Cariboo-Eaters, the Athabaskans proper, and the Chippewayans.

19th. The Cariboo-Eaters who, as usual, call themselves *Déné,* but are known to their neighbours as *Etsèn-eldeli,* or meat-eaters, are from the view point of the linguist closely related to the Yellow-Knives. They are 1.700 strong, and hunt in the vicinity of Lakes Cariboo or Reindeer, Axe, and Brochet, east of Lake Athabaska, as well as on the barren grounds which extend therefrom to the north as far as the land of the Eskimos, and in the east as far as Hudson Bay.

20th. The Athabaskans *(Déné* to themselves, *'Kreythele-'ké-o'tinne,* "people on the willow floor", to others) have for habitat Lake Athabaska, the basin of Slave River and the outlying lands to the east of Great Slave Lake. Together with the next tribe, they form a population comprising close upon 4.000 souls.

21st. These are the now historic Chippewayans *(Déné),* a name which was originally applied to several other cognate tribes by writers little conversant with the distribution of the Dénés. It is derived from two Cree words, *chipwaw,* pointed, and *weyan,* skin, blanket, or garment, by allusion to the original form of the main article in the dress of the natives so denominated[1]). The French have always called this and the preceding tribe *Montagnais,* by analogy with a nation of the same name, but of Algonquian parentage, which the first servants of the fur trading companies had known in eastern Canada.

Reverting to the word by which the last two tribes are known to the English speaking world, this furnishes us with a striking example of the many transformations which a foreign term may undergo under the pen of writers whose mother tongue is noted for the looseness of its orthography. Thus, while in 1819 Dr. McKeevor called these aborigines Oochepayyans[2]), whom

---

[1]) *"Esquisse sur le Nord-Ouest"*, by Bishop Taché, p. 102 (2nd edition). Richardson, who is decidedly infelicitous in his etymologies, sees in it a term of contempt, in fact, nothing less than a corruption of the exclamation *Chi-pai-uk-'tim* "you dead dog"! in Cree ("Arctic Search. Exped.", vol. II, p. 5).

[2]) "A Voyage to Hudson's Bay", p. 74.

Digitized by Google

Mackenzie had first designated as Chepewyans (as also did Richardson later on), the spelling of their name has since fluctuated between Chipwyans (J. West [1]), Chipewyans (Franklin, Back, Simpson), Chepeyans (Pritchard), Chipwayans and Chippawians (McDonald)[2]), Chippewyans (Hale), Tchippeweyans (Taché), Chippeweyans (Legoff), and Chippewyans (Tyrrell).[3])

The habitat of the Chippewayans proper is Lakes Cold, Isle-à-la-Crosse and Heart; the height of land in the vicinity of Methy Portage, and along English River.

The immense tracts of barren grounds immediately to the northwest of Hudson Bay are the common property of the coterminous tribes, Chippewayans, Athabaskans, Cariboo-Eaters, Yellow-Knives etc., whose members occasionally repair thither, or, to be precise, to the part thereof adjoining their respective habitats. Richardson describes accurately the nature of their "population" when he writes that "they are very thinly peopled, and rather by isolated families who resort thither for a year or two to hunt the reindeer than by parties associated in such numbers as to deserve the name of a tribe. Part of these wandering, solitary people resort at intervals of two or three years to Churchill for supplies, and part to Fort Chepewyan, where from the direction in which they came, they are named *Sa-i-sa-'dtinnè [Sa-is' a-o'tinne],* eastern or rising sun folks"[4]). These isolated bands add by no means to the population just enumerated, and my object in quoting Richardson is exclusively to give an adequate reason for the migratory habits of the tribes. Twenty years before, the barren grounds were more generally frequented, as Franklin records the fact that the fur traders were then striving to draw the Indians therefrom to the westward where the beaver was to be found in plenty[5]).

---

1) "The Substance of a Journal during a Residence at the Red River Colony". London, 1824.

2) "Peace River" Ottawa, 1872.

3) "Across the Sub-Arctics of Canada". Toronto, 1897.

4) Arctic Searching Expedition", vol. II, pp. 4—5. Latham, who calls them *Si-tsawdinni*, erroneously makes of them a regular tribe, the first of his Athabaskan divisions ("The Ethnol. Brit. Colonies", p. 225).

5) "Journey to the Shores of the Polar Sea", vol. II, p. 50. This is fully confirmed by the circumstance that S. Hearne wrote sixty years before: "Our Northern Indians who trade at the Factory, as well as all the Copper tribe, pass their whole summer on the barren ground, where they generally find plenty of deer" ("A Journey to the Northern Ocean", p. 320).

Digitized by Google

The Intermediate Dénés.

The next group in our list is that of the Intermediate Dénés. The southern tribes belonging thereto, as well as the Western Dénés, are personally known to the present writer. Their ethnographical standing can therefore be stated without difficulty. This cannot be said of the more northern — and generally less important — bands, in connection wherewith not a little confusion exists in the writings of even the best ethnologists. After a careful survey of the literature bearing on the subject, as well as from personal knowledge obtained through Nahanais and Sékanais informants, I think I can safely present the following as the most reliable nomenclature.

22nd. The most northerly of the Intermediate Dénés on the Hudson's Bay Company's map are denominated thereon "Mountain Indians". But north of them is another tribe called by Richardson "Sheep People" and by Franklin *Ambawtaw-hoot-dinneh*, or sheep Indians[1]), because of the *ovis montana* which its members hunt on the summits of the Rocky Mountains, whence they regularly descend to Fort Good Hope (about 66° 25′) to trade their pelts. They are the *Esba-tha-o'tinne* of Petitot, who inadvertently shifts their habitat as far south as Fort Liard[2]). *Quandoque bonus dormitat Homerus.* Their numbers are not given, but it is understood that the tribe is not populous.

23rd. Due south of these, and always within the gorges or on the slopes of the Rockies, is, by about 65° N. lat., another band whose trading rendezvous is Fort Norman on the Mackenzie. These are the real Mountain Indians of the maps, of Franklin[3]), and of Richardson himself[4]), though he would fain let us confound them with another tribe still farther south. That author dubs them *Dahā-'dtinnè,* though he remarks[5]) that they assume themselves the tribal appellation *Cheta-ut-dtinnè,* meaning evidently *Tsé-tha-o'tinne,* or people among the rocks[6]). They are identical with the

---

1) "Arctic S. Exped.", vol. II, p. 7; "Journey to the Shores", v. III, p. 54.
2) *Mémoire abrégé,* p. 246.
3) Vol. III, p. 54.
4) Vol. II, p. 6.
5) *Ibid.*, p. 7.
6) "Rocks" is the usual name of the Rocky Mountains in the formation of tribal names. Dall erroneously makes two tribes of that single division, which

Digitized by Google

Mauvais Monde or *Et'qa-o'tinné*[1]) of Petitot, who he says are very little known. So little known, indeed, that he goes to the length of writing that they "probably belong to the Carrier tribe of the west"[2])!

In a different work he states that they "frequent the range of the Peaks"[3]), thereby referring undoubtedly to the "Peak Mountains" of the H. B. Co. map. That range, as represented on the old document, has no existence. The country west of the Rockies where it should be found I have myself explored. It is occupied by various detached mountains or short ranges of secondary importance running in an opposite direction to that of the so-called Peak Mountains, and the entire region belongs to the Sékanais.

Richardson states that those Indians "are ill understood by the Dog-rib interpreters" at Fort Norman[4]). This remark, taken side by side with the statement by Thomas Simpson to the effect that his party caused a panic among the Dog-Ribs he met, because the latter took them for "Mountain Indians", makes it doubly certain that we are not mistaken in our identification, inasmuch as, when he encountered the Dog-Ribs, the explorer was nearing the valley of the "Mountaineers", quite close to Fort Norman[5]).

According to Petitot that tribe does not contain more than 300 or 400 souls. Franklin, who almost invariably underrates the native population, estimates them at 40 hunters[6]).

24th. In spite of Richardson's reiterated insinuation that the „Mountain Indians" and the "Strong Bows" of the maps are one and the same tribe, we have now, always on the same range of mountains, a large band of Dénés who must be identified as the "Strong Bows" or "Thick-wood Indians" of the early explorers. They are the natives whom Richardson calls *Tsilla-ta-ut-'tinné*, "or Brushwood People"[7]), and none other than Petitot's *Etchare-*

he locates on the Liard River and calls respectively *Dāho'-tenā* and *Achā'to-tin'neh* (Contributions to N. Am. Ethnology, vol. I, p. 33).

[1]) The exact equivalent of the word *Kut'qa-kut'qin*.

[2]) *Mémoire*, p. 246.

[3]) *Monographie*, p. XX.

[4]) "Arct. S. Expedition", vol. II, p. 7.

[5]) "Narrative of the Discoveries on the North Coast of America", p. 95.

[6]) *Op. cit.*, vol. III, p. 54.

[7]) "Arctic S. Expedition", v. II, p. 6. Franklin, who calls them *Tsillaw-daw-hoot-dinneh*, wrongly makes them a distinct tribe, though he admits that "they are but little known" (*Op. cit.*, v. III, p. 57).

Digitized by Google

Reproduced from a photograph by Dr. G. M. Dawson.

Thalthan Valley.

Digitized by Google

Digitized by Google

ottine, „people against (a shelter)", probably so called because their main seat is close to the stump or abrupt end of the Rocky Mountains' main trunk. To the western Dénés they are *Tsé-loh-ne*, people at the end of the rocks, because, being slightly to the east of that range and beyond a great gap in the same, they appear to my Carriers to dwell in a vast plain which is the termination of all mountains[4]). That region is drained by the Liard after it has forced its way through the Rockies.

According to Franklin[5]), the number of their hunters may amount to 70, a figure which supposes a population of at least 350. Though they generally assume a certain degree of superiority over their congeners of the northeast, they were always considered quiet Indians and rather friendly to the whites until 1813, when, acting under provocation, a small party of them destroyed Fort Nelson, on the Liard, and murdered its inmates.

25th. The field of our researches is now devoid of difficulties. We slightly retrace our steps towards the north, and find the Nahanais[6]), *té'ne,* whose habitat lies to the northwest and the northeast of that of the *Tsélohne,* but which the exigencies of clearness and the topographical analogies between the areas occupied by the three preceding tribes have forced us to pass by. The Nahanais are not, like the former, a mountain tribe, but their territory extends east and west of the Rocky Mountains to considerable distances. In the west, their main seat is Thalthan, a fishing village on the Stickine River, by 58° 2'N. latitude, wherefrom native hunters radiate as far south as the sources of the Nass, and in the north as far as Teslin Lake and the whole drainage

---

4) This they claim is the general rendez-vous of the feathered and large venison game, a statement which tallies remarkably well with Dawson's report on the upper Liard River, where he found "the moose particularly plentiful" (Report on an Exploration made in 1887 in the Yukon District", p. 25 B).

5) *Op. cit.,* v. III, p. 56.

6) "People of the Setting Sun". Properly *Nah-ane;* they call themselves *Tén'e.* Synonymy for the tribal name: Nath ana (Mackenzie), Nohhanies (Franklin), Nohhanè (Richardson), Nehanni (Latham), Nahany (Simpson and map), Nahawney (Kenticott), Niharnies (Geo. Simpson), Nehaunees (Dall), Nehawni (Pilling), Nahanie Nahaunie (Campbell and Dawson). J. W. Mackay calls them Ku-na-na (Tenth Rep. B. A. A. S., pp. 38—39), which is the name given them by the Tlinget of the Pacific Coast.

Digitized by Google

of the Taku River, as well as the upper portions of the streams which flow northward to the Lewes, where they confine to the southern Loucheux.

On the east side of the Rockies, their habitat, if faithfully described by the early explorers, has shifted from north to south within a relatively short space of time. Thus Mackenzie's full map of British North America locates them, by the end of the eighteenth century, on Great Bear River by 65° N. lat. The area now frequented by them is more than three degrees further south, consisting mainly of the angle between the Liard and the Mackenzie.

Petitot estimates at 300 the population of that band of Nahanais, and their co-tribesmen nearer the Pacific were but recently 700 or more, among whom the passage of gold miners has been the reverse of beneficial.

The western Nahanais are divided into three bands with distinct linguistic features: those of the Stickine River, or Thalthan Nahanais; the Taku subtribe, along the river of the same name and some distance to the north of its basin, and the so-called Kaska (Kas-ha), in the vicinity of Dease Lake and McDame Creek, near the Rocky Mountains. The name of the auriferous district commonly called Cassiar is merely a corruption of Kas-ha, and the subtribe so denominated has erroneously been declared "quite a different race from the Nahanies of the Stickeen"[1]).

26th. South of the eastern Nahanais are the Beavers (*Dané* to themselves, *Tsa-'tenne,* etc. to others). Their present habitat is the immense plains drained by the Peace River, between Fort Dunvegan and a point some distance from Lake Athabaska. The H. B. Co. map of 1857 places their lands at least two degrees further south, namely on Athabaska and Beaver Rivers, while Mackenzie's pushes it no less than ten degrees north thereof, or eight from the area now occupied by the tribe. Its population is at present some 700 individuals, whose ancestors originally formed but one tribe with the Sekanais. The breach between them and the latter was further widened when, about 1780, their contact with the first fur traders from eastern Canada put them in possession of fire-arms, which they used with such a lack of discrimi-

[1]) "Notes on the northern portion of B. C.", by G. M. Dawson, p. 10. For more detailed information on the Nahanais, see my paper "The Nah-ane and their Language", Trans. Can. Inst., vol. VII.

Digitized by Google

nation or humanity against their less favoured congeners nearer the Rockies that they practically drove them to the west thereof, and acquired for themselves a reputation for wanton cruelty the echo of which is still living to this day, even among the far away Carriers [1]).

27th. A further scission in the Sékanais ranks, caused by an insignificant incident [2]), brought into existence still another tribe, whose members wended their way to the south, and unable to stand their ground against the Beavers, the Crees, or the Blackfeet, sought admission into the confederacy of the last named Indians, a powerful nation, part of which they have since formed, while keeping their own language. These are the Sarcees or Sarcis, the Surcees of Harmon, the Susi of Latham, the Circus of Richardson. Their present population is only 190, and they are located on a Government reserve about five miles south-west of Calgary, Alberta. The land alloted them comprises three townships six miles by eighteen, and they are the only ones of all the Canadian Dénés penned up between so sharply defined boundaries.

28th. Our last tribe of Intermediate Dénés is the Sékanais (Téné), or more properly *Tsé-'kéh-ne,* people on the rocks [3]). Undoubtedly a mountain race, their original home was on the eastern slopes of the Rockies [4]), whence they had to migrate west as already related. A few of them have returned to their priscan fastnesses, but the bulk of the tribe, whose numbers have dwindled to perhaps 450 souls, now roams along the Finlay or upper Peace and the Parsnip Rivers. They also hunt through the region around McLeod's Lake as far west as Carp Lake inclusive, where they meet the Carriers, and from the Rocky Mountains to the forks of Tatla Lake in the southwest; thence north to Bear Lake and about 57° 30′ taking in all the mountainous territory intervening between that sheet of water and the Finlay.

---

[1]) Cf. "History of the Northern Interior of British Columbia", p. 31.

[2]) "Notes on the Western Dénés", p. 12.

[3]) Tribal Synonymy: Sicanies (Harmon), Sikani (Hale), Tsitka-ni (Richardson), Tsikani (Latham), Thœkanies (T. Simpson), Sicannie (Powell), Thekenneh (Kennicott), Sekanies (Brinton), Thè-kkanè (Petitot), Tekenè (Taché, whose printer perhaps inadvertently omitted the *s* after the *t*); Siccany of several English writers.

[4]) Cf. Harmon's Journal, p. 265 (N. Y. reprint).

Digitized by Google

Forts Grahame, on the latter, and McLeod, on the lake of the same name, are their chief trading resorts, since Fort Connolly, on Bear Lake, has been abandoned. They are by necessity as much as by natural instinct inveterate nomads, and I know of no people so unsophisticated or more honest among the various races of American aborigines I have ever met.

The Western Dénés.

The last group of northern or Canadian Dénés is composed of the Babines, the Carriers and the Chilcotins. All of them are remarkable for their non-Déné social organization and their semi-sedentary habits — and in this respect the western Nahanais should also be included in this branch of the family. Their dialects are also considerably richer than those of their eastern congeners[1]).

29th. The Babines *(Tœni)*, more generally known to the aborigines by their tribal name *Nato-'tinne*[2]), are divided into lake Babines and river Babines or *Ackwilgét*[3]). The former dwell on the long sheet of water named after them, and north thereof until they meet the Sékanais in the northeast and the Kitkson — a Tsimpsian tribe — in the north. The river Babines claim the whole basin of the Bulkley to its sources, and the western halves of Lakes French, Cambie and Dawson, in the south. They now muster only 530 souls but as late as 1812 the lake Babines alone boasted a population of no less than 2.000[4]).

30th. The Carriers *(Tœne)*, whose meaningless cognomen *Takhel* has served as a theme for the display of the phonetic and graphic abilities of ethnographers and others[5]), consider themselves

---

[1]) This remark does not apply to the dialect of the Nahanais, even of Thalthan, which is essentially an eastern idiom.

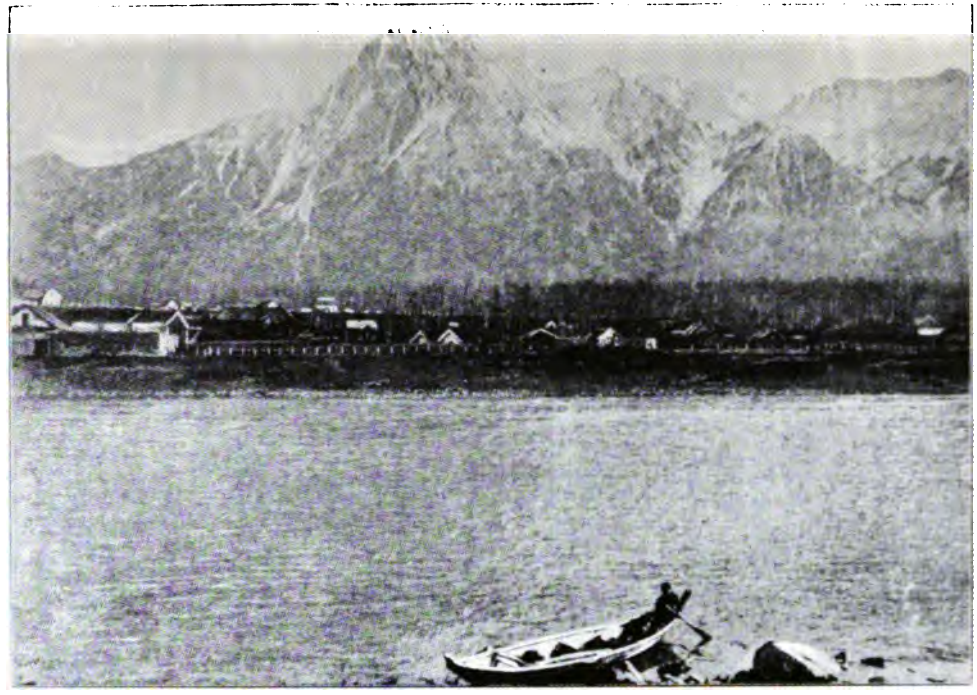
[2]) Which, however, applies only to the lake Babines.

[3]) A Tsimpsian name meaning "well-dressed".

[4]) "History of the N. I. of B. C.", p. 92 (third edition).

[5]) The H. B. Co. map calls Takali the aborigines occupying the lake region of British Columbia, and quite curiously shifts the Carriers to the littoral opposite Vancouver Island! These Indians are Tâ-cullies to Harmon, Takuli to Richardson, Tahkali and Tahcully to Anderson, Takellies to Hazlitt, Takŭlli to Dall, Tehelli to Dawson, Talkcolis to Petitot, and Takully or Tacully to others. They are the *Porteurs* of the French Canadians.

Digitized by Google



After a photograph by Father A. G. Morice.

Rocher Deboulé and the Skeena River.

Digitized by Google

Digitized by Google

an aggregate of seven subdivisions, namely: the *T'laz- 'tenne,* Lake Tremblay and upper end of L. Stuart; *Na 'kaztli- 'tenne,* lower half of the same body of water; *Natlo- 'tenne,* Fraser Lake; *Tano- 'tenne,* Fort George [1]); *Nucha- 'tenne,* basin of the Blackwater; *Nazkhu- 'tenne,* Quesnel and mouth of Blackwater River, and *Lthau-'tenne,* Fort Alexandria. Instead of these, R. Cox gives us [2]) the so-called Slowercuss, Dinais, Dinnee, and Talkotin—as fanciful a nomenclature as ever existed, even in the works of non-professional English-speaking writers.

From a broader linguistic standpoint, the Carriers may be properly classed as Upper and Lower Carriers. The area covered by the former is from the forks of Lake Tatla in the north down to a line running midway between Fraser and Stuart Lakes and some distance above the mouth of the Stuart River. All the remaining forests in the south belong to the latter. The entire tribe is denominated *Arelne,* "Carriers", by the Sekanais, while the northern portion thereof is known to the Babines as *'Kutœne,* a word which seems today meaningless.

The total Carrier population is now 970. The reason of its name, and its interesting social organization and customs will later on claim our undivided attention. Meanwhile, it is consoling to remark that, thanks to the influence of the missionaries stationed among them, that tribe has, during the last thirty years, constantly been on the increase, its ranks now rallying from the rude shock experienced by the establishment of the first trading posts in the far west. Unfortunately, more than half of the southern Carriers had already been carried off by disease, epidemics and loose morals before the action of the priest could be made to tell on their daily lives.

Of all the Déné tribes in the north or the south, the Carriers form the only one which can boast a continuous history, running from 1660 down to our own times [3]), whereby the workings of the native mind, as exemplified by their deeds, are betrayed

---

[1]) Where quite a few Sekanais are now settled. *Tano-'tenne* is the name given them by the people of Stuart Lake.

[2]) "Adventures on the Columbia", p. 323. New-York, 1832.

[3]) "History of the Northern Interior of British Columbia", by the present writer. Toronto, W. Briggs, 1904 (third ed. in 1905).

Digitized by Google

in a more authentic manner than could be presented in the mo learned treatise.

31st. This honour is, however, shared to a certain exten by the Chilcotins (*Tsenī*, or more usually *nenkhai-Tsenī*), a tril whose real distinctive name is *Tsilkhoh-tin*[1]). They occupy th valley of the river called after them, and the bunch-grass-cover table-lands bordering on the same, as far south as the Lillooe Mountains (51° 30′ N. lat.) In the east their territory is bounde by the Fraser[2]), in the north by that of the Carriers, while in th west nature has opposed the Cascade range of mountains as barrier against intercourse with the coast tribes, a barrier whic could not always protect the latter against the inroads of the dreaded enemies.

Their numbers cannot to-day be more than 450; but shortl before 1864, they were still fully 1500. Small-pox, introduce from the sea-coast in that very year, reduced their ranks by abo one-third. A second third of the tribe was soon after carried o as a result of an infamous transaction, whereby two white me sold out to them blankets which they knew to be impregnate with the germs of the same disease[3]).

This enumeration of the Northern Dénés would not b complete without at least a mention of the remnants of a trib of Déné origin, which Dr. F. Boas discovered some years ago o the shores of Portland Inlet, by about 55° N. lat. If we are t believe the late J. W. Mackay, these would simply be the de scendants of three or four families hailing from Thalthan who, n much more than fifty years ago, got lost in they woods whil attempting to reach Chunah, on the sea coast. Having struck th west shore of Portland Inlet, they unwittingly tumbled into th arms of their foes, among whom they had to remain in a dependen

[1]) W. H. Dall is more accurate than usual when he calls them Tsilkotinne

[2])But it is only in recent times that they have reached its banks. The main seat was, before the advent of the whites, at Nakunt' lun Lake, in the north west corner of their present habitat, where a very few of them still remain, o remained till a late date.

[3]) "History of the N. I. of B. C.", p. 317. In common with the Hudson' Bay Company officers of his time, Latham erroneously imagines that the Chil cotins are but one of several subdivisions of the Carrier tribe.

Digitized by Google

condition. But, according to Dr. Boas,[1]) some seventy years ago, that band numbered already about 500 souls, most of whom "were exterminated by continual attacks of the Sa'nak·oan, the Tlingit tribe of Boca de Quadra and of the Laq' uyip"

When that author met their present survivors, they were not more than a dozen individuals, of whom only two could speak their language correctly.

[1]) Tenth Report on the North-Western Tribes of Canada, pp. 34—35

Digitized by Google

La littérature khmère et le Buddhisme.

Par l'Abbé J. Guesdon, Paris,
ancien Missionaire en Cambodge.

(Suite.)

Le coin d'un paradis buddhique.

(Extrait du poème Ponhasa Stresa. Ve vol.)

Parlons maintenant de l'illustre roi qui domine le monde, et dont la toute-puissance resplendit au loin: parlons de son épouse éminente conduisant les femmes du harem: parlons des rois qui font cortège et des mandarins sans nombre qui les entourent.

Sa Majesté vient se baigner au lac Anōtta.

Là on peut contempler un séjour de toute beauté, où l'or ruissèle, jetant partout ses éclats. Les eaux sont transparentes et laissent voir le fond du lac; elles revêtent les couleurs de rayons brillants, comme le disque du soleil. Les nymphéas aux couleurs de feu y abondent sur une étendue d'un demi *youch* (= 8 kilomètres). Qu' ils sont beaux ces lotus! et gracieux! On arrive ensuite au lieu des petits nymphéas blancs, qui étalent leurs corolles sur un espace d'un demi *youch* également. Puis ce sont des "*ottobals*" serrés les uns contre les autres, et innombrables. On voit aussi des macres grosses comme la tête d'un buffle.

Le roi, prenant son bain, contemple toutes ces fleurs qui s'épanouissent à l'envi. Tout le cortège royal se livre à de joyeux ébats, et s'en va cueillant les fleurs de lotus et leurs fruits succulents. Partout ce ne sont que des clameurs de joie.

Digitized by Google

Ange masculin (*tépoda pros*) du Paradis.

Digitized by Google

Digitized by Google

Ange féminin (*tépoda srei*) du Paradis.

Digitized by Google

Digitized by Google

Le roi, sorti du bain, revêt ses ornements et se remet en marche. Il arrive aux forêts enchanteresses où les arbres étalent leurs rameaux couverts de fleurs aux parfums ennivrants. Les fruits savoureux et d'une douceur exquise abondent partout. Ce sont des jardins ravissants de cannes à sucre, d'oranges mandarines, et de bananes parfumées aux nombreuses variétés. Puis des jaquiers dont les fruits énormes atteignent la grosseur d'une roue de char. On y admire des manguiers, des "*prings*", et une quantité d'arbres aux fruits délicieux. Et le roi poursuit sa marche au milieu de cette végétation, pendant que les femmes de son cortège essaiment en cueillant des fruits.

Les anges de cette région forestière, ceux qui habitent les grottes, le roi Vichéato, tous sont mis sur pied par la présence du buddhisat; et tous viennent à lui apportant des pierres fines et des étoffes précieuses qu'ils déposent aux pieds du maître tout-puissant.

Le roi reste trois jours en ces forêts d'*Hémbaupéan* (*Himavan*) entouré des anges venus des régions voisines en nombre incalculable, et il s'installe dans le palais d'or qu'on vient de lui dresser.

* * *

Digitized by Google

បញ្ញាសា ស៊ីរសា

បទតាក្តី

–A– ❶ ស្ដេចកុងនៅស្ថាន ២ព្រៃព្រះហេមប្ដូពាន ១ បានបីរាជ
ទ្រ១ដ៏ទ្ធ ១ ១ ១

ដីដល់ទៅទី ចំចុងបុប្ផា ៨ម៉ឺនចាកស្បាន់ ៤ពាន់យោជា សួគ៌
ត្រៃត្រឹង្សា ស្ថានព្រះកោសី ៤● រីជ្រុងព្រះមហា សុមេរុបុប្ផា បរពាទ្រទី
ស្រោមពាស្យសិងប្រាក់ ដាសដាកដាំមណី រត្នរឿងរង្សីយ ភ្លឺភ្លេកស្រស់
ស្រេច ៥● រីជ្រុងសិងទាក្ខ សឹនសោតដាសដាក់ សិងកែវឥន្ទនិល
ដាំត្បូងបសប្បូរ ពិទូរទឹកវិល ល្អឺល្អះស្រលស្រិល រាកស្មីប្រវ៉ាត
៦● រីជ្រុងបច្ឆិមា សោតលោតរេត្នា ដាសសិងភ្លេករត្ន រីជ្រុងឧដរ
បវរដាសគិត ប្រកបប្រកិត សុតសិងសុវណ្ណ ●

dei dăl tou ti * chăm chŏng bŏpda * prămbei mœun chĕak sbăn * buon peăn youchéa * suor trai trĕngsa * sthăn préaṣ Kōsei 4✱ Ri chrăng préaṣ mōha * Sâumĕr bŏpda * bâripéa tŭs ti * srōm péas sĕng prăk * das dăk dăm moni * rot rŭŏng réangsei phlŭ phlék srâs srĕch Ri chrăng sĕng téak * sĕn sŏt das dăk * sĕng kêu ĕntonil * dăm thbâung bos bâur pitûr tŭk vil * lŭŭ lŭŭs srâl srĕl * réaksmei prâvéat 6✱ Ri chrăng bâchchima * sŏt lout réchna * das sĕng phlék rŏt * Ri chrăng aŭ dor * bâvor das kit * prâkâp prâkit * sŏt sĕng sâuvanna *

de 85.000 youch (= 1.344.000 kilomètres). C'est le séjour bienheureux d'Indra. 4✱ Les flancs de l'est du mont Saumêra sont complètement recouverts d'argent, et émaillés de pierres, précieuses qui projettent au loin leurs éclats merveilleux. 5✱ Les contreforts du Sud ne sont revêtus que de diamants bleus et noirs, dont les feux sont éblouissant. 6✱ A l'ouest ce sont des joyaux précieux qui jaillissent avec leur éclat; et au sud c'est de l'or pur entassé à profusion.

Digitized by Google

— B — ១ ០ អន្ទាបព្រះសូមេរ ពេកជុះវ៉ែល ២ មានសត្វស៊ីមន្ត
ករមហាស្រមុទ្ទ កុំណាដ្ឋាំងមាន ២ ០ ២ ០ ២ ០

– C – ១ ទើតត្រែះកូណាស ឆ្នាំកជបរ៉ែ្ញ រហានវ៉ាលីលា
ប្រ៊ីនវ៉ៃ ក្រ ក្រ ក្ស ក្រ ១ ១ ១

ផ្ទះ ១០០ ០០ មីញមានតម្លៃ ១ ១ ១

ថ្កុតឈើ ក្នុងអង្គកាយ ឥតមូសស្រាំងស្រួយ ក្អែបក្តួយទាំងឡាយ ឥត
ក្តៅក្រហាយ ជាទុកក្នុងចិត 10 ◎ ស្រូវពូជសាលី ដុះដោះដោយដី ពុំ
ដែលដាំដិត ផ្លែជាអង្ករ ស៏ដូចគេស្រិត ពុំមានព្រួយចិត ចិសបុក
ព្រួយប្រាន ◎

—॥— 1 ◎ ក្នុងទ្វីបទាំងនោះ មានថ្មមួយឈ្មោះ ជោត្តិបារសាន់
ដូចកែវថ្លៃថ្លា កើតជាជើងក្រាន សំរាបសព្វឋាន មិនមានក្រែក្រ 2 ◎
ឆ្នាំងបាយស៊ិនមាស ស្តើងដូចក្រដាស ទើបយកអង្ករ ច្រកឆ្នាំងលើក

knòng àngkakay. * Et mûs srăng sruoy * kâêp ktûoy tẻang lay; * ĕt kdau krâhay * chéa tŭk knong chĕt. 10✱ Srâu phûch salei * dŏṣ das dŏy dei * pŭm dêl dăm dĕt * phlê chéa ângkâ * sâ dâuch ké srĕt * Pŭm méan prûoy chĕt * chŏs bŏk prûoy pran. *

D 1✱ Knong thvip téang nouṣ * méan thmâ mûy chhmouṣ * chouttei barsăn * dâuch kêu thlai thla * kŏt chéa chângkran * sâmrap sâp sthan * mŭn méan krei krâ. 2✱ chhnăng bay sĕng méas * sdŏng dâuch krâdas * taup yok ângkâ * chrâk chhnăng lŭuk lŏng *

point de souffrances. Les moustiques, les guêpes, les mouches venimeuses, et les scorpions n'existent pas. La chaleur n'y vient point accâbler ou attrister. 10✱ Le riz royal y pousse de lui même, sans qu'on le plante, et ses grains sont blancs comme le riz choisi sur le tamis. Il n'y a point d'ennuis ou quoi que ce soit qui afflige. 1)

D 1✱ En ces mondes on trouve partout une pierre appelée "chouttei Karsăn" qui est comme du verre, et qui sert de foyer, ne faisant défaut nulle part. 2✱ Les marmites sont en or mince comme du papier. Il suffit de prendre du riz blanc, de le mettre dans la marmite,

---

1) L'auteur aurait pu ajouter, comme dans d'autres poèmes, que les fleuves courent dans un sens sur une rive, et dans un sens opposé sur l'autre, pour éviter aux rameurs de trop lourdes fatigues. (Note du traducteur J. G.)

Digitized by Google

ទៀត ដំកើងលើថ្ម ពុំព្រួយរើសរក អុសមកដាក់ដុត ៣ ថ្មនោះនេះឯង ជាភ្លើងឥតផ្សែង ដូចចិតចំហុត បាយបានឆ្អិនស្រេច រំពេចឆាប់ឆុត ភ្លើងនោះរលត់ រសាយបាត់បង់ ៤ បើមឹងចង់ស៊ី អាហា អ្វីៗ តាមតែចិតចង់ កើតដូចចិន្តា ប្រាថ្នាបំណង បានបទអានិសង្ស កាន់សីលទៀងទាត់ ៥ សិងស៊ីអាហា ទិព្វទេសត្រកាល ពិសែសពេកក្តាត់ ហាក់ដូចទេព្តា សួគាស្ថានស្និត មិនមានព្រួយចិត ព្រួយអង្គអាត្មា ៦ មាសប្រាក់ផងក្តី ខ្នលខ្នើយព្រែព្រម ចៀមចំម

dâmkŏng loeu thmâ * pŭm prûoy rosus rok * os mok dăk dŏt 3✽ Thmâ nouș nĕș êng * chéa phloeung ĕș phsêng * Dâuch chĕt chămhŏt * bay ban chăŏn sréch * rŏmpéch chăp chhŏt*phloeung nous rolŏt * rosay băt băng 4✽ Bŏ mŭng châng (chel)-si * ahar âvei âvei * tam tê chĕt châng * kŏt dâuch chĕnda * prâthna bămuâng*ban bât anisâng * kan sil tieng teăt 5 Sĕng si ahar * tĕp tés trâkal * pisés pék kdăt * hak dâuch tépoda * suorkéa sthan snĕt * mŭn méan prûoy chĕt * prûoy ang atma 6✽ Méas prăk phâng kdei * khnal khnŏy pré prôm* chiem chăm

et de poser le tout sur la pierre dont nous parlons; sans avoir à chercher du bois pour chauffer. 3✽ Cette pierre remplace le feu et ne fait pas de fumée. Dès que le riz est cuit à souhait, le feu s'éteint de lui-même. 4✽ Que si l'on veut manger quoi que ce soit, les mets naissent à volonté, selon les désirs d'un chacun. Et cela parce qu'on garde la vertu avec soin. 5✽ Aussi les mets ont-ils une saveur exquise, comme ceux dont se nourrissent les anges au céleste séjour, n'ayant aucun souci. 6✽ Enfin l'or, l'argent, les oreillers, la soie, les tapis de laine sont produits

Digitized by Google

ចំណ៍ សិងជ្រុសចុះ៏ ភ្ជុំកាលូបូ្រ៏ក ចានជ្ជបចិ៍ត្ត ●

– E – ● 1 អស់មនុសសាំ ផ្ទ្ជ ស សំម្ជ្ជ ជ្ជ ១ ១ ១

សាបៗ ប្រៃ ខ្លះនាំគ្នាទៅ លេងនៅត្រីកប្រៃ ផ្លែឈ្ងុនទេពវ៉ៃ ។ ១ ។ ១ ។ ១

បុក្ខរ លាយលំនឹងគ្នា ច្រើនជាគេគរ ច្រឡំវិះវរ ល្អ ៗ ដូចគ្នា
9 ◉ លុះឡើងពីស្រះ តាមតែប្រទះ គ្រឿងពរភស្ត្រា ទ្រាប់គេ
ទ្រាប់ឯង ឥតក្រែងចិន្តា ប្រដាប់អាត្មា ឯងឥតសង្ស័យ ◉

— F — 1 ◉ ទៀងទេពនាំគ្នា យាសយាងយាត្រា ត្រេចត្រង់ព្រឹក
ព្រៃ មានម្លប់ត្រជាក់ សំណាក់អាស្រែ ក្រសាលកាតៃ សំមេះ
ចច្ចា 2 ◉ កើតជាពូកព្រំ កន្ទេលជៀមចំម ភីដានសន្ធីយា បិត
បាំងជុំជិត ដូចចិត្តប្រាថ្នា ប្រាះប្រាននីទ្រា ជាសុកសាបាយ 3 ◉ ប្ដី

*bokkhor * léay lŏm nüng knéa * chrŏn chéa ké kor * chrâlăm viṣ vor * lâă lâă dauch knéa 9✱ Lüṣ lŏng pi srăṣ * tam tê prâtéaṣ * krüŏng por phostra * treăp ké treăp êng * ĕt krêng chĕnda * prâdap atma * êng ĕt sângsai **

*F 1✱ Tieng tœup neăm knéa * yéas yéang yéatra * tréch trâng prük*prei méan mlŭp trâchéak° sâmnăk asrai Krâsal kartei * sămnêṣ chăcha * 2✱Kŏt chéa pûk prŏm * kântél chiem châm * phidan sânthiya * bĕt băng chŭm chit * dâuch chĕt prâthna * prăṣ pran nintra * chéa sŏh sabay * 3✱ pdei*

et en tas; car tous sont également beaux. 9✱ Puis lorsqu' ils sortent de l'eau, chacun prend pour se vêtir les premiers vêtements qu' il rencontre; parceque ce qui appartient aux uns appartient aux autres, et nul n'en a souci.

F 1✱ Alors ils s'avancent vers la forêt sous les frais ombrages; et là ils se reposent en causant agréablement. 2✱ Ils trouvent là des matelas, des tapis, des nattes, des tentures, des rideaux qu' ils peuvent fermer à leur gré, et ils s'étendent pour reposer délicieusement. 3✱ Le mari

Digitized by Google

នឹងប្រពន្ធ សិងសេបមេធុន ធមរួមអង្គកាយ ពរទេវចិន្តារសាយ ចំណង
នោយណាយ និនេសដណ្ហា 4៙ ស្រីមានការគ្រប់ ខេនឹងសំកុព បុត្រ
បោយាត្រា ដេរទៅរកលេង ដោយល្បែងសុក្ខា កូវកេតគ្រិះហារ ឯង
ឲ្យអាស្រ័ 5៙ ឥតចាប់ទង្គល់ មិនមានអំពល់ ឈឺពោះឈឺផ្ទៃ មិន
មានព្រួយចិត គុនគិតភិតភៃ ដូចមាស្រឧរៃ ចាក់ចេញពីគ្នា 6៙ ប្រសូត
ពុំយូរ ឆាប់ក្រៃបរិបូរ បុត្របានរួចរាល់ រួចរំពេចពិត អង្គឥតឈាម
ជា មិនមានពិផល ផិកថ្នាំអ្វីៗ 7៙ ទើបយកកូនទៅ ងូតទឹកលើស្មៅ

*nüng prâpŏn * sĕng sêp mé thŭn * thŏm rŭom ângkay * prămpul téwéa*chĕnda rosay * chămnâng neeuy nay * ninês dânnaha 4 ✽ Srei méan keăr krŏp * khê nung sămphŏp * Bŏt bŏ yéatra * dŏr tou rok léng * dŏy lbêng sŏkkha * kŭ kŏt kriṣ héa * êng óy asrai 5 ✽ Et chmâp tongkŭl * mŭn méan ămpol * chhŭ pous chhŭ phtei * mŭn méan prŭoy chĕt * kŭn kŭt phit phei * dâuch méas ŭrai * chăk chénh pi knéa 6 ✽ Prâsâut pŭm yŭr * chhăp krai bârbâur * bŏt ban rŭoch reăl * rŭoch rŏmpéch pit * âng ĕt chhéam chéa * mŭn méan piphŏl * phĕk thnam âvei âvei 7 ✽ Tœup yok kâun tou * ngŭt tŭk loeu smau **

et la femme s'unissent ensemble pendant sept jours, jusqu' à ce que leur appétit soit rassasié (Le texte porte: coeunt unione summâ, usque dum satis fiat secundum seminis appetitum). 4✽ Lorsque les femmes ont donné le jour à leur enfant, elles peuvent aller, vaquer à leurs plaisirs et sont partout comme chez elles.1) 5✽ Il n'y a point de sages-femmes. Les mères ne connaissent point les douleurs de l'enfantement. Elles n'ont aucun ennui, aucune crainte. La mère et l'enfant sont comme deux frères chéris qui se séparent l'un de l'autre. La mère enfante en un instant; et l'enfant voit rapidement le jour sans être souillé de sang. Point n'est besoin de songer à des remèdes. 7✽ La mère prend alors son enfant, le baigne et l'étend sur une herbe

---

1) Le texte, en ce passage, est à triple sens.

១០ដូចសំឡី ១០ជ១ផ្ទ១ដែលដ ១ដ១ម្ដ១ប្ដ១ក្ដ១ ១ចោ១ប១ដ១ម១ដ១ ១ក១ក១ត
១ដ១ក្ស ១ ១ ១

ខ្ញៀ្រ ព្រយ ចន្ត ឯ ក្ខ ន ទ ដ ន ្ត ្ យ ខ្ញ ណ ្ យ ្ ស ្ ហ ា ពុ ចុ ន យ ក ្ ក ្ ជ ា ្ ន ្ ប្ រ ព ន ្ ធ ១ ២ ២ ២

សត្វឥន្ទ្រី ពារពាំនាំពី ស្រុកនោះចេញបាន ទៅចោលនៅក្នុង កុំ
លុងជុលសាន់ ហែតុពុំឲ្យមាន អាសោចទាំងឡាយ 4◉ ពុំដែលធ្លាក់
ទៅ ទុលទុកនិតនៅ ចតុរាបាយ នរុកប្រែតប្រាន ដេរច្ឆានទាំងឡាយ
ស្ថានអាសូរកាយ មីនដែលដួចដល់ 5◉ សិងអន្ទោលទៅ កើតកប់និត
នៅ សួគ៌សោយសុខសល ប្រាំងប្រាសាទស្ថាន ភីមានមង្គល់ អង្គ
ឯតអំពល់ អំមពីកាំមកាយ ◉

— H — 1◉ ព្រះពង្សពោធិ នាំព្រះផ្អូនស្រី បរីពាទាំងឡាយ ទត

*săt ĕntri*peắr peắm neắm pi * srŏk nouṣ chénh ban * tou chŏl nou knong * kŏmlong chŭllasăn. * Hét pŭm oy méan asŏch téang lay. 4✱ Pŭm dĕl thlĕak tou * tŭl tŭk nit nou * châdŏrabay norŭk prĕt pran * dérchhan téang lay * snang asâurkay * mŭn dĕl duoch dâl 5✱ sĕng ântoul tou * kŏt kắp nit nou * suor sŏy sŏk sâl * prăng prâsath sthan * phiméan mongkŏl * âng ĕt ămpŏl * ămpi kăm kay **

*H 1✱ Preắṣ pong pouthi * neắm preắṣ phâaûn srei * boripéa tếang lay * tot*

aigles viennent alors prendre le corps; et, l'emportant loin de ce séjour, ils vont le déposer dans les flots de l'océan, pour qu'il ne soit pas soumis à la corruption. 4✱ Jamais le défunt ne tombe dans les quatre lieux de supplice (l'enfer) avec les damnés les "prêt" et autres réprouvés; 5✱ mais il va renaître au "swarga" pour y jouir de la félicité dans un palais admirable, où jamais les ennuis ni les souffrances ne viendront le troubler.

H 1✱ Le fils des buddhas conduit sa cadette (son épouse), et

Digitized by Google

ធ្វើបពាំងបី ១២១ សព្ទសាយ ព្រះពាត់សាច្យ ១១ មមានបានចិត្ត ២ ១ អស់ឬតីពាតល់ ១ ហៅ១ ១ ១

ចរមមចក្រពាត្ត ឯកអតុ្ដកជា ១០ព្រះដ្ឋនកា ១ ១ ១

Proverbi abissini in lingua Tigray.

Del R. P. Francesco da Offielo, O. Cap.,
Cheren, Colonia Eritrea, Africa.

(Con figure.)

La lingua Tigray è parlata dalla Colonia Eritrea sino alle vicinanze di Gondar; i seguenti proverbi sono in uso presso gli abissini che parlano la detta lingua. (Figg. 1, 2.)

1. *Sebūq geber ab mengedi heder.*

Fa il bene e pernotta nella strada.

2. *Zerebā hade teheti, medrī; zerebā klete le'elī medrī; zerebā seleste zer'ī medrī.*

Il discorso fatto con un solo (uomo) resta sotto la terra· il discorso fatto con due (uomini) vien sopra la terra; il discorso fatto con tre addiviene il seme della terra (cioè si sparge dapertutto.)

3. *Sene sere'āt zebelū hezbī čaū kam zebelū megebi.*

Un popolo che non ha educazione è come un cibo senza sale.

4. *Anestī entebezeha qūra'e hamlī yeherera.*

Se vi saranno molte donne faranno bruciare i cavoli nella pentola.

5. *Qašen neheben kīfeltū ab hawī y'ateū.*

Il prete e l'ape conoscendolo cadono nel fuoco (Il prete conoscendo la verità cade nel peccato).

6. *Etekuāleskālū ayteheremelū; etese'āmkālū ayteserefelū.*

Non vi bastonate colle mani colle quali vi deste il boccone a vicenda, non v' ingiuriate colla bocca colla quale vi baciaste.

7. *Enkab wadey kabdey.*

Preferisco la mia pancia a mio figlio.

Digitized by Google

8. *Šob'āte 'amet kaymhārū seb'ā 'amet ydenqueru.*
Chi trascura lo studio per sette anni, sarà ignorante per settant' anni

9. *Felāsī nāb debrū, ambesā nāb dūrū.*
Il monaco nel suo convento, il leone nel suo bosco.

10. *Qual'ā ben'ūsū, quabet berehūsū.*
Il fanciullo si piega nella sua fanciullezza, la pelle nella sua freschezza.

Fig. 1 Giovane abissino.

11. *Enkāb mestesal'ō mā'dī, mestefetwō mengedī.*
È meglio la strada con uno che ti ama, che la dimora con uno che ti odia.

12. *Te'ūm zerebā 'asmī agānentī yseber.*
Un dolce parlare rompe le ossa dei diavoli.

13. *Kāb hemēt temēt.*
È migliore la fame che la calunnia.

Digitized by Google

14. Zemen kam negusū, 'aûdī kam nefāsū.

L'epoca come il suo re, l'ala come il suo vento.

15 Zerebā hade semī'ekā aytefered; ûrāy zêbelkā 'edāgā aytewured.

Avendo sentito il discorso di un solo non giudicare; non avendo affari non andare al mercato.

16. Mes qual'ān aytemekar mes kalben aytetehabā'.

Non ti consigliare col fanciullo; non ti nascondere col cane.

Fig. 2. **Donna e fanciulla abissine.**

17. Dedeherī adgī zekade terat adgī lemede.

Chi va dietro l'asino, si abitua al peto dell'asino.

18. Mesmūr behālê, negar bemesālê.

Il canto (Fig. 3.) (s'incomincia) coll'alleluja il discorso col proverbio.

19. Newadī restī, neguāl gazemī.

Al figlio l'eredità, alla figlia la dote.

Digitized by Google

20. *Kuellū yhalef feqerī yteref.*
Tutto passa ma l'amore resta.

21. *Te'egestī re'esī habtī.*
La pazienza è il capo delle ricchezze.

22. *Seb amāmī egzī'abehèr fesāmī.*
L'uomo propone, Iddio dispone.

Fig. 3. Tamburini per il canto sacro.

23. *Adgī zeybelū beqelī yne'eq.*
Chi non ha l'asino disprezza il mulo.

24. *'Asā me'adī'u ysal'e.*
Lo stolto odia il suo consigliere.

25. *Kāb mehero a'amro.*
È meglio l'intelligenza che la scienza.

Digitized by Google

26. *Enkāb fetfetū fītū.*

È meglio un buon garbo che un cibo delicato.

27. *Enhey tesew'ē zemese, enkey segebe wase.*

Chi venne senza esser chiamato, uscì senza essersi saziato.

28. *Kīd aytebelō, kemzekeyd gebero.*

Non dire va via (al forestiere), ma fa in modo che vada via.

29. *Kegešu gāšā yselū', kemōtū rêsā yselū'.*

Essendo forestieri odiano il forestiere, essendo mortali odiano la morte.

30. *Nefeqerī tefeltō a'egrī.*

L'amore si conosce dalle visite.

31. *Gāšā kōnkā mesā', keyte'amenūka ûsā'.*

Quando andrai forestiere, va presto via, prima che prendano noia di te.

32. *Gāšā' mežemeriyā me'altī wadī ezgī, kāl'ay me'altī wadī seb, zālzāy me'altī wadī kelbī.*

Il forestiere, il primo giorno è figlio di Dio, il secondo giorno è dell' uomo, il terzo giorno è figlio del cane.

33. *Men alefālāfā, zeyteteqeb afā.*

Una scusa non richiesta è un'accusa manifesta.

34. *May kāb 'āmāq, meselā kāb hemāq.*

L'acqua dalle pozzanghere, il proverbio dall' incapace.

35. *Hibkā aytekelā', fetīkā ayteselā'.*

Non voler richiedere ciò che hai dato, non voler odiare colui che hai amato.

36. *Kebdū zīfetū, ges haw ayrī'īn.*

Colui che ama la propria pancia, non guarda la faccia del suo fratello.

37. *Nesebeytī ayte'abeyā keytesele'akā aytesā'edewalā keytelemedekā.*

Non resistere alla donna affinchè non ti odii, non lavare bene (la di lei camicia) affinchè non si abitui.

Digitized by Google

38. *Semāy ayheres, abō aykeses.*
Il cielo non si ara, il padre non si accusa.

39. *Wadī 'ašā klete šā' yûqā'.*
Il figlio dello stolto viene bastonato due volte.

40. *Ne'ābeytōmen be'grī, quaqualā'ū'ōmen bebeqeli.*
I grandi vanno a piedi, i piccoli a cavallo.

41. *Nesensiya queselī aytere'ī nequal'ā senkā aytere'ī.*
Non mostrare la piaga alla mosca, non mostrare i denti (riso) al ragazzo.

42. *Bezey mebā', bête kristiyān ayteba'.*
Senza l'offerta non entrare in chiesa.

43. *Šūm ye'zez qešī ynāzez.*
Il capo (sindaco) comanda, il prete confessa.

44. *Ezgī zedelêkā be-Māryām abel īkā.*
Se vuoi Iddio, vacci per mezzo di Maria.

45. *Kāb bezūh temhertī tehays haqī hantī.*
Fra molte scienze la migliore è la sola verità.

46. *Kāb 'ārb'ā kīsōmy, te'zāz abōy ezgī kīfesemū.*
È migliore colui che osserva il comando di Dio, che colui il quale digiuna quaranta giorni.

47. *Selōt mes feqerī hāymānōt mes geberī.*
La preghiera coll' amore, la fede coll' opera.

48. *Negūs zeyfetū be'eserat, bête-kristiyān zeyfetū ab 'ārāt.*
Colui che non ama vedere il re sarà costretto vederlo colle catene; colui che non ama andare in chiesa, sarà costretto andarci nella bara.

49. *Fetehī feûsī mōt, eklī faûsī temeyet.*
L'assoluzione (del prete) è la medicina della morte, il cereale è la medicina della fame.

50. *Nenegūs zīhaseb warqī, nebête-kristiyān zīhaseb sedeqī.*
Colui che pensa al re pensa all'oro, colui che pensa alla chiesa pensa alla salvezza.

Digitized by Google

Fray Bernardino de Sahagun O. Fr. M. „Un breve conpendio de los ritos ydolatricos que los yndios desta nueva España usavan en el tiempo de su infidelidad".

Nach dem im vatikanischen Geheimarchiv aufbewahrten Original zum ersten Mal herausgegeben

von P. W. Schmidt S. V. D.

Die ausschlaggebende Bedeutung, welche die „Historia universal de los cosas de Nueva España" des alten Franziskaner-Missionars Fray Bernardino (Ribeira) de Sahagun für die mexikanische Altertumskunde besitzt, noch näher dartun zu wollen, wäre ein vollkommen überflüßiges Unternehmen. Sie wird von allen Forschern anerkannt; es genüge nur die Worte Prescott's zu zitieren, der Sahagun „die hervorragendste Auctorität in allen Fragen, welche sich auf die Religion der Arteken beziehen", nennt.[1]) Bei dieser großen Wichtigkeit des Werkes Sahaguns ist es gerechtfertigt, auch der Geschichte seiner Entstehung und seiner weiteren Schicksale nachzugehen, und jeder Beitrag zur Aufhellung der nicht wenigen dunklen Stellen derselben muß willkommen sein. Das Bedürfnis nach Aufklärung macht sich ja besonders geltend bezüglich des weiteren Verbleibs der Manuskripte Sahagun's, als diese mittels königlichen Dekrets, datiert vom 22. April 1577, nach Spanien eingefordert wurden, um dort zu verschwinden und erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts wieder aufzutauchen.[2]) Für die Zeit vor 1577 hingegen scheint Sahagun ja selbst in dem „Prologo" zu dem spanischen Text mit aller nur wünschenswerten Ausführlichkeit Entstehung und Schicksale seines Werkes dargelegt zu haben. Und doch ist das nicht ganz der Fall, wie aus dem Nachstehenden sich ergeben wird.

---

[1]) Prescott, History of the Conquest of Mexico, I, S. 71. S. auch die Anerkennungen Sahaguns im Compte-Rendu du Congrès International des Américanistes, Copenhague 1883, S. 99.

[2]) F. Seler, Gesammelte Abhandlungen zur mexikanischen Sprach- und Altertumskunde, II. Bd. Berlin 1904, S. 421.

Digitized by Google

Zu Anfang Dezember 1905 befand ich mich in Rom, um in den dortigen Archiven Nachforschungen nach Manuskripten ethnographischen oder linguistischen Inhalts zwecks Veröffentlichung derselben im „Anthropos" anzustellen,[1]) oder vielmehr, um die Einleitungen zu einer gründlichen Durchsuchung zu treffen, die ich selbst, da ich wegen der beginnenden Vorarbeiten für das 1. Heft des „Anthropos" bald wieder abreisen mußte, nicht hätte durchführen können. Einige Wochen nach meiner Abreise meldete mir mein Konfrater P. Grentrup S. V. D., der sich die Fortführung der Durchsuchung angelegen sein ließ, dass er ein ziemlich umfangreiches spanisches Manuskript entdeckt habe, welches über die Götter und Feste der alten Mexikaner handle; dieser Mitteilung folgte bald eine Kopie des ersten Teiles des Manuskriptes nach. Der schon bald zu Beginn desselben sichtbar werdende Name Bernardino de Sahagun weckte die größten Erwartungen.

Eine Vergleichung mit dem spanischen Text der „Historia general de las cosas de Nueva España"[2]) überzeugte aber bald, daß hier nicht ein neues Originalwerk Sahaguns vorlag, sondern daß der Titel des Manuskripts „Un breve conpendio" auch das Verhältnis zu der „Historia" richtig bezeichne, wenigstens in dem ersten Teil, der mir damals vorlag. Derselbe umfaßte eine Anrede an den Papst und ein „Sumario del primero libro."

Dieser letztere Teil ist in der Tat ein „sumario", ein Auszug des ersten Buches, wie es in der Bustamante'schen Ausgabe vorliegt. Aber er hat doch seinen eigentümlichen Wert dadurch, daß die Reihenfolge der darin behandelten Götter eine durchaus selbständige ist, indem nicht nur die Folge der Kapitel des ersten Buches bei Bustamante nicht innegehalten wird, sondern auch Teile von anderen Büchern mit umfaßt werden. Dazu kommt die abweichende Schreibweise mancher Götternamen und endlich die Tatsache, daß einige Götter aufgeführt werden, die ich wenigstens in dem Bustamante'schen Text überhaupt nicht aufzufinden vermag. Das alles scheint mir Grund genug zu sein, dieses „sumario" mit seiner Einleitung zum genauen Abdruck zu bringen.

[1]) Es ist mir ein Bedürfnis, das allbekannte außerordentlich wohlwollende und hilfreiche Entgegenkommen, mit welchem der Archivista des Vaticanischen Geheim-Archivs, Msgre Wenzel, die Besucher desselben bei ihren Forschungen unterstützt, auch meinerseits zu bezeugen und meinen wärmsten Dank dafür auch hier auszusprechen.

[2]) Ed. Bustamante, Madrid 1829.

Digitized by Google

Nach dem „sumario" folgt ein „Prologo del segundo libro" Er ist vollkommen, bis auf den Wortlaut identisch mit dem Prologo des Werkes überhaupt.[1]) Nur der Schluß weicht ab. Als *„los escrivanos que sacaron de buena letra todas las obras"* werden aufgeführt: *Diego Digrado, Vezino de Tlatelulco, del Barrio de la Concecion: Bonifacio Maximiliano vz° del Tlatelulco del Barrio de Sant Mīn: Mathejo Severino vz° de Suchmilio de la parte de Ullac".*[2]) Dann fährt Sahagun fort: *„Mas se gastaron de mil pesos, en tomines, en tinta, y papel, y con los escrivanos: y si todo el trabajo que enello se a puesto se uniera de pagar; no bastaran diez mil pesos. Y aun resta mucho por hazer por acabarse; este se escrivio a 20 de mayo de 1570".* Es fehlt also die ganze weitere Geschichte des Werkes, die der Text bei Bustamante (p. V. ff) noch bringt, freilich aus einem sehr erklärlichen Grunde: das hier am Schluß stehende Datum 1570 verglichen mit dem Datum 1577[3]) bei Bustamante zeigt, daß der Prologo in unserer Form um sieben Jahre älter ist als in der Ausdehnung bei Bustamante.

Unmittelbar auf diesen *„Prologo del segundo libro"* folgt unter der Überschrift *„Siguese el Kalendario de las fiestas destas naturales"* der „libro segundo" wie ihn B. hat. Er hat noch keine Kapitelbezeichnungen, wie auch nicht die Inhaltsangaben der Kapitel, die bei Bustamante sich finden. So beginnt es denn gleich: *„El primero mes del año se llamava"* etc., und nachdem der erste Abschnitt (bei Bustamante tom. I, p. 49) beendigt ist, folgt nach der Abbreviatio K L [= Kalendas] die Überschrift *„Atlcaualo anoço Quavitleoa aqui se comjenza el año"*, nach der es dann *„En este mes matavan"* etc. ganz wie bei Bustamante (l. c., p. 50) weiter fortgeht. Die Überschrift selbst weicht hier von der bei Bustamante etwas ab, ist aber sonst durchgehends gleich.

Auch der Text des Ganzen stimmt mit dem bei Bustamante wortwörtlich überein, so daß es zwecklos wäre, ihn hier zu reproduzieren. Die seltenen Abweichungen, die sich finden, sind

---

[1]) Bustamante, p. III ff.

[2]) Bustamante hat nur: *„Diego Degrado vecino del barrio de S. Martin, Mateo Severino, vecino de Xochimilco de la porte de Ullác".* (p. V.)

[3]) *„Fué traducido en lengua espanola por el dicho P. Fr. Bernardino de Sahagun, despues de treinta años que se escribió en la lengua mexicana en este año de 1577".* Bustamante, tom. II, p. 211.

Digitized by Google

dreierlei Art: 1. Hie und da leichte stilistische Unterschiede, die vollständig unerwähnt bleiben können; 2. Unterschiede in der Schreibweise der Eigennamen; diese sind häufiger und sollen weiter unten zusammengestellt werden; 3. vierzehn kurze erklärende Zusätze in unserem Texte, die bei Bustamante fehlen; diese werden ebenfalls hier wiedergegebe werden.

1. Abweichungen in der Schreibweise der Eigennamen:

	Bustamante (tom. I.):	Textus Vaticanus:
pp. 49, 50	*Atlacahualco*	*Atlcaualo*
„ 49, 50	*Quavitleloa*	*Quavitleoa*
p 49	*Chalchiutlicue*	*Chalidjudtlycue*
„ 52	*Tozoztontli*	*Tocoztontli*
„ 53	*Cuicatlacalli*	*Cuiracali*
„ 54	*Veytocoztli*	*Veytoçoztli*
„ 54	*Acxoiátl*	*Acxoiatl*
„ 56	*Tlapituvaian*	*Tlapitzuoaian*[1])
„ 58	*Tecuilhiutontli*	*Tecuilchuitontli*
„ 59	*Veytecuilhiutl*	*Veytecuil(c)huitl*
„ 62	*Xocohuetzi*	*Xocotlvetzi*
„ 62	*Xiutecutli ó Jhcocauhui*	*Xiuhtecutli ó Yscoçalchqui*
„ 64	*Teponaztli*	*Teponavaztli*
„ 74	*Xiuhtecutli Opecauhqui*[2])	*Xiuhtecutli o Yscoçauchqui*
„ 77	*Cisapitliti*	*Cloapipiltil*
„ 78	*Ceacatl*	*Ceatcatl*
„ 80	*Ceytceuintli*	*Ytzcuintl*
„ 80	*Ceatl*	*Acatl*
„ 82	*Ocumacli*	*Oçomatli*
„ 102	*maxtlatl*	*maxtle*
„ 104	*Acaquilpan, Ocoaltepec*	*Acaquilpan caoaltepec*
„ 107	*tetelvitl*	*tetevitl*
„ 108	*amasmaxtli*	*amamastli*
„ 110	*patoxin*	*Ycpatoxin*

[1]) Oder: *Tlapitzaoaian*.

[2]) Vgl. dazu p. 75: *Yzcocachqui* und p. 62.

Digitized by Google

2. Zusätze des Textus Vaticanus.

B [1]) p. 50, Überschrift, nach *Quavitleloa:* T V[2]) + *aqui se comjença el año.*

B p. 51. Cap. II nach *en el calpul delante del fuego:* T V + *calpul es una casa grande como palacio que usavan en cada barrio para juntar se alli a conferir los que regian el barrio.*

B p. 52. Cap. II nach *unos viejos que llamaban Quaquacuilti:* T V + *(Quaquacuilti eran unos ministros del templo que en su juventud avian residido enel cu, y despues de casados eran como padres de los otros mancebos que residian en el cu, y aunque habitavan con sus mugeres tenjan officio enel cu, en las fiestas).*

B p. 52. Cap. II am Schluß, nach *hasta que le vencian:* T V + *y vencido le llevavan al taxon: donde le matavan commo esta dicho arriba. Al fin de todo: hazian un may solenne areyte delante las casas reales: donde cantavan y bayluvan el senor con todos los principales, muy ricamente adereçados.*

B p. 54. Cap. IV nach *que llamaban Chicomecoatl:* T V + *(Chicumecoatl [!] era otra diosa ceres [?] diosas de los mjeses).*

B p. 57. Cap. V nach *que se llamaba Tzonpantli*: T V + *(Tzonpantli eran unos palos como perchas que stavan delante los cues: en los quales espetavan por las fienes las cabeças de los captivos que matavan a honrra del dios que estava en el cu).*

B p. 60. Cap. VIII nach *que se llamaban Cioatlamacazqué:* T V + *Cioatlamacazque eran unos donzellas que servian en los cues como sacerdotisas, entravan por su voluntad por acto proprio o de sus padres y estavan el tiempo que querian).*

B p. 61. Cap. VIII gegen Schluß, nach *y le ofrecían al sol:* T V + *hecho este sacrificio a honnra de aquella diosa Xilonen, podian todos comer pan de xilotes, y comer cannastierna de mahiz, y oler las flores que se llaman Cempoalsochitl*

---

[1]) = Bustamante tom. I.

[2]) = Textus Vaticanus.

Digitized by Google

quando le matauan los llamauã Ytlaccaa
ualti, en las manos: destos le cortauã los
dedos y le sacauan el corazõ, y despues
le cortauan la cabeça y la ponian en
palo que llamauan Tzõpantli, cab
ça del otro mancebo de que diximos abajo
ci pio. Este mismo dia los sacrificadores del
templo dauan vnas cuchilladas con nauaja de piedra a los niños y niñas en el
do. en el estomago y en los muslos y
los brazos y en las muñecas y otras señales
parece que eran como fierro del dia
rio, con que arrasauan a sus ouejas y los
que agora se daria por estas señales
no carecen de macula de gentilidad, si de
spues del bautismo las recibieren a dañ
o esta fiesta señalauan a los niños y niñas
con estas señales. desta ciudad de mexico a
veynte y cinco de dezienbre de ~~1569~~ mil y
quinientos y setenta años

El mas infimo hijo de vra santidad

Fr. Bernardino de Sahagun

Facsimile der Handschrift Fray Bernardino's de Sahagun
(Schluß des „breve conpendio" natürliche Größe.)

Digitized by Google

Digitized by Google

y otra flor que se llama Yiesochitl: antes deste sacrificio a ninguno le era licito comer pan de xilotes y cannastiernas, nj oler las dechas flores:

B p. 64. Cap. X gegen Schluß, nach *todos los mancebos:* T V + *subian por las sogas: el que mas presto subia tomava aquella ymagen, y derrocavabala abaxo: por esta hazana era tenido por valiente y le hacian mercedes:*

B p 82, in 16° nach *acuestas de una matrona:* T V + *o de una hermana del nobio si la tenja.*

B p. 103, zweite Zeile von unten statt *cubierta con su toldo:* T V *cubierta con un tlacuestli.*

B p. 105, Zeile 21 von oben statt *besos:* T V *huesos.*

B p. 105, Zeile 22 von oben nach: *tzóalli* (T V *tzoal):* T V + *que ellos llaman Teumjznjlli.*

B p. 108, Zeile 15 von oben statt *bailaban con sus companeros unos y otras bailando saltaban:* T V *dançavan, tambien con los mugeres ellos y ellas baylando saltavan.*

Der Umfang des Textus Vaticanus in diesem Teile kommt indes nicht vollständig dem „libro segundo" bei Bustamante gleich. Wo (B p. 77) der Abschnitt von den „fiestas movibles" beginnt, hat T V die Abweichung, daß jedes der Feste seine eigene Überschrift erhält, abgesehen von dem ersten, wo sie fehlt; so heißt es denn beim zweiten: *La segunda fiesta movible* etc. etc. bis *La sesta decima fiesta movible* (B p. 81). Die Zusammenfassung, die B p. 83, beginnend mit *Otras dos fiestas tenian,* bringt, fehlt bei T V, der nur den folgenden kurzen Abschnitt *Estas fiestas movibles* etc. hat.

Jetzt folgt im T V eine große Lücke. Es fehlen die Capp. XX bis XXIII inklusive (B pp. 83—100). Mit der Überschrift *Relacion de la mayor fiesta que hazian estos naturales a honrra del mayor Dios que tenjan que se llamava Titlacaoa o Tezcatlibuca o Yautl* beginnt dann ein Abschnitt, welcher vollkommen bis auf den Wortlaut dem Cap. XXIV bei B (pp. 100 bis 111) entspricht. An den Schluß dieses Abschnittes, der hier im Faksimile wiedergegeben ist, fügt sich unmittelbar, noch in der gleichen Zeile die Datierung des Manuskriptes, mit der Unterschrift Sahaguns in drei besonderen Zeilen, und so bricht das Ganze unvermittelt ab.

Digitized by Google

Es drängt sich die Frage auf, wie und wann das Schreiben Sahaguns nach Rom gelangt sei. Sahagun spricht auch in dem Prologo bei Bustamante (p. VI) von einem *sumario de todos los libros y de todos los capitulos de cada libro, y los prólogos donde en brevedad se decia todo lo que se contenia en los libros.* Aber das kann hier nicht gemeint sein, da hier nicht *todos los libros* vorhanden sind. Ausserdem stimmt wohl auch die Zeit nicht. Denn wenn die Übersetzung der Historia ins Spanische im Jahre 1577 [1]) erfolgte, wenn vorher *un ano poco mas o menos,* [2]) dann noch *algunos anos* [3]) abzuziehen sind, so wird man wohl kaum das Datum 1570 erreichen, welches Sahagun selbst unter den T V gesetzt hat. Man wird daher den Zeitpunkt des Schreibens in die *mas de cinco anos* [4]) verlegen müssen, in welchen er sein Werk ruhen lassen mußte, weil in dem Provinzialkapitel seines Ordens *a algunos de los definidores les pareció que era contra la pobreza gastar dineros en escribirse aquellos escrituras,* und ihm dann befohlen wurde, die Schreiber zu entlassen und selbst das Ganzezu schreiben, was er aber bei dem Zittern der Hand in seinem hohen Alter nicht mehr zustande brachte. Es hat fast den Anschein, als habe er sich gerade in dieser seiner Not und Betrübnis nach Rom gewandt, um dort Interesse für sein Werk zu wecken und von dorther vielleicht auch die Mittel zur Fortsetzung desselben zu erreichen. So ist das erste Spezimen des kostbaren Werkes, welches nach Europa kam, für Rom bestimmt gewesen; Bustamante, als er das neuaufgefundene Werk im Jahre 1829 *„A Nuestro Santissimo Podre Pio VIII."* widmete, ahnte wohl nicht, daß auch die Primitiae dieses Werkes 250 Jahre vorher schon ebenfalls einem „Pio", *Para nuestro santissimo padre Pio quinto papa* gewidmet gewesen waren. Das *breve conpendio,* welches Sahagun dem Papste übersandte, konnte freilich nicht eine entsprechende Vorstellung von dem Reichtum und der Bedeutung seines Gesamtwerkes vermitteln, und es ist kein Anzeichen dafür vorhanden, daß Sahagun's Hoffnung, materiellen oder moralischen Beistand von Rom aus zu erhalten, in Erfüllung gegangen sei.

---

[1]) S. oben S. 304, Anm. 3, vgl. mit B. tom. I, p. VII.
[2]) B, t. I, p. VII.
[3]) L. c.
[4]) L. c.

Digitized by Google

Ich lasse jetzt den Original-Text des *breve conpendio* folgen. In dem Abdruck ist die altspanische Schreibweise des Originals beibehalten, ebenso die Einteilung der einzelnen Abschnitte. Eine Änderung bezeichnet nur die Hervorhebung der Eigennamen und der aztekischen Wörter durch Kursivschrift. In den Anmerkungen ist auf die Stellen bei Bustamante verwiesen, wo sich die längeren Ausführungen zu dem *breve conpendio* finden.

Original-Text des *breve conpendio.*

Para nuestro sanctissimo padre Pio quinto papa.

Un breve conpendio de los ritos ydolatricos que los yndios desta nueva España usavan enel tiempo de su infidelidad.

Tengo muy creydo sanctissimo padre que esta nueva yglesia no se aparta de vestra memoria delante nuestro señor Dios y que tiene vestra santidad gran deseo de saber como la va: pues es legitima hija de la yglesia catholica latina y de vestra santidad padre de todos. Por dar algun contendo a vestra santidad y por ofrecerse mensayero tan oportuno y cierto: yo fra *Bernardino de Sahagun* frayle de san Francisco de observancia, que a mas de quarenta annos que trabajo enesta nueva yglesia: y paso de setanta annos de miedad en estos mis ultimos dias de termine de hazer esta breve relacion a vestra Santidad.

Es lo primero que a vestra Santidad certifico que por la misericordia divina la fe de nuestra madre santa yglesia Romana se va dilatando hazia el Oriente, Occidente, Setentrio y Austro por muchos millares de leguas y cada dia van pareciendo gentes nuevas ynfieles ydolatras alas quales jamas a llegado la fama del sancto Evangelio ni el nombre gloriosissimo de nuestro Redentor Jesu Christo: y cadia die se van convertiendo a nuestra santa fe catholica: aunque con muertes y gravissimos trabajos de los ministros. Son los ministros desta conversion los religiosos de

Digitized by Google

tres ordenes mendigantes, Santo Domingo, Sant Francisco y Sant Augustin: los quales con gran paz y con firmidad proceden y discurren por diversas partes deste nuevo mundo unos hazia el Oriente y otros hazia el Occidente deprendiendo lenguas muy diversas muchas y nunca oydas entre gentes barbaras y muy silvestres: padeciendo grandes trabajos y poniendose a peligro de muerte. De los quales los ynfieles eneste anno de mil y qujnjentos y setanta, enel mes de Octubres mataron dos: un sacerdote y un lego, ambros españoles de la orden de sanct Francisco. Ay muchas mas cosas que dezir a vestra santidad desta materia pero la brevedad non lo sufre: Conviene trasio y a dicho dar relacion a vestra santidad de commo los muros de Hierico an caydo ala voz de las trompetas evangelicas. Que es: que los mas fuertes ydolatras deste nuevo mundo que son los habitadores desta nueva España: En especial de la gran ciudad de Mexico se an reendido ala santa fe catholica de la yglesia Romana; y van da cadia dia aprovediendo enel christianismo. Agora resta poner los ritos ydolatricos, sacrificios y cerimonias que estos mexicanos y habitadores desta nueva España usavan: y se que dello vestra santidad recibira gran contento.

Sumario del primero libro que trata de los dioses que esta gente adorava.

Entre los philosophos antigos nos dixeron que njngun dios avia y desta opinjon fueron muchos: Ximocrates dixo que avia ocho dioses y no mas. Antistenes dixo que avia muchos dioses populares. pero solo uno todopoderoso criador y governador de todas las cosas. Esta opinjon o creentia es la que e hallado en toda esta nueva España. Tienen que ay un dios que es puro espiritu todopoderoso, criador y governador de todas las cosas: al qual llamavan *Tezcatlibuca*[1]) o *Titlacaoan*[2]) (Estos dos eran sus comunes nombres aunque tenja otros quatro o cinco nombres no tan comunes.) A este atribuyen toda su fiducia y hermosura y bienaventuranza: aunque tambien le atribuyan otras muchas cosas: que mas pertenecen ala natura diavolica que ala divina

[1]) Lib. I. Cap. III. p. 2—3. *Tezcatlipoca.*
[2]) Lib. III. cap. II. *Titlacoan.*

Digitized by Google

como parece enel libro qujnto. Dezian que este los hablava a las vezes en torbellino de viento, alas vezes en niebla con teniebla. A este adoravan y llamavan todos los habitadores desta nueva España: y le hazian pasqua cadanno a vaynte y siete dias de abril enel mes que ellos llaman *Toscatl:*[1]) y porque adelante en el sumario del segundo libro se pone ad longum esta soleñidad no digo aqui mas deste dios. Los dioses populares y domesticos que estos yndios mexicanos adorovan eran muchos: los quales savian que avian sido hombres mortales: y que avian hecho cosas notables y hazañas en la republica y por estas sus obras los canonjzaron por dioses.

El principal destos y a qujen los mexicanos tenjan por mas principal era el dios de las guerras, al qual llmavan *Vizilobuchtli* o *Tlacavepan*[2]) aeste hazian los mexicanos muchas fiestas y grandes servicios: como adelante se dira.

Otro dios que ellos llamavan *Paynal*[3]) que dezian que era vicario del arriba dicho: era tambien dios de la guerra: aestos tornaron por dioses por las grandes hazañas que hizieron en la guerra, al primero por ser gran peleador, al segundo por ser muy ligero.

Otro dios que estos mexicanos tenian en gran veneracion se llamava *Quejalcoatl*[4]) fue señor de la gran ciudad de *Tula* quando ella estava en su prosperidad (que era como otra Troia) dizen que no es muerto y que esta en una provincia o region que llaman *Tlapallā*[5]) y que fue alli llamado del sol: y que a debolver, y hasta oy le esperan: y quando la primera vez vino el marques aesta tierra pensaron que era el: y como a tal le recibieron a la orilla del mar, y tamvien quando entro enesta ciudad de mexico y por esta causa le brizieron muy ricos presentes: aeste tomaron

---

[1]) Lib II. (t. I. p. 55).

[2]) Lib. I. Cap. I. p. 1. *Vitcilupuchtli;* Lib. III. cap. IV. p. 245 tres nigromanticos, llamades *Vitzilopuchtli, Titlacaolan,* y *Tlacabepan.*"

[3]) Lib. I. cap. II. p. 2.

[4]) Lib. I., cap. V. *Quetzalcoatl* vgl. lib. III. cap. III. p. 243.

[5]) Vgl. Prologo zu lib. VIII. (töm. II p. 266) „dicen que caminó àcia el oriente, y que se fué ácia la ciudad del sol llamada *Tlapallan,* y fué llamado del sol. Dicen que es vivo, y que ha de volver y reinar . . . . . y asi hoy dia le esperan. Y quando vino D. Fernando Cortes pensaron que era él y por tal le recibieron . . . . ."

Digitized by Google

por dios porque fue muy amigo de las virtudes morales, pero gran njgromantico: dezian que era el dios de los vientos.[1])

Otros muchos dioses populares tenian y tambien diosas: y eran todos los hombres y mugeres que inventaron algun arte o officio provechoso ala republica, y si el arte o officio era universal ala republica, todos le hazian fiesta, offrendas y sacrifcios cadaño, enla fiesta: y si era particular officio o arte, los de aquel officio le festejavan, offrendevan y sacrificavan. De aqui es que los mercadores tenian un dios, que llamaron *Yiacatecutli*[2]) y los plataros otro que llamaron *Totec*[3]) y los lapidarios otro que llamaron *Chicunavitzcuinte*[4]), otro *Papaloxaoal*. Los pescadores tenian otro dios que llamaron *Opuchtli*[5]). al dios de los combites que llamavan *Umacatl*[6]) todos le honoravan: y tambien al dios del vino que llamaron *Tezcatzoncatl.*[7])

Entre los diosas la mas principal era la madre de los dioses *Jtalli*[8]) *y yollo* aeste atribuyan todas las medicinas: y la segunda diosa era la que invento el masar y cozer pan y el grisar los otros manjares a la qual llamavan *Chicomecoatl*[9]), tambien tenieron por diosa ala que primero invento el uso de la resina y la pez y otras gomas y betunes que son medicinales y la llamaron *Tjapotla tenan.*[10]) No pongo todos los hombres y muyeres desto genero que estan canonizados enel numero de los dioses por ser muchos y por evitar proligidad, basta dezir que los petateros tienen sus dios y los chicuyteros el suyo y los que hazen sal sudiosa y los pintores su dios y los que componen las flores su diosa y los que labran plumas su dios etc.

Ay otra manera de dioses ymaginarios que esta gente adorava unos en ymagen des hombres, y otros en ymagen de mugeres.

---

1) „Ypor esto decian que *Quetzcalcoatl* dios de los vientos“ lib. I., p. 3 vgl. lib. III., cap. III p. 243.

2) Lib. I., cap. XIX. p. 29.

3) Lib. IX. cap. XV. (tom. II. p. 387).

4) Ibid cap. XVII. p. 389. *Chicunavitzcuintli.*

5) Lib. I., cap. XVII. p. 26.

6) Lib. I., cap. XV. p. 22. *Omecatl*

7) Lib. I., cap. XXII. p. 39, „uno de los dioses del vino.“

8) Vgl. Lib. I. cap. VIII.

9) Lib. I. cap. VII.

10) Lib. I. cap. IX. *Tzaputlatena.*

Digitized by Google

A los dioses de la pluvia que llamavan *Tlaloques* los pintavan como sacerdotes, y dezian que tenian su habitacion enel parayso terrenal, eran generalmente adorados y festejados y por su servicio matavan muchos mistos [?] cadaño.

Ala diosa de la mar y delas otras aguas pintavan como muger y dezian que era hermana de los *Tlaloques* y llamavan la *Calchivitlycue.*[1])

Al dios del fuego pintavan como hombre y le llamavan *Xiutchtecutli,*[2]) generalmente era adorado y cada dia le offrecian copal o incienso de la tierra y el primer vocado Desucomjda el le comja y el primer trago de su vevida el le gustava y le ponianle flores junto al hogar: allende desto cadaño le hazian fiesta muy solene y mayor de quatro en quatro años y matavan a su honrra esclavos y cativos en su fiesta.

Al dios del infierno llamavan *Mictlantecutli*[3]) y a su muger *Mietecacioatl:* ala presencia destos yvan todos los que yvan al infierno hombres y mugeres.

Al sol tenian tambien por dios pintavanle con cara de hombres con una ruada de rayos que proceden de su cara, llamavanle *Quauchtleoanitl:* hazian le fiesta cadaño y cada dia muchas ofrendas de sangre.

Hazian tambien ymagines a todos los montes iminentes mayormente a aquellos donde se arman los nublados: y aquellas ymagines ponianlas los nombres de los mismos montes, ponianlas en forma de hombres a algunos y a otros en forma de mugeres segun que los ymaginan: a la sierra nevada ymaginavan como muger y tambien ala de *Tlaxcalla.* Estas ymagines hazian los satrapes en las casas de aquellos que avian hecho algun voto a qualquiera destos montes: eran hechas de una masa de semilla de bledos que ellos llamavan *Tzoalli:* en certa fiesta del año hazian estas ymagines y ponianlas por dientes pepitas de calavazas y por ojos unos frisoles grandes negros, ofrecianles mucha comida.[4]) Deste genero de dioses y diosas ay muchos.

Ay otro genero de dioses y diosas a los quales adoravan, honoravan y sacrificavan porque dezian que heriant con enfermedades

---

[1]) Lib. I. cap. XI., *Chalchiuhtliycue.*
[2]) Lib. I. cap. XIII. p. 16.
[3]) Lib. IV. cap. I. p. 260.
[4]) V. Lib. I, Cap. XXI.

Digitized by Google

o infortunios a los quales offendian o no los servian. Destos era una diosa que llamavan *Cicacoatl*[1]) de la qual dezian que era muy cruel y brava y que ella dava pobreza y tribulaciones y trabajos alos que la ofendian o aquellos de quien se enojava, y por esta causa la tenian, adoravan y reverenciavan y offrecian. Avia otras diosas a las quales llamavan *Civateteo*[2]) las quales dezian que eran todas las mugeres que murian del primer parto de las quales dezian que habitavan enel cielo en la casa del sol: y que en ciertos tiempos del año decendian ala tierra y herian de perlesia alos que topavan por las calles con caminos; y por esta causa las tenian y reverenciavan y ofrecian y les tenian edificados unos oratorios en las divisiones o encruziziadas de los caminos que llamavan *Piauchal*[1] alli las servian y ofrecian.

Otras quatro diosas adoravan a las quales llamavan a una *Tlacapan*, ala otra *Teycu*, ala tercera *Tlacuieoa*, ala quarta *Xocutzin* y a todas juntas llamavan *Tlacaltautl.*[3]) Dezian destas que eran el dios de luguria y que a quien querian apasionavan deste amor: y a quien querian le quitavan la pasion: y por esta causa las tenian, reverenciavan y ofrecian y tenian las hecho su cu: donde tenian sus ymagines: y todas las mugeres mexicanas y de toda esta comarca de Mexico tomavan los nombres destas dioses y a uno los han dexado.

Tambien adoravan a otros dos dioses: al uno llamavan *Macuilsochitl*[4]) y al otro *Jochipilli:* de los quales dezian que herian con almorranas y con mal del miembro genital a quien querian: y por esta causa los tenian, adoravan y reverenciavan.

Al otro dios adoravan al qual llamavan *Ystlilton*[5]) a este tenian hecho un oratorio de tablas enel qual tenian muchos librillos llenos de agua y tapados con sus tapaderos de tabla, y a los ninnos que enfermavan: llevavan los a aquel oratorio donde estava la ymagen deste dios y abrianle uno de aquellos librillos

---

[1]) Lib. I, cap. VI, p. 4. *Civacoatl.*

[2]) Lib. I. cap. X. p. 8, *Civapipiltl*, vgl. *Cioteteu* lib. IV. cap. XXII. p. 319 *Cioateteu* lib. IV. cap. XXVII. p. 323.

[3]) Lib. I. cap. XII. p. 10 „Que trata de la diosa de las cosas carnales, la cual llamaban *Tlaculteutl*, ó sea otra Venus, eran cuatro hermanas: *Tiacapan*, *Teicu*, *Tlacu*, *Xucotzin*, vgl. die „cuatro mugeres" in lib. VII. cap. II (p. 248. tom. II.) *Tiacapan*, *Teicu*, *Tlacocoa*, *Xocoyotl.*

[4]) Lib. I. cap. XIV. p. 19.

[5]) Lib. I., cap. XVI. p. 24 *Yxtlilton.*

Digitized by Google

y vevian de aquel agua y sanava segun que los parecia: por esta causa adoravan y reverenciavan y ofrendavan a este dios.

A otro dios adoravan al qual llamavan *Xipe totec* [1]), del qual dizen que tenia poder para herir a quien quisiesse con mal de ojos y vexigas y bubas y sarna: y todos aquellos que enfermavan de alguna destas enfermedades fazian algun voto de servir con algo aeste dios: el qual cumplido luego seratia mejoria a su parecer: y por esta razon adoravan, tenian y hazian votos aeste dios.

Muchos otros dioses adoravan desta calidad y en general y en particular.

Tenian tambien dios del a tierra al qual llamavan *Tlaltecutli* [2]), adoravan tambien a muchas de las estiellas en especial ala Galatea ala qual llamavan *Citlalicue*, y alos mastelejos alos quales llamavan *Yoaltecutli*, [3]) y al luziero de la mañana al qual llamavan *Citlalpul*, y ala Vuzina del norte ala qual llamavan *Xonecutlli* comprehendiendo al mismo norte; y tambien al carro o escorpion al qual ellos llamavan *Colutl* que quiere dezir alacran.

Otras muchas estiellas adoravan o reverenciavan y hazian por su respecto diversas cerimonias en diversas partes: en especial quando aparecian al principio de la noche.

Tambien en muchas partes adoravan ala luna y la llamavan *Tecciztecatl* [4]); del sol y de la luna y de algunas delas estiellas tenian grandes fabulas las quales estan escriptas en sus lugares.

De mundo tenian los mas y lo mas comun opinion que a tenido principio y que tendra fin: pero ni saben como començo ni como ha de acavar: otros dizen que el mundo no ha de tener fin fino que en los tiempos advenideros todas las cosas tornavan a ser como agora son, no saben el quando.

Eran muchos y grandes os exercicios que tenian enel servicio de sus dioses ansi de noche como de dia: levantavanse ala media noche a hazer penitencia y a orar y a ofrecer incienso y sangre a sus dioses: los satrapas en los cues y los populares en sus casas en levantandose se yvan a bañar por mucho frio

---

1) Lib. I., cap. XVIII.
2) Lib. IX, cap. 2, (tom. II, p. 845).
3) Lib. VII. cap. III, (tom. II, p. 250) *Yoaltecutli.*
4) Lib. VII, cap. II, (tom. II, p. 246 ff.) *Tecuzistecatl.*

Digitized by Google

que hiziesse: despues desto con unas navajas de piedra negra que llamavan *Ytzli* [1]) sacavan sangre de las orejas y ofrecianlo delante de las estatuas en sus mismas casas y luego ofrecian incienso y despertavan a toda su familia paraque hiziessen lo mismo y a los ninnos o ninnas de tres o quatro annos les despertavan y les ponian el incensario en la mano y con la mano del ninno o ninna el padre o la madre offrecian incienso al ydolo y como llorava el ninno por el suenno de que le avian privado: dezian que aquellos lagrymas y servicio era acceptissimo a sus dios.

Tenian muchas oraciones y muy devotas cõn que oravan y rogavan a sus dioses. Aparejavanse con ayunos y otros exercicios penitenciales para celebrar las fiestas de sus dioses: antes de cada fiesta ayunavan quatro dias abstiniendose de sus mugeres y de otros regalos corporales. Y estas fiestas por lo menos cavyan cada veynte dias de manera que quintavan el tiempo del anno con ayunos.

Tenian cerca de los patios de los cues unos aposentillos casi a manera de celdas: donde la gente principal se recogian a ayunar y a celebrar las fiestas.

Por estas penitencias y servicios de sus dioses solamente pretendian larga vida y prosperidad temporal y victoria contra sus enemigos y ampliacion de sus reynos.

Verdad es que creyan la immortalidad del anima y que avia otra vida despues desta: pero tenian por fe que los que murian en la guerra yvan ala casa o cielo del sol y alli bivian bienaventuradamente: tambien tenian de los que murian de rayos o ahogados en agua o comidos de bubas o lepra yvan al parayso terrenal que ellos llaman *Tlalocan* donde ay gran templança y abundancia de deleytes: todos los que murian de otras enfermedades o infortunios tenian que yvan al infierno que es una cueva tenebrosa debaxo de tierra donde esta Pluton y Proserpina su muger como ellos dizen *Mictlan tecutli, Micteca cioatl*: donde tenian muchas penas por muchos annos.

A estos que yvan al infierno quando los amortavan componian los con muchos papeles cortados de diversas maneras para que con ellos ofreciessen como pagando por tazgo en ciertos pasos por donde avian de pasar y quando se los ponian los satrapas que los componian hablavan alos defuntos diziendo estos

[1]) Lib. IX, cap. III., (tom. II. p. 345).

Digitized by Google

papeles aveye menester quando llegaredes adonde esta la gran culebra. Y esto quandv llegaredes adonde estan los dos lagardos: y estos para pasar los siete collados: y estos para pasar los siete paramos: y estos para pasar entre las dos sierras que se encuentran la una con la otra. Tambien quemavan todas las alhajas del difunto o difunta y dezian que aquellas alhajas los avian de deffender del viento que avia de pasar en un cierto paso del infierno donde haze un viento que lleva pedras menudas y pedaços de navajas. Tambien matavan un perrillo el qual dezian que avia de pasar al difunto o difunta, de la otra parte de un gran rio del infierno que llaman *Chicunaoatl.*[1])

Despues de todos estos pasos llegava el difunto a donde estan el dios del infierno y la diosa su muger: y para entonce quemavan aca sus vestidos todos dezian que con aquellos se avia de vestir alla: esto hazian a los ochenta dias despues de muerto. Al cabo de un anno le embiavan otros vestidos de la misma manera quemados: al cabo de dos hazian lo mismo, y al cabo de tres, y al cabo de quatro annos de alli adelante no avia mas memoria de los defuntos: todos los cuerpos de los defuntos quemavan especial de los señores y matavan esclavos y esclavas y algunas de sus concubinas paraque alla enel infierno le sirvissen. De la creacion del hombre ninguna cosa saben que tenga tomo: mas de que la creacion de todas las cosas la atribuyan al dios que se llama *Tezcatlibuca.*

Tienen tambien noticia de los demonios y es su antiga platica que quando el sol se ecclipsare del todo, dizen que pararon los demonios que estan en la region del ayre que son espantalles y crueles y matavan a todos los que hallaren vivos: llaman los demonios *Tzitzitzimi coleleti.*

---

[1]) *Chicunaoapa* lib. IV, cap. I, p. 262.

Digitized by Google

Die moderne Ethnologie.

Von P. W. Schmidt S. V. D.

(Fortsetzung.)

Dieser rein äußere Umstand liegt in den Benennungen der beiden Wissenschaften. Indem wir uns der Geschichte derselben zuwenden, bekommen wir es zuerst mit der ältesten derselben, der Anthropologie zu tun. Hier ist es nun notwendig, zu den bis jetzt vorzüglich behandelten drei Autoren, Bastian, Gollier und Winternitz, eine andere Gruppe heranzuziehen, die sich besonders mit der Geschichte des Wortes und der Wissenschaft Anthropologie befaßt haben.

Da ist vor allem Paul Topinard zu nennen. Niemand hat so oft und so eingehend wie er diese Geschichte behandelt, und auch für die Geschichte der verwandten Wissenschaften, insbesondere der Ethnologie, werden da die wertvollsten Feststellungen gemacht. Nachdem er schon in seinem Lehrbuche „L'Anthropologie" (1. Aufl. 1876) eine Skizze dieser Geschichte vorausgeschickt, hielt er am 20. April 1876 in der „Société d'Anthropologie de Paris" einen eingehenden Vortrag über dieselbe,[1]) an den sich während mehrerer Sitzungen hitzige Debatten im Schoß der Gesellschaft knüpften. Abermals ergriff er das Wort in der „Revue d'Anthropologie" (1880, pp. 673—677). Eine in vieler Hinsicht erschöpfende Darstellung aber gab er schließlich in seinen „Eléments d'Anthropologie générale".[2]) In all diesen Arbeiten, besonders aber der letzteren wird eine Fülle wertvoller Einzelheiten mitgeteilt.[3]) Auch der vielfach ausgezeichneten Klarheit in der Darlegung und Beurteilung der inneren Entwicklungs-

---

[1]) Bulletins de la Soc. d'Anthropologie de Paris, t. XI., 2. sér. pp. 199—215.

[2]) Paris 1885.

[3]) Die meisten nach Topinard schreibenden Autoren benützen ihn denn auch in dieser Hinsicht sehr fleißig; Bastian ist wohl unabhängig von ihm, Gollier dagegen stützt sich in den concreten Einzeltatsachen durchaus auf ihn, manchmal bis zur wörtlichen Herübernahme ganzer Passus. Gänzlich unfaßbar und unentschuldbar aber ist es, daß Winternitz auch nicht eine einzige Arbeit Topinard's anführt und zu kennen scheint, umsomehr da Topinard die Geschichte der Anthropologie nicht bloß geschrieben, sondern in einer wichtigen Periode auch „gemacht" hat.

Digitized by Google

L'Ethnologie moderne.

Par le P. G. Schmidt S. V. D.

(Suite.)

Cette circonstance purement extérieure consiste dans la dénomination des deux sciences. En nous mettant à faire leur histoire, nous rencontrons tout d'abord la plus ancienne, l'anthropologie. Ici, aux trois auteurs Bastian, Gollier et Winternitz, que nous avons principalement étudiés jusqu'à ce moment, il faut adjoindre un autre groupe de savants qui se sont surtout occupés de l'histoire du mot et de la science de l'anthropologie.

En premier lieu, il convient de citer Paul Topinard. Personne n'a si souvent et avec autant de pénétration fait cette histoire, et même en ce qui concerne l'histoire des sciences connexes, notamment de l'ethnologie, nous trouvons chez lui des précieuses constatations. Après avoir préalablement, dans son manuel «l'Anthropologie» (Éd. 1ère 1876), tracé un esquisse de cette histoire, il fit le 20. avril 1876, à la société d'anthropologie de Paris, une conférence très approfondie sur ce même sujet, qui souleva au sein de cette assemblée des discussions les plus vives.[1]) Il prit de nouveau la parole dans la «Revue d'anthropologie» 1880 p. 673—677. Toutefois, il donna finalement une étude, décisive à plus d'un égard, dans ses «Eléments d'Anthropologie générale».[2])

Dans tous ces travaux, notamment dans le dernier, nous trouvons relatée une foule de détails précieux.[3]) La clarté lumineuse dont l'auteur fait preuve dans l'exposition et l'appréciation des différentes périodes du développement de cette science,

---

[1]) Bulletin de la société d'anthropologie de Paris. t. XI. 2. sér. p. 199—215.

[2]) Paris. 1885.

[3]) La plupart des auteurs qui ont écrit après Topinard sur ce sujet le mettent largement à contribution. Bastian, il est vrai, ne dépend pas de lui; Gollier par contre dans les particularités qu'il relate, s'appuie presque complètement sur lui, parfois même il va jusqu'à lui emprunter mot à mot des passages entiers. Mais ce qui est complètement inexplicable et inexcusable, c'est que Winternitz ne relate et semble connaître aucun des travaux de Topinard. Cela est d'autant plus étrange que Topinard n'a pas seulement écrit l'histoire de l'anthropologie mais l'a même créée à une époque importante.

Digitized by Google

gänge kann man nur warmes Lob spenden. Insbesondere hat Topinard durch den unwiderleglichen Nachweis, daß die Rassen als rein physische Bildungen nicht zum Gebiet der Ethnologie gehören, die Situation wesentlich geklärt und auch der Ethnologie einen großen Dienst erwiesen. Nur überall dort, wo es sich um Philosophie und Psychologie handelt, zeigt er sich von rührender Unbeholfenheit und Verständnislosigkeit. Einzig darin ist es auch gelegen, daß seine Auffassung von Anthropologie und Ethnologie nicht bis zur vollen Richtigkeit vordrang, so daß sie auch nicht zur allgemeinen Annahme gelangte und heute in ihrem vollen Umfange von niemand mehr festgehalten wird. Anerkennung verdient dagegen wieder der ehrliche Mut, womit er seine wissenschaftliche Überzeugung auch gegen seinen gefeierten und von ihm hochverehrten Meister Broca verfocht, wobei es dann wieder höchst sympathisch berührt, wie er sich ängstlich bemüht, soweit wie nur eben möglich, in Übereinstimmung mit seinem Lehrer zu bleiben; ein Umstand, der unsere Sympathie gegen ihn nur vermehren kann.

Gerade die Periode des offenen Kampfes zwischen der Anthropologie und der Ethnologie, weil es sich darum handelte, die schon gewonnene Position vom historischen Standpunkt aus zu verteidigen, hat noch einige andere derartige Werke hervorgebracht. Hier müssen wir besonders nennen den einleitenden Vortrag James Hunt's, des ersten Präsidenten der „Anthropological Society of London", bei der Eröffnung dieser Gesellschaft[1]) und die „History of Anthropology"[2]), von T. Bendyshe. Der letztere behandelt besonders gründlich die ältere Geschichte; er reproduziert auch einige Abhandlungen der älteren Autoren, unter anderen die anthropologischen Schriften Linné's.

Nachdem wir unsere neuen Quellen angezeigt und charakterisiert haben, treten wir jetzt in die Geschichte der Benennungen der beiden Wissenschaften ein. Diese Geschichte wird in hervorragendem Maße, wie wir sehen werden, die Darstellung auch aller Entwickelungsphasen enthalten, welche diese beiden selbst durchgemacht haben.

Die Wissenschaft, welche sich zugleich mit dem Leib und der Seele des Menschen befaßte, nannte sich zuerst „Anthropologie". Dieser Ausdruck wurde erfunden zur Zeit des gräcisierenden Humanismus, zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Er wurde als eine philosophische Bezeichnung gebraucht, um einen Teil der speziellen Metaphysik zu bezeichnen, der von dem Menschen handelte. Die beiden anderen Teile waren die Kosmologie und die Theologie, die Anthropologie stand mitten zwischen ihnen.

---

[1]) Gedruckt zu Beginn der „Anthropological Review" I (1863).

[2]) Memoirs read before the Anthropological Society of London, vol. 1. 1863—64, pp. 335—360.

Digitized by Google

méritent les éloges les plus chaleureux. En fournissant la preuve irréfutable que les races, comme formations purement physiques, ne sont pas du ressort de l'ethnologie, il a surtout éclairée la situation générale à un très haut degré et rendu même à l'ethnologie un éminent service. Dans les seuls passages où il s'agit de philosophie et de psychologie, il fait partout preuve d'une maladresse et d'un manque d'intelligence pitoyables. C'est seulement par cela qu'il ne réussit pas à parvenir à la pleine justesse dans la façon de comprendre l'anthropologie et l'ethnologie, de manière que ses idées aussi n'ont pas été universellement adoptées, et aujourd'hui il n'est plus personne qui les adopte dans toute leur étendue. Le noble courage par contre avec lequel il défend ses convictions scientifiques contre Broca son maître célèbre et par lui-même extrêment vénéré mérite toute reconnaissance. Et si l'on voit avec quelle anxiété pourtant il s'efforce de rester dans la mesure du possible d'accord avec son maître: cela ne peut qu'augmenter notre sympathie à son endroit.

Précisément la période de lutte ouverte entre l'anthropologie et l'ethnologie, parce qu'il s'agissait de défendre au point de vue historique la position déjà conquise, a fait surgir d'autres travaux historiques similaires. Ici il nous faudrait encore nommer spécialement le discours préliminaire de James Hunt[1]) premier président de l'«Anthropological Society of London» lors de l'ouverture de cette société, et l'«History of Anthropology» de T. Bendyshe.[2]) Ce dernier traite surtout d'une façon approfondie l'histoire ancienne; il reproduit aussi quelques traités d'auteurs anciens, entre autres les écrits anthropologiques de Linné.

Après avoir indiqué et caractérisé nos nouvelles sources d'information, entrons maintenant dans l'histoire des dénominations des deux sciences. Cette histoire contiendra éminemment, comme nous le constaterons, l'exposé aussi de toutes les phases du développement par lesquelles elles mêmes ont passé toutes deux.

La science qui embrassait à la fois le corps et l'âme de l'homme s'appelait tout d'abord «anthropologie». Ce terme fut inventé à l'époque de l'Humanisme grécisant, dans le commencement du 16ième siècle. Il servit comme terme de philosophie pour désigner une partie de la métaphysique spéciale qui traite de l'homme. Les deux autres parties étaient la cosmologie et la théologie: l'anthropologie tenait le milieu entre les deux. D'après

---

[1]) Imprimé en tête de «l'Anthropological Review» 1. année (1863).

[2]) Memoirs reard before the Anthropological Society of London. Vol. 1. 1863—64 pp. 335—360.

Digitized by Google

Nach R. Eucken[1]) wären es Coclen und sein Schüler Casmann, welche diesen Ausdruck in die Litteratur eingeführt hätten, nachdem er schon von Melanchthon als Vorlesungstitel gebraucht worden war. Topinard und Bastian citieren indes ein Werk von Magnus Hundt,[2]) welches schon aus dem Jahre 1506 datiert und in dem sich dieser Ausdruck findet.[3]) Wir treffen ihn von neuem im Jahre 1533 bei Capello „L'Antropologia ovvero ragionamento della natura humana."

Die durch diesen neuen Namen bezeichnete Wissenschaft umfaßte, damals wenigstens, prinzipiell stets sowohl die körperliche als auch die geistige Seite des Menschen, und selbst dem 1596 erschienenen Werke Casmann's „Psychologia Anthropologica sive Animae humanae doctrina" schließt sich ein zweiter Teil, die „Somatotomia" an. Das entsprach auch ganz und gar der damaligen Stellung der Philosophie, die trotz der neuen humanistisch-griechischen Termini doch noch immer gut aristotelisch-scholastisch war und als Universalwissenschaft auch den körperlichen Teil des Menschen behandelte, wenn ihr freilich auch der geistige Teil näher lag und im allgemeinen ausführlicher behandelt wurde.[4])

---

[1]) Geschichte der philosophischen Terminologie.

[2]) So, und nicht „Hund", wie Bastian schreibt.

[3]) Ich finde nirgends den Titel des Werkes genau citiert. Topinard gibt „anthropologeion etc.", Bastian „anthropologia etc." Ich setze den vollen Titel des Werkes hierher, indem ich die Abkürzungen des Textes auflöse: „Antropologium (sic!) de hominis dignitate, natura et proprietatibus; de Elementis, partibus et membris humani corporis. De iumentis, nocumentis, accidentibus, vitiis, remediis, et physiognomia ipsorum. De excrementis et exeuntibus. De Spiritu humano eiusque natura, partibus et operibus. De anima humana et ipsius appendiciis, Per Magnum Hundt parthenopolitanum Ingenuarum artium Magristrum in gymnasio Lipzensi. Ad laudem dei et communem studiosorum hominum utilitatem quam accuratissime ex philosophorum libris congestum." Es erschien von Hundt 1493 auch ein „Compendium totius logices" und 1500 ein „Introductorium in universalem Aristotelis physicen. Parvulus Philosophiae naturalis vulgariter appellatus." Es ergibt sich daraus, daß Hundt nichts anderes war als ein Philosoph im Sinne seiner Zeit. Aber hinsichtlich des „antropologium" muß doch eine Tatsache hervorgehoben werden: Obwohl in der Vorrede S. 4 ausdrücklich gesagt ist: „antropologium (sic!) hoc est libellum de homine toto non parte dumtaxat ut plerique fecerunt, ex variis maiorum scriptis conscribere", so handelt doch allein das letzte Capitel (LIX, pp. 114—116) „de animâ humanâ et appendiciis eius."

[4]) Aus völliger Unkenntnis der damaligen philosophischen Verhältnisse ist die schiefe Darstellung Bastians (a. a. O., S 7) hervorgegangen. Anknüpfend an die Tatsache, daß erst im zweiten Teil von Casmann's Buch die „Fabrica humani corporis" behandelt wird, schreibt er: „Diese letztere Auffassung, nämlich die einer Anatomie und Physiologie des Menschen . . . , wurde von da aus die geläufigere [aber „diese Auffassung" existierte ja damals noch gar nicht, auch nicht in Casmann's Buch! P. W. Schmidt.], und schon bei Jos. Rhete steht die Seele, die allmählich verdrängt werden sollte [wer hatte denn dieses „sollte" angeordnet? P. W. S.] auf zweiter Stelle: „Anthropologia seu Synopsis considerationis hominis, quoad corpus et animam (Sedini 1603)". Im Gegenteil, gerade diese Anordnung: zuerst der Körper, dann die Seele, war die gewöhnliche Reihenfolge auch vorher und entsprach auch ganz dem aristotelisch-scholastischen Lehrgange.

Digitized by Google

R. Eucken,[1]) c'est Coclen et son élève Casmann qui auraient introduit dans la littérature ce terme déjà employé par Melanchthon comme titre de cours d'enseignement. Cependant Topinard et Bastian citent déjà un ouvrage de Magnus Hundt[2]) datant de l'an 1506 dans lequel ce terme se rencontre.[3]) Nous le retrouvons de nouveau en 1533 dans Capello «L'Antropologia ovvero ragionamento della natura humana».

La science désignée par ces noms nouveaux, comprenait toujours en ce temps, — au moins en principe, — la partie corporelle et la partie spirituelle de l'homme. Même à l'ouvrage de Casmann, paru en 1596 et ayant pour titre «Psychologia Anthropologica sive Animae humanae doctrina», se rattache une 2de parte, la «Somatotomia». Ceci cadrait parfaitement avec la position qu'occupait alors la philosophie et qui malgré les termes humanistico-grécisants restait quand même aristotelico-scolastique. Comme science universelle, elle traitait aussi de la partie corporelle oe l'homme, bien que la partie spirituelle la touchât de plus près et qu'en général elle s'y étendît davantage.[4])

---

[1]) Geschichte der philosophischen Terminologie.

[2]) Ainsi, et non „Hund", comme écrit Bastian.

[3]) Je ne trouve nulle part le titre de l'ouvrage cité exactement. Topinard donne «anthropologeion etc.» Bastian «anthropologia etc.» Je rétablis ici le titre intégral de l'ouvrage, en écrivant en toutes lettres les abréviations du texte original: «Anthropologium (sic!) de hominis dignitate, natura et proprietatibus; de Elementis, partibus et membris humani corporis. De lumentis, nocumentis, accidentibus, vitiis, remediis et physiognomia ipsorum. De excrementis et exeuntibus. De Spiritu humano eiusque natura, partibus et operibus. De anima humana et ipsius appendiciis. Per Magnum Hundt parthenopolitanum Ingenuarum artium Magistrum in gymnasio Lipzensi. Ad laudem dei et communem studiosorum hominum utilitatem quam accuratissime ex philosophorum libris congestum». Il parut encore de Hundt en 1493 un «Compendium totius logices». et en 1500, un Introductorium in universalem Aristotelis physicen. Parvulus Philosophiae naturalis vulgariter appellatus». Il ressort de là que Hundt n'était qu'un philosophe dans le sens de son époque. Mais au sujet de «l'antropologium» il faut relever ce détail: Bien que dans la préface p. 4 il soit dit expressément: «antropologium (sic!) hoc est libellum de homine toto non parte dumtaxat ut plerique fecerunt, ex variis maiorum scriptis conscribere», cependant le dernier chapitre seulement (LIX. pp. 114 — 116) traite «de animâ humanâ et appendiciis eius».

[4]) Le faux exposé de Bastian (l. c., p. 7) a sa source dans sa complète ignorance de la philosophie d'alors. Par rapport au fait que dans le livre de Casmann, la 2ème partie seulement traite de la «fabrica humani corporis», Bastian dit: «Cette dernière façon de concevoir l'anthropologie c. à d. celle d'une anatomie et physiologie de l'homme, était à partir de ce moment la plus employée. Déjà chez J. Rhete l'âme qui devait être mise de côté peu à peu ne vient qu'en second lieu. Cfr. Anthropologia seu Synopsis considerationis hominis quoad corpus et animam (Sedini 1605)» — Ici je ferai remarquer que «cette dernière façon de concevoir» n'était pas encore adoptée à cette époque et ne se rencontre pas même dans le livre de Casmann, et puis, qui donc avait prononcé cet impérieux «devait»? Bien au contraire, cette classification: le corps d'abord, puis l'âme ensuite, était déjà l'ordre régulier auparavant adopté et correspondait aussi parfaitement à la méthode aristotelico-scolastique.

Digitized by Google

Je mehr aber allmählich die rein inductiven Wissenschaften sich ausbreiteten, um so weniger war es der Philosophie möglich, ihre Ansprüche als Universalherrscherin aufrecht zu erhalten. Sie zog sich auf die Gebiete des Abstrakten, des Metaphysischen und des rein Geistigen zurück, und überließ die mehr concreten, insbesondere die rein materiellen Gegenstände den aufstrebenden neuen Wissenschaften. So kam es, daß auch die Anthropologie nach diesem Gesichtspunkt aufgeteilt wurde: der von der Seele handelnde Teil, die reine Psychologie, auch noch die Verbindung der Seele mit dem Leibe umfassend, verblieb der Philosophie; der bloß den Körper behandelnde, Anatomie und Physiologie, fiel den Medizinern, und bald auch den Zoologen zu.

Aber beide Dividenten, die Philosophen sowohl als die Mediziner und Zoologen, behielten neben den Spezialbenennungen „Psychologie" einerseits und „Anatomie" und „Physiologie" andrerseits vielfach auch die alte Gesamtbezeichnung „Anthropologie" im Gebrauch. So kam es denn, daß Anthropologie bei den einen eine Wissenschaft bedeutete, welche den geistigen Teil des Menschen behandelt, bei den andern eine solche, die sich mit dem körperlichen Teil befaßt. Daneben aber fehlte es auch immer noch nicht an Autoren, welche die Bezeichnung in dem ursprünglichen umfassenden Sinne verwendeten. Dieser Zustand, der etwa mit dem Ende des 17. Jahrhunderts begonnen haben mag, dauerte durch das ganze 18. Jahrhundert bis in das 19. hinein. Da die Entfremdung der Naturforscher von den Philosophen immer mehr zunahm, so setzte sich die Verwirrung in der Verwendung des einen Wortes immer mehr fest, und es wäre nicht abzusehen gewesen, wie das Übel hätte beseitigt werden sollen.

Da aber schlug die deutsche Philosophie, bei der das Wort Anthropologie besonders in Gebrauch war, von Kant zu Fichte, Hegel und Schelling hinüber jene hyperidealistische Richtung ein, die sie gegenüber den gerade jezt wundervoll sich entfaltenden Naturwissenschaften so um alles Ansehen brachte, daß sie dem Aussterben nahe kam. Mit ihr erlosch dann auch die philosophische Verwendung des Wortes Anthropologie, J. H. Fichte's „Anthropologie" [1]) bezeichnet wohl das letzte Aufflackern derselben.

War die Anthropologie bei ihrem Entstehen wenn auch nicht prinzipiell, so doch tatsächlich nur eine Individual-Wissenschaft

---

Völlig auf den Kopf gestellt wird die ganze tatsächliche Entwicklung durch die Behauptung Topinard's, die im Beginn fast aller seiner Abhandlungen wiederkehrt, daß nämlich die Anthropologie zuerst die Wissenschaft von dem geistigen (in dem Vortrag am 20. April 1876: von dem moralischen) Menschen bedeutet habe, dann zur Wissenschaft vom physischen Menschen geworden sei, und heute beide Seiten des Menschen umfasse. Wiederum umgekehrt hat zuerst Anthropologie die Wissenschaft vom ganzen Menschen bezeichnet und heute tut sie es nicht mehr.

[1]) Leipzig 1860.

Digitized by Google

Toutefois, à mesure que les sciences purement inductives s'étendaient, il devenait impossible à la philosophie de revendiquer pour elle-même le titre de «Maitresse universelle». Elle se retirait alors dans les domaines de l'abstrait, du métaphysique, du purement spirituel, et abandonnait le concret, surtout les choses purement matérielles aux nouvelles sciences qui venaient de naître. De là, une nouvelle division aussi dans l'anthropologie. La partie qui traite de l'âme, la pure psychologie, qui comprend aussi la liaison entre le corps et l'âme, resta du domaine de la philosophie; l'autre partie, qui traitait seulement du corps, l'anatomie et la physiologie, devint du ressort de la médecine et bientôt aussi de la zoologie.

Mais aussi bien les philosophes que les médecins et les zoologues, à côte de la désignation spéciale de «psychologie» d'une part, d'«anatomie» d'autre part, se servaient souvent de l'ancienne désignation générale d'«anthropologie». De là il arriva que l'anthropologie désignait chez les uns une science qui traitait de la partie spirituelle de l'homme et chez les autres une science qui ne traitait que de sa partie corporelle. Toutefois il y avait toujours aussi des auteurs qui employaient la désignation dans le sens original c. à. d. général du mot. Cet état de choses qui a peut-être commencé vers la fin du 17ième siècle, dura pendant toute le 18ième jusqu'au commencement du 19ième siècle. Plus la séparation entre philosophes et naturalistes augmenta avec le temps, plus aussi grandit la confusion dans l'emploi de ce mot et l'on n'aurait pas su indiquer comment y remédier.

Mais voici que la philosophie allemande, chez laquelle le mot «anthropologie» était surtout en honneur, prend, avec Kant, Fichte, Hégel et Schelling cette direction supra-idéaliste qui lui enlevait tout prestige en face des sciences naturelles, alors en train de se développer d'une façon si merveilleuse. Avec elle disparut aussi l'emploi philosophique du mot «anthropologie». L'«Anthropologie» de Fichte[1]) en sera bien le dernier signe de vie.

Si l'anthropologie a été, à ses débuts, sinon en principe du moins de fait uniquement une science des individus, c. à. d. une

---

Tout le développement que l'anthropologie a pris en fait et en réalité est renversé de fond en comble par cette affirmation de Topinard et qui revient au commencement de tous ses traités, savoir: «l'anthropologie signifiait tout d'abord la science de la partie spirituelle de l'homme — ou bien comme il s'exprime dans sa conférence du 20 avril 1876 la science de la partie morale de l'homme; dans la suite elle est la science de la partie physique de l'homme et aujourd'hui elle embrasse à la fois la partie physique et la partie morale.» Tout au contraire: l'anthropologie était d'abord la science traitant de tout le composé humain mais aujourd'hui elle ne le fait plus.

[1]) Leipzig 1860.

Digitized by Google

gewesen, d. h. eine Wissenschaft, die sich mit den einzelnen Individuen beschäftigt, so hat die philosophische Anthropologie, die Psychologie, diesen Charakter auch im Wesentlichen stets beibehalten. Die gewaltigen Erweiterungen des menschlichen Horizonts, wie sie durch die Entdeckungen der neuen Kontinente und der besseren Verbindung mit den alten hergestellt wurden, gingen an ihr spurlos vorüber. Erst um die Zeit, als diese Art Anthropologie zu Ende ging, da tauchte in Deutschland, von Lazarus und Steinthal eingeführt, die „Völkerpsychologie" auf, aber von den meisten Gelehrten, besonders den Naturforschern, zuerst mit großem Mißtrauen empfangen.

Anders verhielt es sich mit der „Anthropologie" der Naturforscher. Es waren ja überhaupt die (beschreibenden) Naturwissenschaften, besonders Botanik und Zoologie, die am ehesten rüstig an die Bewältigung des durch die neuen Entdeckungen ihnen zugeführten reichen Materials herangingen und sich bald zu vergleichenden Wissenschaften emporschwangen. Im engen Anschluß daran regte auch die Körperbeschaffenheit der Bewohner der neuen Welt, die zu derjenigen der Völker der alten Welt so viele Verschiedenheiten aufwies, zu vergleichenden Untersuchungen an. In der Durchführung derselben erweiterte sich die körperliche Anthropologie ebenfalls zu einer vergleichenden Wissenschaft, einer Wissenschaft nicht mehr blos von Individuen, sondern von Gruppen. Wesentlich auf dieser Stufe entwickelte sie sich jetzt weiter durch die Bemühungen von Männern wie Linné, Buffon, Blumenbach, Daubenton, Sömmering, Camper, White im 18., Sandifort, Morton, Carus in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts. Diese Anthropologie aber, wir heben es nochmals hervor, war lediglich eine Wissenschaft des menschlichen Körpers. Messungen des Körpers, insbesondere des Schädels, und die Vergleichungen dieser Maße machten mit den Festsetzungen der Rasseneinteilungen ihren Hauptinhalt aus, und nur gelegentlich, oder im Übergreifen nach der philosophischen (Individual-) Anthropologie wurde auch der geistige Teil berührt. In den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts erhielt sie, besonders in Frankreich und England, häufig die Benennung „Naturgeschichte (histoire naturelle, natural history) des Menschen", so bei Edwards und Prichard.

In dieser Zeit nun begegnete sich die Anthropologie mit einer andern neuen Wissenschaft, die trotz, vielleicht aber auch wegen ihrer größeren Jugendlichkeit mit ungleich größeren Prätensionen auftrat. Das war die Ethnologie. Est ist wohl noch nicht genügend sichergestellt, wann und von wem sie zuerst ihren Namen erhielt. Bastian schreibt ohne jede nähere Angabe: „Diese allgemeine Völkerkunde erlangte nun allmählich

Digitized by Google

science traitant des individus pris isolément, l'anthropologie philosophique ou psychologie a également toujours gardé ce même caractère. Jamais elle n'a subi d'altération essentielle, et cela, malgré l'immense élargissement de l'horizon humain, tel qu'il s'est produit à la suite de la découverte de nouveaux continents et des communications plus faciles entre les contrées de l'ancien monde. Ce fut seulement au moment où cette sorte d'anthropologie toucha à sa fin, que surgit en Allemagne la «psychologie des peuples» introduite par Lazarus et Steinthal, mais acueillie tout d'abord avec une grande méfiance par la plupart des savants et particulièrement par les naturalistes.

Il en fut autrement de l'anthropologie des naturalistes. En effet les sciences naturelles descriptives, principalement la botanique et la zoologie, s'efforcèrent les premières de se rendre maîtres de la riche matière mise à leur disposition par les récentes découvertes et devinrent bientôt des sciences comparatives. Avec elles marchait de pair l'étude sur la constitution du corps des habitants du Nouveau Monde, constitution qui montrait avec celle des peuples de l'ancien monde tant de diversité. De son côté cette étude poussa à des recherches comparatives, et par suite des efforts que l'on fit pour les mener à bonne fin, l'anthropologie corporelle prit à son tour l'ampleur d'une science comparative. Ce ne fut plus seulement une science des individus, mais des groupes, et après s'être élevée à ces hauteurs elle ne fit que grandir toujours davantage, grâce aux travaux d'hommes de renom tels que Linné, Buffon, Blumenbach, Daubenton, Sömmering, Camper, White, au 18ième siècle, Sandifort, Morton, Carus dans le commencements du 19ième siècle. Toutefois cette anthropologie — et nous insistons sur ce point — était purement une science du corps humain. Mesurages du corps, en particulier du crâne, et leurs comparaisons: c'était là, avec la fixation de la classification des races, ce dont elle traitait principalement. Ce n'est que par occasion ou en empiétant sur l'anthropologie philosophique (des individus) qu'elle toucha à la partie spirituelle de l'homme. Dans la moitié du 19ième siècle, principalement en France et en Angleterre, elle reçut souvent la dénomination d'«histoire naturelle» («natural history») de l'homme. C'est le terme qu'adoptèrent Edwards et Prichard.

Vers ce temps, l'anthropologie rencontra sur son chemin une autre science nouvelle. Cette science, malgré ou peut-être aussi à cause de sa grande jeunesse, éleva des prétentions beaucoup plus hautes. C'étai l'ethnologie. Il n'est pas encore suffisamment établi quand et de qui elle reçut tout d'abord son nom. Bastian écrit sans autre indication: «Cette science universelle des peuples fut désignée peu à peu sous le nom

Digitized by Google

die Bezeichnung Ethnographie oder Ethnologie".[1]) Gollier, der überhaupt stets die Bezeichnung „Ethnographie" in den Vordergrund stellt, geht über diesen Punkt mit Stillschweigen hinweg. Topinard ist der Ansicht, daß das Wort von Edwards stamme, der, mit dem mehr deskriptiven Charakter der Ethnographie nicht zufrieden, eine Bezeichnung für eine ratiozinierende Wissenschaft der Völker gesucht habe; in dem Titel der „Société d'ethnologie" zu Paris 1839 sei es zum erstenmal an die Öffentlichkeit getreten.

Etwas älter ist das Wort „Ethnographie", über dessen Ursprung wir schon oben[2]) berichtet haben. Der mit demselben in dieser ganzen Periode verbundene Begriff kann durchaus nicht mit demjenigen der Ethnologie verwechselt werden.[3]) Er ist ein ziemlich eng begrenzter und bezeichnet nichts weiter als die Einteilung der großen Rassenkomplexe in die verschiedenen Völkergruppen, damals vorzüglich mit Hilfe der mächtig erstarkten vergleichenden Sprachwissenschaft. Sie war also im wesentlichen nur eine klassifizierende, allenfalls eine genealogische, die Verwandtschaften der Völker behandelnde Wissenschaft.[4]) Daraus

[1]) A. a. O., S. 14.

[2]) Heft 1, S. 144. Statt Balli muß es in Anmerkung 4 natürlich Balbi heißen. Es dürfte auch wohl nicht unnütz sein, auf das „Ethnographische Archiv", herausgegeben von Brau, Jena 1818—1821, hinzuweisen.

[3]) Es ist deshalb durchaus ungehörig, wenn Gollier sein bevorzugtes Wort „Ethnographie" auch in dieser Periode schon beständig mit „Ethnologie" promiscue gebraucht. So auch bei der Darstellung der Lehre Prichard's (a. a. O. S. 15); die Stelle ist ziemlich wörtlich Topinard's „Éléments d'Anthropologie générale" pp. 123—124 entnommen, wo aber immer nur von „Ethnologie", nie von „Ethnographie" die Rede ist. Noch schlimmer ist es S. 14, wo selbst der officielle Titel der „Société d'ethnologie" in „Société ethnographique" umgewandelt wird.

[4]) Nur eine, sonst nirgends erwähnte Ausnahme finde ich in schon ziemlich früher Zeit. In dem (mit T. F. E. unterzeichneten) Artikel „Umriß der allgemeinen und besonderen Völkerkunde", mit welchem das 1808 von F. J. Bertuch und J. S. Vater begründete „Allgemeine Archiv für Ethnographie und Linguistik" die Reihe seiner Abhandlungen eröffnet, wird die „Völkerkunde (Ethnographie)" in sehr umfassendem Sinne bestimmt als „die Wissenschaft, welche uns die vielen, zum Teil sehr von einander abweichenden Haupt- und Nebenzweige des großen Menschengeschlechts, ... sowohl im Allgemeinen als Einzelnen, nach allen ihren Verhältnissen, Eigenheiten, Übereinstimmungen und Verschiedenheiten, genau und gründlich kennen lehrt" (a. a. O., S. 9); es ergibt sich daraus, daß „ein ethnographisches Journal die physischen, moralischen und intellectuellen Eigentümlichkeiten der Völker und ihre Abstammung zu seinem Gegenstande" hat (a. a. O. S. 3). Aber dann wird unterschieden zwischen einer „allgemeinen Völkerkunde", welche „die aus allen einzelnen Völkerschilderungen abgezogene und geordnete Hauptsumme philosophisch entwickelt und systematisch dargestellt enthalten muß" (S. 12) und einer „besondern Völkerkunde, welche die Grundsätze der allgemeinen auf die Classification und Charakteristik der einzelnen Völker anwendet, und zugleich in ihren besonderen Schilderungen die Belege zu jenen liefert, wodurch sie erst ihren hohen Wert und ihre bleibende Dauer erhalten" (S. 25). Man erkennt unschwer, wie die „allgemeine Völkerkunde" vollständig zusammenfällt mit der „Ethnologie" Edwards'. Ich sehe indes nicht, daß diese Anwendung des Wortes Ethnographie in Deutschland weiter Schule gemacht hätte, was wohl auch teilweise durch den Mit- und überwiegenden Gebrauch der deutschen Bezeichnung „Völkerkunde" verhindert ist, der seinerseits aber gar nicht die Wiedergabe von „Ethnographie", sondern von „Ethnologie" ist.

Digitized by Google

d'«ethnographie» ou d'«ethnologie» [1]) Gollier qui met toujours en avant la désignation «ethnographie», garde sur ce point un complet silence. D'après Topinard, le mot viendrait d'Edwards. Peu satisfait du caractère plutôt descriptif de l'ethnographie, il aurait cherché une désignation pour une science raisonnée des peuples. C'est dans le titre «Société d'Ethnologie», Paris 1839 que ce nom aurait paru publiquement pour la première fois.

Le mot «ethnographie» est un peu plus âgé. Nous avons déjà parlé de son origine. [2]) L'idée qu'on attache à ce mot durant toute cette période, ne peut nullement être confondue avec celle du mot «ethnologie». [3]) Cette idée est assez restreinte et ne signifie rien de plus que la division des grands ensembles des races en différents groupes de peuples. Pour faire cette division, on se servit alors surtout de la philologie comparée, puissamment développée à ce temps. L'ethnographie n'était donc au fond qu'une science de classification, tout au plus une science s'occupant de la généalogie, de la parenté des peuples. [4]) De cette idée sortit peu à peu, et, semble-t-il, vers le milieu du

---

[1]) l. c. p. 14.

[2]) Nr. I. p. 144. — Au lieu de Balli il faut lire dans la note [4]) Balbi. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler l'«Ethnographisches Archiv» de Brau, Jena 1818—1821.

[3]) Il est donc absolument inexact, si déjà dans cette période Gollier emploie indistinctement son mot préféré ethnographie au lieu de celui d'ethnologie. Il en est de même dans l'exposé de la doctrine de Prichard (a. a. O. p. 15); le passage est tiré presque mot-à-mot des «Eléments d'Anthropologie générale» (pp. 123, 124) de Topinard. Mais dans ce passage il est toujours question d'ethnologie, jamais d'ethnographie. C'est encore pire à la page 14 où même le titre officiel de la «Société d'Ethnologie» est changé en celui de «Société ethnographique».

[4]) J'en trouve seulement une exception, mentionnée nulle part ailleurs, dans l'article (soussigné par T. F. E.) «Umriß der allgemeinen und besonderen Völkerkunde» avec lequel le «Allgemeines Archiv für Ethnographie und Linguistik» fondu 1808 par F. J. Bertuch et J. S. Vater, commence la série de ses travaux. Dans cet article la «Völkerkunde (Ethnographie)» est déterminée, dans un sens très large, comme la science» qui nous fait connaître exactement et à fond les nombreuses branches principales et secondaires du grand genre humain si différentes parfois entre elles, tant qu'en général tant qu'en détail selon toutes leurs relations, propriétés, conformités et différences». (l. c. p. 9.) Il en résulte qu'un «journal ethnographique a pour objet les qualités physiques, morales et intellectuelles des peuples de même que leur origine». (l. c. p. 3.) Mais ensuite, on distingue «l'ethnologie générale» qui «devra contenir la somme dérivée de toutes les descriptions particulières des peuples, philosophiquement développée et systématiquement arrangée» (p. 12) l'«ethnographie spéciale qui applique les principes de l'ethnographie générale à la classification et caractéristique des différents peuples et livre en même temps à celle-ci, par ses descriptions particulières, les documents par lesquels elles reçoivent leur haute valeur et leur durée permanente» (p. 25). Il n'est pas difficile de reconnaître que cette ethnographie générale coincide parfaitement avec l'ethnologie d'Edwards. Je ne vois pourtant que cet emploi du mot ethnographie ait trouvé des partisans en Allemagne. Cela s'explique bien aussi de ce qu'on emploiait en même temps le mot allemand «Völkerkunde», qui de sa part n'est pas du tout la traduction d'«ethnographie» mais d'«ethnologie».

Digitized by Google

entwickelte sich aber, wie es scheint, um die Mitte des 19. Jahrhunderts, langsam die Bedeutung der „Beschreibung eines einzelnen Volkes für sich". Topinard führt das auf Broca zurück. Wir bezweifeln die Richtigkeit dieser Angabe. Schon bei Prichard findet sich diese Bedeutung klar ausgesprochen[1]) Sie ist auch bis heute von fast allen Autoren mit Ausnahme einiger französischer (und belgischer) festgehalten worden. Wie es scheint, gehören diese letzteren ausschließlich jener Gruppe von Gelehrten an, die in einem gewissen Gegensatz zu der 1859 unter Broca's Aegide gegründeten «Société d'Anthropologie de Paris» stehen. Sie konstituierten sich im gleichen Jahre als «Société d'Ethnographie" und gedachten wohl gewissermaßen die alte «Société d'Ethnologie de Paris» fortzuführen. Denn nur so lässt es sich einigermaßen erklären, rechtfertigen durchaus nicht, daß hier ohne jeden ersichtlichen Grund auf einmal das Wort Ethnographie die ganz gleiche umfassende Bedeutung annahm, die früher nur mit dem Wort „Ethnologie" verbunden wurde. Zum Glück ist diese Verwendung nicht weit über die bezeichnete Gruppe hinausgedrungen[2]).

[1]) „The inquiry divides itself into two heads; the first an investigation of phenomena taking place in the particular races to be compared, and in respect to which the question has been set on foot; the second refers to other tribes, bearing some analogy to their structure, and in the general laws of their economy to these particular races . . . . . the former must be termed the historical or ethnographical one, and the latter the analogical. The first comprises a survey of the different races of man, an investigation of their physical history, the ethnography, as it is termed, of every tribe of the human family . . . . The second involves every consideration founded on physiology, or the laws of the animal economy, that may serve to elucidatethe relation of different tribes to each other in respect to their physical characters and constitution" Researches into the physical history of Mankind, London 1841, t. I, p. 20.

[2]) Es ist interessant, zu sehen, wie Gollier sich mit der anderswo überall vorherrschenden umfassenderen Bedeutung des Wortes „Ethnologie" und der engeren des Wortes „Ethnographie" nachträglich ins Einvernehmen zu setzen sucht. Er hat, wie schon bemerkt, für alle Perioden, auch wo die umfassendste und tiefgehendste Bedeutung in Frage kommt, stets das Wort „Ethnographie" in den Vordergrund geschoben. Da, bei der Zusammenfassung am Schluß (a. a. O., S. 23), führt er auf einmal für die umfassende Bedeutung den Terminus „ethnographie générale" als Genusbezeichnung ein, unter welchen sich subsumieren: 1. „L'ethnographie proprement dite semblable en cela à toutes les sciences dont le nom se termine par „graphie" est une science essentiellement concrète et descriptive, étudiant les phénomènes humains, à un endroit déterminé et à une époque particulière", 2. L'ethnologie, comme toutes les sciences en „logie" est une science abstraite, étudiant les relations qui unissent les phénomènes similaires en tous temps et en tous lieux". Der Genus-Ausdruck „ethnographie générale", wie ihn Gollier hier gebraucht, kommt in diesem Sinne bei keinem anderen Autor vor; Topinard, der ihn verwendet, setzt ihn vollständig mit der Bezeichnung „Ethnologie" gleich, die er dadurch verdrängen möchte (Topinard, Eléments d'Anthropologie générale, p. 214). Wenn Gollier diese zugleich neue und unlogische Bezeichnung ganz fallen läßt und bei der ersten Speciesbezeichnung das „proprement dite" streicht, so ist alles in Ordnung, und wir haben zwei ganz ausgezeichnete Erklärungen von Ethnographie und Ethnologie, die freilich zu der Verwendung dieser beiden Ausdrücke auf den vorhergehenden Seiten in Golliers Abhandlung nicht gut passen.

Digitized by Google

19ième siècle, la signification de description d'un peuple pris en particulier. Topinard fait remonter cette signification à Broca. Nous doutons de l'exactitude de cette indication. Déjà chez Prichard nous trouvons cette idée clairement.[1]) Elle a été maintenue jusqu'à nos jours chez presque tous les auteurs, à l'exception de quelques auteurs français (et belges). Ces derniers à ce qu'il paraît, appartiennent exclusivement à ce groupe de savants se trouvant dans une certaine opposition avec la «Société d'Anthropologie de Paris« fondée en 1859 sous le patronage de Broca. Ils se constituèrent en la même année comme »Société d'Ethnologie de Paris». Et c'est ainsi seulement que s'explique, mais ne se justifie pas, l'apparition subite du mot «ethnographie» ayant absolument la même signification, la même étendue que seule jusque là possédait le mot «ethnologie». Cet emploi heureusement ne s'est pas étendu beaucoup au delà du groupe désigné.[2])

---

[1]) Prichard, Researches into the phys. history of Mankind, London 1841 t. 1, p. 110: «The inquiry divides itself into two heads; the first an investigation of phenomena taking place in the particular races to be compared, and in a respect to which the question has been set on foot; the second refers to other tribes, bearing some analogy to their structure and in the general laws of their economy to these particular races .... the former must be termed the historical or ethnographical one, and the latter analogical. The first comprises a survey of the different races of man, an investigation or their physical history, the ethnography as it is termed of every tribe of the human family ... The second involves every consideration founded on physiology, or the laws of the animal economy, that may serve to elucidate the relation of different tribes to each other in respect tho their physical characters and constitution.»

[2]) Il est intéressant de voir comment plus tard Collier cherche à concilier le sens plus étroit du mot «ethnographie» avec le sens plus large d'«ethnologie», et qui prédomine partout ailleurs. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, il met toujours en avant le mot «ethnographie», non pas seulement à partir de 1859, mais pour toutes les périodes et cela même alors qu'il s'agit de la signification la plus large et plus profonde de ce mot. Et voici que dans sa conclusion (l. c. p. 23) en se résumant, il met tout à coup, pour exprimer le sens plus étendu, le terme générique «d'ethnographie générale», terme qui contient: 1. «l'ethnographie proprement dite, semblable en cela à toutes les sciences dont le nom se termine par «graphie», est une science essentiellement concrète et descriptive, étudiant les phénomènes humains à un endroit déterminé et à une epoque particulière». 2. L'ethnologie, comme toutes les sciences en «logie» est une science abstraite, étudiant les relations qui unissent les phénomènes similaires en tous temps et en tous lieux». Le terme géné rique «ethnographie générale» comme l'emploie ici Collier ne se recontre avec ce sens chez aucun autre auteur. Topinard qui l'emploie lui donne absolument le même sens qu'à celui d'ethnologie auquel mot il voudrait substituer le premier. (Topinard Eléments d'Anthropologie générale, p. 214.) Si Collier laisse tomber complètement cette désignation aussi nouvelle qu'illogique, si en même temps dans la première désignation spécifique il efface le «proprement dite» tout est bien. Dans ce cas nous avons deux excellentes explications des mots ethnologie et ethnographie, mais qui, il est vrai, ne cadrent pas très bien avec l'emploi deces deux expressions dans les pages précédentes du traité de Collier.

Digitized by Google

Ganz anders wie die Ethnographie trat gleich im Anfang die Ethnologie auf. Sie kam sofort mit großen, umfassenden Zielen. Sie wurde zunächst das weite Gefäß für alle die Bestrebungen, die sich der von der Anthropologie vernachlässigten geistigen Seite des Völkerlebens zuwandten, wie wir es oben (Heft 1, S. 160 ff.) dargelegt haben. Das war ihr großes Verdienst und wird stets die vorzüglichste Grundlage ihrer Selbständigkeit und Unabhängigkeit insbesondere gegenüber der Anthropologie bleiben. Aber es war ihr nicht genug, auf diesem Gebiet bloß Einzeltatsachen festzustellen, dieselben in Reihen zu ordnen, zu klassifizieren, sondern ihrem Namen getreu, brachte sie den starken Drang mit, die „ratio", den „λόγος" aller dieser Tatsachen zu entdecken, ihrem Ursprung nachzugehen, ihre gegenseitigen Verhältnisse und Verwandtschaften festzustellen. So berechtigt dieses Streben an sich war, so ging das Maß desselben damals, wo noch viel zu wenig gesichtetes und gesichertes Material vorlag, wo auch die Ethnologie selbst über ihre Prinzipien und Methoden noch so wenig im klaren war, weit über die zulässigen Grenzen hinaus. Schon in dieser inneren Gebietsüberschreitung, in dem vorzeitigen und übermäßigen Konstruieren von Theorien und Hypothesen, lag ein Keim zu baldigem Verfall.

Dazu kam nun auch eine äußere Grenzüberschreitung, indem die Ethnologie auch die Behandlung der Rassen für sich in Anspruch nahm. Das war damals möglich, weil in dem Begriff der Rasse eine Verdunkelung eingetreten war. Die Anthropologen des 18. Jahrhunderts, wie Linné, Buffon u. a. hatten denselben fast rein physisch-zoologisch, aber so ziemlich bestimmt definiert, und den großen Klassifikationen, die sie aufgestellt, wandte sich ja auch zunächst das wissenschaftliche Interesse zu. Dann aber erfolgte zu Beginn des 19. Jahrhunderts der gewaltige Aufschwung der vergleichenden Sprachwissenschaft. Diese entdeckte jetzt andere Völkergruppierungen; obwohl zunächst auf der Einheit der Sprache beruhend, zeigten sie doch auch manche Uebereinstimmung in Sitte und Brauch, Gerät und Waffen. Darüber aber hinausgehend sprach ihnen eine oberflächliche Betrachtungsweise vielfach auch Einheit des physischen Ursprungs, Gleichheit oder Aehnlichkeit der physischen Eigenschaften zu, und so redete man z. B. von einer indogermanischen und einer semitischen Rasse. Die Verwirrung wurde noch größer, als man auch Unterabteilungen dieser großen Familien, selbst kleineren, den Namen Rasse beilegte, und so eine germanische, angelsächsische, keltische und gallische Rasse schuf. Diesen, Sprach- und Volksfamilien mit physischen Gruppierungen vermengenden Begriff der Rasse traf die Ethnologie bei ihrem Entstehen an. Sie korrigierte ihn nicht, sondern nahm ihr an, approbierte ihn und bestärkte ihn dadurch.

Digitized by Google

L'entrée en scène de l'ethnologie fut dès son début toute différente de celle de l'ethnographie. Elle se présenta de suite avec de grands et larges cadres. Tout d'abord elle devint comme le vaste réservoir de toutes les tendances qui étudièrent le côté intellectuel et moral des peuples, côté négligé par l'anthropologie (cf. fasc. 1, p. 160 ss.). C'était là son grand mérite et c'est ce qui formera toujours le meilleur élément de son autonomie et de son indépendance surtout vis-à-vis de l'anthropologie. Il ne lui suffisait pas de constater dans ce domaine de simples faits isolés, de les ranger en séries, de les classifier: mais fidèle à son nom, elle se sentit le besoin inné de découvrir la raison, la «ratio», le «λόγος» de tous ces faits, de remonter à leur origine, de fixer leurs relations mutuelles, comme aussi leur parenté. Cependant, bien que justifiée en elle-même, à une époque où il y avait encore beaucoup trop peu de données certaines et bien établies et où l'ethnologie avait encore à chercher ses principes et sa méthode, cette tendance dépassait pourtant les limites permises. Aussi bien donc, cette violation intérieure de frontières, comme également la hâte d'accumuler théories et hypothèses renfermait elle un germe de prompte décadence.

De plus l'ethnologie franchit aussi les limites extérieures de son domaine en réclamant pour elle l'étude des races. Ceci fut possible alors, car l'idée de race s'était obscurcie. Les anthropologistes du dix-huitième siècle, comme Linné, Buffon et d'autres, l'avaient définie du point de vue purement physico-zoologique, mais ainsi avec assez de précision, et tout aussitôt l'intérêt des savants se tourna vers ces grandes classifications qu'ils venaient d'établir. Mais au début du dix-neuvième siècle, l'étude comparée des langues prit un développement extraordinaire. Grâce à elle on parvint à découvrir bien d'autres groupements des peuples, groupements, qui reposant avant tout sur l'unité de langage, montraient cependant assez souvent aussi une certaine conformité dans les mœurs et les coutumes, dans l'emploi des mêmes armes et instruments. Mais une manière de voir superficielle alla plus loin en leur attribuant en beaucoup de cas l'unité de l'origine physique, égalité ou ressemblance des qualités physiques. C'est ainsi qu'on parlait de race indo-germanique et de race sémitique. La confusion s'accentua davantage du jour où même différentes sections, parfois peu considérables de ces familles, prirent le nom de race et qu'on se trouva en face d'une race germanique, anglo-saxonne, celtique et gauloise. C'est cette conception de race, confondant les familles de langues et les peuples avec des groupements purement physiques, que l'ethnologie rencontra à ses débuts. Elle ne la rectifia point, mais l'admit et ainsi lui conféra une autorité plus grande.

Digitized by Google

Nach den hier gekennzeichneten Richtungen hin erscheint die Ethnologie schon gleich im Programm der „Société d'Ethnologie de Paris" (1839). Der erste Paragraph ihrer Statuten besagt: „Les principaux éléments qui servent à distinguer les races humaines sont: l'organisation physique, le caractère intellectuel et moral, les langues et les traditions historiques, ces éléments divers n'ont pas encore été étudiés de manière à constituer sur ses véritables bases la science de l'Ethnologie. C'est afin d'y parvenir par une suite d'observations, et d'établir quelles sont en réalité les différentes races humaines que s'est formée à Paris la Société d'Ethnologie." Wenn auch das Studium der „organisation physique" der Ethnologie zufiel, und die Anthropologie, die es bis jetzt zweifellos innehatte, überhaupt noch weiter bestehen sollte, so blieb nichts anderes übrig, als sie zu einer Unterabteilung der Ethnologie zu erklären. Ganz auf der gleichen, teilweise auf noch höherer Stufe der Prätension stehen auch die meisten Definitionen der „Ethnographie", die hier ja wohl mit der Ethnologie gleichbedeutend gemeint ist, welche in der von der „Société d'Ethnographie" bald nach ihrer Entstehung (1859) abgehaltenen Enquête eingeliefert wurden: [1]) „étude de l'homme en société sous les rapports physiques et intellectuels; étude de la constitution physique, intellectuelle et morale des différentes nations; étude de la constitution physique, intellectuelle et morale et des rapports historiques des races; étude des races, des langues et du degré de civilisation atteint par les diverses races; étude physique et intellectuelle de l'humanité," und endlich, alle übertrumpfend, die eine in erhabener Kürze, die andere in prunkvoller Breite: „étude de l'humanité", und: „étude de l'humanité dans le passé et dans le présent, en vue de l'avenir". In England bezeichnete zwar Prichard[2]) auch Rasse und Volk als den Gegenstand des Studiums der Ethnologie, aber er hält doch wenigstens die Anthropologie, als die Naturgeschichte der menschlichen Species, noch deutlich getrennt von ihr. Aber bald darauf heißt es im Ethnographical Journal[3]) in hoffnungsloser Verwirrung, die alles durcheinander wirft: „It (viz. ethnology) has hitherto been used as synonymous with Ethnography, or the Natural History of Man", ebenso in Nott's „Types of Mankind".[4])

Die Reaction, die jetzt vonseiten der so arg zurückgedrängten Anthropologie aus anhob, ist zu kräftig und zu erfolgreich ge-

---

[1]) Mitgeteilt bei Léon Rosny, „La Science de Civilisation", Paris 1900 ff. SS. 7—8.

[2]) In seinem in der Sitzung der „Ethnological Society" vom 22. Juni 1847 gehaltenen Vortrage (cit. bei Topinard, Éléments d'Anthropologie générale pp. 123—124.)

[3]) In der Juni-Nummer 1848, S. 1.

[4]) Citiert bei Topinard, a. a. O., S. 126.

Digitized by Google

Ces différentes tendances de l'ethnologie nous les recontrons déjà dans le programme de la «Société d'Ethnologie de Paris» (1839). Le premier paragraphe de ses règlements est ainsi formulé: «Les principaux éléments qui servent à distinguer les races humaines sont: l'organisation physique, le caractère intellectuel et moral, les langues et les traditions historiques, ces éléments divers n'ont pas encore été étudiés de manière à constituer sur ses véritables bases la science de l'ethnologie. C'est afin d'y parvenir par une suite d'observations, et d'établir quelles sont en réalité les différentes races humaines que s'est formée à Paris la Société d'Ethnologie». Si donc même l'étude de «l'organisation physique» devait entrer dans le domaine de l'ethnologie, la science de l'anthropologie, dont cette étude avait formé jusqu'alors la matière incontestée, ne pourrait plus subsister qu'en devenant une branche de l'ethnologie. Ces mêmes tendances prétentieuses, parfois même plus accentuées, se rencontrent également dans la plupart des définitions de l'«ethnographie» (synonyme ici, sans nul doute, d'ethnologie) que la «Société d'Ethnographie» fixa peu de temps après son organisation (1859)[1]: «Etude de l'homme en société sous les rapports physiques et intellectuels: étude de la constitution physique, intellectuelle et morale des différentes nations; étude de la constitution physique, intellectuelle et morale et des rapports historiques de races; étude des races, des langues et du degré de civilisation atteint par les diverses races; étude physique et intellectuelle de l'humanité;» — et enfin ces deux dernières surpassant toutes les autres, l'une d'une concision sublime, l'autre d'une largeur fastueuse: «Etude de l'humanité» et «Etude de l'humanité dans le passé et dans le présent en vue de l'avenir». En Angleterre Prichard[2]) lui aussi attribue à l'ethnologie l'étude des races et des peuples: mais toujours il considère comme nettement séparée d'elle l'anthropologie dans la quelle il voit l'histoire naturelle de l'espèce humaine. Mais bientôt après, nous rencontrons dans l'«Ethnographical Journal»[3]) cette phrase qui témoigne d'une confusion d'idées désespérante: «It (viz. ethnology) has hitherto been used as synonymous with Ethnography, or the Natural History of Man» et de même chez Nott: «Types of Mankind».[4])

La réaction, de la part de l'anthropologie rejetée un peu trop à l'arrière-plan, commença enfin à se faire jour; et elle fut

---

[1]) Communiquées par Léon Rosny, «La Science de Civilisation», Paris 1900 ss., pp. 7—8.

[2]) Conférence tenue dans la réunion de l'«Ethnological Society» du 22. juin 1847, cité chez Topinard «Eléments d'anthropologie générale», pp. 123—124.

[3]) Juin 1848, p. 1.

[4]) Cité chez Topinard, loc. cit. p. 126.

Digitized by Google

wesen, als daß viele Spuren dieser Begriffüberspannung der Ethnologie bis auf unsere Zeit hätten gelangen können. Ganz sind sie aber doch noch nicht verschwunden. Sie finden sich noch in einem so weit verbreiteten Buche, wie H. Schurtz's „Katechismus der Völkerkunde“ [1]), wo (S. 1) es heißt: „Die Völkerkunde betrachtet die Menschen nicht als Einzelwesen, sondern unternimmt es, die größeren und natürlichen Verbände der Menschheit, die wir als Stämme, Völker und Rassen bezeichnen, zu betrachten und zu schildern“; der Anthropologie dagegen spricht Schurtz den Charakter als Gruppenwissenschaft ausdrücklich ab, wenn er schreibt (S. 2): „Die Anthropologie, der man in diesem Falle Anatomie und Physiologie ohne weiteres anfügen darf, schildert dieselben Menschen als Einzelwesen, die uns die Ethnographie dann in geselliger Vereinigung zeigt.“ Die gleiche Auffassung klingt auch in Oskar Peschel's „Völkerkunde“ [2]) nach, wenn er unter diesem Titel, ganz wie Schurtz, Fragen der (physischen) Anthropologie, der Urgeschichte, sowie auch der Ethnologie behandelt. Nach Winternitz's Darstellung [3]) wäre man auch versucht, H. Keane mit seiner „Ethnology“ hierhin zu rechnen; ich denke aber weiter unten zu zeigen, daß dessen Auffassung eine im wesentlichen durchaus korrekte ist.

Die überall hier sich zeigende, mehr oder weniger weitgehende Ueberspannung der Kräfte konnte nicht anders als verhängnisvoll wirken. Die Menge der voreiligen, viel zu subjektiven, deshalb sich widerstreitenden und einander verdrängenden Hypothesen mußten das Ansehen der Ethnologie schwächen; die bei der gewaltigen Größe des Arbeitsgebietes doppelt gering erscheinende Anzahl gesicherter Ergebnisse ließ es zweifelhaft erscheinen, ob sie Berechtigung zu unabhängiger Existenz habe. Dazu kam aber auch jetzt, daß die so sehr zur Seite gedrängte Anthropologie, im Stillen unablässig arbeitend, sich wesentlich vervollkommnet und gekräftigt hatte. Die stetig sich mehrenden Zahlenreihen ihrer Messungen an Schädel und Gliedmassen des Menschen, die eingehenden Klassifikationen, die sich darauf aufbauten, schienen in weit höherem Maße den Charakter wissenschaftlicher Exactheit an sich zu tragen als die Ergebnisse der Ethnologie [4]). Sie hatten jedenfalls so viel Kraft in sich, daß sie

---

[1]) Leipzig 1893.
[2]) Leipzig 1874, 1. Aufl.
[3]) Im „Globus“, Bd. 78 (1900), S. 346 ff.
[4]) Sehr gut dargelegt bei Bastian: „Es lagen hier also [in der Craniologie und Palaeontologie] zwei Beobachtungskreise vor, die in der Überschau genügend (und in der Anatomie auch mit aller der von strengster Wissenschaftlichkeit verlangbaren Schärfe) beherrscht werden konnten, um sie in methodisch-systematischer Form in Bearbeitung zu nehmen. Daran konnte bei der Ethnologie mit ihrem Bettelsack buntscheckiger Brocken, der ihr gelegentlich im Laufe der Zeiten von einem oder anderen Ende der Erde hie und da zugeworfen worden,

Digitized by Google

si violente et si victorieuse que peu de traces de pareilles définitions exagérées ont persisté jusqu'à nos jours. Cependant elles n'ont pas encore disparu complètement, puisque nous lisons dans un livre si connu comme celui de H. Schurtz, «Katechismus der Völkerkunde» [1]) (p. 1): «L'ethnologie ne considère pas les hommes en tant qu'individus mais elle prend à tâche d'étudier et de décrire les groupes naturels et considérables d'êtres humains, désignés ordinairement sous le nom de tribu, peuple et race». A l'anthropologie Schurtz refuse ce caractère spécial d'étudier les hommes dans leur ensemble, car il écrit (p. 2): «L'anthropologie (et sous ce rapport on peut aussi sans difficulté aucune y comprendre et l'anatomie et la physiologie) comme l'ethnographie s'occupe des mêmes hommes; seulement la première s attache à l'étude de l'individu, l'autre à celle de la société.» Oskar Peschel partage en ceci le même sentiment: dans sa «Völkerkunde» [2]) il traite, tout comme Schurtz, des questions d'anthropologie physique, de préhistorique et d'ethnologie. D'après Winternitz [3]) H. Keane aussi aurait exprimé les mêmes idées dans son «Ethnology»; mais je pense pouvoir démontrer plus loin que sa conception est au fond très juste.

L'exagération des forces qui se manifestait ici plus ou moins intense ne pouvait avoir que des conséquences fatales. Cette foule d'hypothèses trop hâtives et trop subjectives, par le fait même en contradiction avec elles-mêmes et se repoussant les unes les autres, devait tout naturellement diminuer l'autorité de l'ethnologie. De plus, le nombre fort restreint de résultats vraiment acquis et certains, en comparaison de l'immensité du champ d'investigations, faisait douter si elle avait des titres suffisants à une existence autonome. Ajoutons que l'anthropologie, jusqu'ici généralement poussée de côté, avait malgré tout travaillé dans l'ombre et avait atteint un haut point de perfectionnement. Ces alignements de chiffres donnant la mesure du crâne et des membres de l'homme, ces classifications détaillées auxquelles les chiffres servaient de base: ce semblaient là être les marques caractéristiques d'une exactitude beaucoup plus scientifique que les résultats fournis par l'ethnologie. [4]) Toujours renfermaient-elles tant de force pour

---

[1]) Leipzig 1893.
[2]) Leipzig 1874, 1ière éd.
[3]) Globus, vol. 78 (1900) p. 346 ss.
[4]) Ceci est fort bien décrit par Bastian: «Il y avait donc ici [dans la craniologie et la paléontologie] deux centres d'observations sur lesquels on pouvait se former un jugement assez net pour pouvoir les traiter d'une façon méthodique et scientifique. Pour ce qui concerne l'anatomie, on pouvait même procéder avec toute l'exactitude que réclame la science la plus rigoureuse. Cela ne pouvait se dire de l'ethnologie avec sa bésace remplie de morceaux de toutes sortes que dans le cours de siècles on lui lança de ci, de là d'un bout

Digitized by Google

die unklare Auffassung der Rassenfrage, an welcher die Ethnologie innerlich krankte, zerstörten, und indem sie dieses taten, entrissen sie der Ethnologie ein Stück ihres Gebietes, an welches sie viel Arbeit nutzlos vergeudet hatte. Aber wie das bei Reaktionen gewöhnlich geschieht, jetzt ging auch die Anthropologie, ihrer eigenen Stärke bewußt und die Schwäche ihrer Gegnerin kennend, über ihre Grenzen hinaus zum Angriff vor. Daß sie dabei einen so ungeahnten, gewaltigen Erfolg hatte, das lag indes, wie allseitig zugestanden wird,[1]) wesentlich in den Zeitverhältnissen begründet, die sich unterdessen ebenfalls geändert hatten.

Die an erster Stelle der geistigen Seite des Menschen sich zuwendende Ethnologie war den vorwiegend idealistisch-philosophischen Neigungen der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts entgegen gekommen. Als beim Zusammenbruch des überspannten Idealismus um die Mitte des Jahrhunderts der Materialismus unter Führung von Feuerbach, Moleschott, Büchner, Vogt mehr und mehr Boden gewann[2]), da mußte naturgemäß das allgemeine Interesse in höherem Maße sich einer Wissenschaft zuwenden, die, wie die Anthropologie, sich mit der körperlichen Seite des Menschen befaßte.

Zwei wichtige, genau mit dem Gründungsjahre der neuen „Société d'Anthropologie de Paris", dem Jahre 1859, zusammenfallende Ereignisse steigerten dies Interesse sozusagen ins Ungemessene und verschafften der Anthropologie einen unerhörten Aufschwung.

Der unbesiegbaren Ausdauer des Altertumsforschers Boucher de Perthes gelang es endlich 1858, angesehene englische Gelehrte zum Besuch des Sommethales, der Stätte seiner Ausgrabungen, und dann zur Anerkennung der Existenz des Dilu-

---

noch nicht gedacht werden". Bezüglich des „Bettelsackes buntscheckiger Brocken" wäre nur zu beachten, was hinsichtlich der Tätigkeit der Missionäre oben (Heft 1, S. 156) gesagt wurde.

[1]) Bastian, a. a. O., S. 34 ff, Topinard, L'Anthropologie, S. 17. Wenn also auch letzterer anerkennen muss, daß speciell Darwin's Buch „wesentlich dazu beitrug, der Wissenschaft vom Menschen den lebhaften Aufschwung zu geben, den wir miterlebt haben", dann ist ein Doppeltes sehr ernstlich zu rügen: 1. Die sehr absprechende Weise, mit der Broca im Vorwort zu Topinard's Anthropologie über die bisherigen Erfolge der Ethnologie, und die sehr selbstbewusste Art, mit der er von denjenigen der Anthropologie spricht, 2. der Mangel an Gerechtigkeit und geschichtlichem Verständnisse, mit dem Topinard in seinen „Eléments d'Anthropologie générale" (S. 4) über die von Edwards gegründete Société d'Ethnologie schreibt: „Cette Société n'a pas marqué autant que je l'avais cru, et cette date interrompait inutilement un certain mouvement qui s'est continué après comme il avait existé auparavant". Weil diese Richtung einige Mängel an sich hatte, ist es noch nicht erlaubt, ihr jegliche Bedeutung und jegliches Verdienst abzusprechen. Ihr Verdienst beruht darin, daß sie einen Teil der Wissenschaft vom Menschen, der durch die einseitige Entwicklung der Anthropologie jener Zeit zu verkümmern drohte, zu Ansehen und Bedeutung brachte.

[2]) Vgl. auch Bastian (a. a. O., S. 31 ff), der diesen Zusammenhang richtig erfaßt, aber nur verschämt ausspricht.

Digitized by Google

mettre fin à la conception erronée de la question des races, ce côté faible de l'ethnologie. En faisant cela elles la détournèrent d'un terrain sur lequel elle s'était livrée à un labeur stérile. Mais bientôt, comme cela se voit d'ordinaire dans les réactions, l'anthropologie, sûre de sa marche et connaissant la faiblesse de sa rivale, franchit ses propres frontières et commença l'attaque. Toutefois, si elle compta des succès énormes et inattendus, ils doivent; comme l'on en convient généralement [1]), être attribués en majeure partie aux circonstances des temps qui avaient également changé dans l'intervalle.

L'ethnologie qui considérait avant tout le côté spirituel de l'homme avait été accueillie favorablement par les tendances philosophico-idéalistes du commencement du XIXième siècle. Lorsque, à l'écroulement de l'idéalisme exagéré vers le milieu du même siècle, le matérialisme sous la conduite de Feuerbach, Moleschott, Büchner, Vogt gagna de plus en plus du terrain [2]), l'intérêt général dut naturellement se reporter avec intensité vers une science qui comme l'anthropologie, s'occupait de la partie matérielle de l'homme.

Deux événements importants qui coïncidèrent exactement avec l'année de la fondation (1859) de la nouvelle «Société d'Anthropologie de Paris», augmentèrent extrêmement cet intérêt et procurèrent à l'anthropologie un essor inouï.

L'invincible persévérance de l'archéologue Boucher de Perthes détermina enfin en 1858 plusieurs savants notables d'Angleterre à visiter la vallée de la Somme, le lieu de ses fouilles, et à leur faire avouer l'existence de l'homme diluvial. «Mais ce ne

---

à l'autre du monde.» Quant «à la bésace remplie de morceaux de toutes sortes» il faut faire la même remarque que plus haut au sujet sur le travail des Missionnaires, v. 1er fasc. p. 156.

[1]) Bastian l. c. p. 34 ss., Topinard, l'Anthropologie p. 17. Si donc aussi ce dernier est obligé de convenir que le livre de Darwin «a contribué en grande partie à donner à la science de l'homme ce grand essor dont nous avons été témoins», dans ce cas il faut sérieusement blâmer: 1° le dédain avec lequel s'exprime Broca dans sa Préface de l'Anthropologie de Topinard sur les résultats acquis jusqu'à ce jour par l'ethnologie non moins que l'outrecuidance avec laquelle il parle des succès de l'anthropologie; 2° le manque de justice et de sens historique avec lequel Topinard dans ses «Eléments d'anthropologie générale» (p. 4) dit de la Société d'Ethnologie fondée par Edward's: «Cette société n'a pas marqué autant que je l'avais cru, et cette date interrompait inutilement un certain mouvement qui s'est continué après comme il avait existé auparavant.» Parce que cette école n'était pas sans défaut, il n'est point permis de lui refuser toute importance et tout mérite. Son mérite consistait précisément à donner de l'autorité et de l'importance à une partie de la science de l'homme laquelle par suite du développement trop particulariste de l'anthropologie de ce temps là n'aurait pas pu pleinement se développer.

[2]) Cf. aussi Bastian (l. c. p. 31 ff.) qui saisit parfaitement cet enchaînement mais ne le prononce qu'avec une certaine timidité.

Digitized by Google

vial-Menschen zu bewegen. „Dadurch aber erst, daß Sir Charles Lyell, der bewundertste damals lebende Geolog [nach seinen Reisen vom Frühjahr 1859 an], mit voller Autorität auf die Seite Boucher's trat, erschien die Frage entschieden; noch im Jahre 1859 waren die so lange vernachlässigten im Sommethale gemachten Entdeckungen über die Urgeschichte der Menschheit von der wissenschaftlichen Welt allgemein angenommen".[1]) Für sich allein genommen hätte dieses Ereignis nicht der Anthropologie zugute kommen sollen, sondern eher der Ethnologie; denn was Boucher gefunden, waren keineswegs Teile des menschlichen Körpers, Skelettreste, sondern menschliche Artefacte, Beile, Messer u. dgl. Aber zu gleicher Zeit war ein anderes Ereignis eingetreten: das Erscheinen von Charles Darwin's „On the Origin of Species by means of Natural Selection". Durch dieses Buch wurde auch in die Anthropologie, die bis dahin im Wesentlichen nur das Nebeneinander des Klassifizierens geübt hätte, der Entwicklungsgedanke hineingeworfen, der natürlich gerade hier, bei der Lehre vom Menschen, am meisten zünden und das brennendste Interesse auch der aussenstehenden Kreise erregen mußte. Jetzt wandte sich die Aufmerksamkeit umsomehr dem menschlichen Körper zu, denn es galt jetzt vor allem, diesen einzugliedern in die lange Entwickelungsreihe der Lebewesen, die durch das neue System so überzeugend dargetan erschien. Nach dieser Richtung hin wurden jetzt auch Boucher's Entdeckungen verwertet: sie waren das Tor, durch welches der Zugang eröffnet wurde zu dem Nacheinander altersgrauer Zeiten, die in ihrer zehn- und hunderttausendjährigen Dauer Raum genug boten, die „in kleinsten Schritten" sich vollziehende Entwickelung der höheren Tiere zum Menschen hin stufenweise darzulegen. Von dieser Strömung machtvoll getragen eilte die Anthropologie jetzt von Erfolg zu Erfolg. Sie verdrängte oder verdunkelte die ethnologischen Gesellschaften und gründete allenthalben neue Gesellschaften, die sich nach ihrem Namen nannten, wie wir das oben (Heft 1, S. 150) geschildert haben.[2])

[1]) Johannes Ranke, „Der Mensch" (2. Aufl., 2. Bd., S. 428). Bastian (a. a. O., S. 34) gibt irrigerweise das Jahr 1853 als das der „Bekehrung" Lyell's an (oder ist 1853 Druckfehler für 1859?). Die richtige Zahl 1859 und das damit gegebene genaue Zusammentreffen mit dem Gründungsjahre der „Société d'Anthropologie" bezeichnet den gewaltigen Umschwung der Dinge, der jetzt eingetreten, um so packender, als es ebenfalls genau im Entstehungsjahr der „Société d'Ethnologie," im Jahre 1839 war, wo Boucher mit seinen Äxten und Messern aus dem Diluvium nach Paris reiste, dort aber von den ausschlaggebenden Geologen einfach ausgelacht wurde.

[2]) Hier wäre noch nachzutragen die Gründung des „Museo Nazionale di Antropologia" in Florenz und die Bestellung P. Mantegazza's zum Professor der Anthropologie dortselbst. Dagegen nahm sowohl die im Jahre 1871 gegründete Zeitschrift, wie die kurz darauf noch im selben Jahre entstandene Gesellschaft ähnlich wie die deutsche Gesellschaft einen zusammengesetzten Titel an, die erstere: "Archivio per l'Antropologia ed Etnologia", die letztere: „Società di Antropologia ed Etnologia".

Digitized by Google

fut qu'après que Sir Charles Lyell, le géologue le plus en vogue alors [depuis ses voyages du printemps de 1859] se fut mis avec toute son activité du côté de Boucher, que la question parut résolue. Encore au courant de 1859, le monde scientifique acceptait généralement touchant l'histoire primitive de l'humanité les découvertes si longtemps négligées, faites dans la vallée de la Somme.» [1]) Considéré isolément, cet événement aurait dû profiter à l'ethnologie, et non point à l'anthropologie: car Boucher n'avait aucunement trouvé des parties d'un corps humain mais des artefactes: haches, couteaux etc. Mais un autre événement survint dans le même temps: l'apparition de l'«On the Origin of Species by means of Natural Selection» par Charles Darwin. Grâce à cet ouvrage, l'idée de l'évolution s'introduisit également dans l'anthropologie, qui jusqu'alors ne s'était guère occupée que de juxtaposer des classifications. Naturellement parce qu'ici l'origine de l'homme était surtout en jeu, cette idée devait de plus en plus surexciter les esprits, et susciter dans les milieux même d'ailleurs étrangers au mouvement scientifique l'intérêt le plus palpitant. Dès lors toute l'attention se porta d'autant plus vers le corps humain, car il s'agissait avant tout de le ranger dans la longue série de l'évolution des êtres vivants que le nouveau système parut avoir démontrée vec tant de force. C'est aussi pour établir cette même théorie qu'on utilisa alors les découvertes de Boucher: elles servirent de porte d'ouverture pour parvenir aux successions d'époques les plus reculées qui dans leur durée de dix et de cent mille ans offraient un espace suffisant pour donner place à l'évolution lente et progressive des animaux supérieurs jusqu'à l'homme. Puissamment aidée par ce courant, l'anthropologie remporta alors succès sur succès. Elle évinça ou dépopularisa les sociétés ethnologiques et fonda partout des sociétés nouvelles auxquelles elle donna son nom, comme nous l'avons montré plus haut (fasc. 1er, p. 150[2]).

---

[1]) J. Ranke, «Der Mensch» (2ème éd., t. 2, p. 428. Bastian (l. c. p. 34) donne faussement l'année 1853 comme celle de la «conversion» de Lyell (ou bien 1853 n'est peut-être qu'une faute d'impression pour 1859?). La vraie date (1859) et la coïncidence de cette année avec l'année de la fondation de la Société d'Anthropologie, explique d'une façon d'autant plus saisissante le revirement complet survenu dans les doctrines, que ce fut également dans l'année de la fondation de la Société d'Ethnologie, en 1839, que Boucher se rendit à Paris avec ses haches et ses couteaux du Diluvium et qu'il s'y fit railler par tous les géologues de mérite.

[2]) L'on doit encore faire mention ici de la fondation du «Museo Nazionale di Antropologia» à Florence et de la nomination de P. Mantegazza à la chaire d'anthropologie à la même ville. Par contre la revue fondée en 1871 aussi bien que la société établie peu après dans la même année prennent, semblablement à la société allemande, un titre composé, la première celui de «Archivio per l'Antropologia ed Etnologia», la dernière celui de «Società di Antropologia ed Etnologia.»

Digitized by Google

Aber nicht bloß äußerlich, auch innerlich gedachte sich die Anthropologie dieser Zeit an die Stelle der Ethnologie zu setzen. Das ergibt sich deutlich aus der Art und Weise, wie ihre Vertreter in dieser Epoche Wesen und Umfang der Anthropologie bestimmen. Es tritt da ganz die gleiche exklusive, für nichts anderes mehr Raum lassende Universalität hervor, welche sich die Ethnologie der vorhergehenden Epoche beigelegt hatte.

Am kräftigsten spricht sich Paul Broca, der Gründer der neuen Richtung aus: „Tout ce qui jette quelques jours sur l'humanité et sur ses divisions sur le globe, rentre dans l'anthropologie. Les peuples sauvages et les nations civilisées, le passé et le présent, l'anatomie, la physique, la géographie et jusqu'aux maladies de l'homme, jusqu'à ses passions et ses productions artistiques, tout l'intéresse. L'anthropologie est comme un point central vers lequel aboutissent les applications empruntées à toutes les connaissances".[1]) Ihm wird jetzt umgekehrt die Ethnologie zu einem Teil der Anthropologie[2]). Aber herangewachsen in der früheren Periode kann er sich von den Anschauungen derselben doch noch nicht ganz losmachen. Die Ethnologie in sich faßt er noch ganz nach Art Edward's auf, wenn er sie die Wissenschaft der Rassen nennt, hierin von Topinard scharf bekämpft, während ihm Ethnographie die Beschreibung der einzelnen Völker ist.[3]) Er stellt also in dieser Hinsicht eine Art Übergangsstufe dar.

Auf gleicher Stufe des Überganges steht auch James Hunt, der Begründer der „Anthropological Society of London". In seiner Eröffnungsrede verwirft er die Definition Latham's von der Anthropologie als der Wissenschaft „of the relations of Man to the mammalia", „Anthropology is, on the contrary, the science of the whole nature of Man. With such a meaning it will include nearly the whole circle of sciences. Biology, anatomy, chemistry, natural philosophy, and physiology must all furnish the anthropologist with materials from which he may make his deductions. While Ethnology treats on the history or science of nations or races, we have to deal with te origin and develópment of humanity"[4]).

[1]) Bei Gollier, S. 20.

[2]) In der Sitzung der Société d'Anthropologie, 1. Juni 1876 (Bulletins de la Soc. d'Anthropologie XI, 2. sér., p. 304).

[3]) So seine Darlegung in der Discussion, die auf den am 20. April 1876 in der Société d'Anthropologie gehaltenen Vortrag folgte (Bull. de la Soc. d'Anthropologie, XI, 2. sér., p. 216 ff). Kürzer und präciser legt er in der Juni-Sitzung seine Ansicht so dar: „1. Il y a d'abord le *Genre humain* tout entier. C'est le groupe le plus général; 2. Il y a ensuite les subdivisions naturelles de ce genre, qui sont les *races humaines;* 3. Il y a enfin les subdivisions artificielles, accidentelles, passagères, de ces races, formant des agglomérations, des populations plus ou moins nombreuses, que nous nommons des *peuples.*" Dieser Einteilung entsprechen drei Wissenschaften: „l'anthropologie générale", die Ethnologie und die Ethnographie; alle drei zusammen machen die Anthropologie schlechthin aus (Bull. a. a. O., pp. 304—305).

[4]) Anthropological Review, I (1863), S. 2.

Digitized by Google

Mais ce ne fut pas seulement extérieurement que l'anthropologie voulut prendre la place de l'ethnologie, elle pensa en assumer aussi intérieurement la tâche. Cela ressort clairement de la manière dont ses représentants d'alors déterminent la nature et l'objet de l'anthropologie. On y voit percer tout de suite la même universalité exclusive que l'ethnologie s'était arrogée dans l'époque précédente.

C'est Paul Broca, le fondateur de cette nouvelle école, qui proclame le plus hautement ce principe: «Tout ce qui jette quelques jours sur l'humanité et sur ses divisions sur le globe, rentre dans l'anthropologie. Les peuples sauvages et les nations civilisées, le passé et le présent, l'anatomie, la physique, la géographie et jusqu'aux maladies de l'homme, jusqu'à ses passions et ses productions artistiques, tout l'intéresse. L'anthropologie est comme un point central vers lequel aboutissent les applications empruntées à toutes les connaissances.» [1]) Chez lui l'ethnologie devient à son tour une partie de l'anthropologie.[2]) Mais il n'a pas encore pu se défaire entièrement des idées avec lesquelles il avait grandi. Il conçoit donc encore l'ethnologie à la manière d'Edwards en la nommant la science des races, opinion qui fut vivement combattue par Topinard, tandisque l'ethnographie est pour lui la description des différents peuples.[3]) Il constitue donc sous ce rapport une espèce de transition.

Au même degré de transition se trouve aussi James Hunt, le fondateur de l'«Anthropological Society of London». Dans son discours d'ouverture il rejette la définition de Latham de l'anthropologie comme étant la science «of the relations of Man to the mammalia», «Anthropology is, on the contrary, the science of the whole nature of Man. With such a meaning it will include nearly the whole circle of sciences. Biology, anatomy, chemistry, natural philosophy, and physiology must all furnish the anthropologist with materials from which he may make his deductions. While Ethnology treats on the history or science of nations or races, we have to deal with the origin and development of humanity.» [4])

[1]) Cité par Gollier, p. 20.

[2]) A la séance de la société d'anthropologie du 1. juin 1876. Bulletin de la société d'anthropologie XI, 2e série p. 304).

[3]) Telle fut son explication dans la discussion qui suivit la conférence tenue par lui à la société d'Anthropologie le 20 avril 1876 (Bullet. de la Soc. d'Anthropologie, XI, 2e série p. 216 ss.) Dans la séance de juin il exposa son opinion d'une manière plus courte et plus nette: «1. Il y a d'abord *le genre humain* tout entier. C'est le groupe le plus général; 2. Il y a ensuite les subdivisions naturelles de ce genre, qui sont les *races humaines;* 3. Il y a enfin les subdivisions artificielles, accidentelles, passagères de ces races, formant des agglomérations des populations plus ou moins nombreuses que nous nommons des *peuples*». A cette division correspondent trois sciences: «l'anthropologie générale», l'ethnologie, l'ethnographie; toutes les trois ensemble constituent l'anthropologie sans épithète. (Bullet. l. c. p 304—305.)

[4]) Anthropological Review, I (1863) p. 2.

Digitized by Google

Auf Völker aber, nicht auf Rassen, bezieht sich einer der ältesten deutschen Bearbeiter dieses Gebietes, Theodor Waitz, in seinem Werke „Anthropologie der Naturvölker“[1]). In demselben setzt er der Anthropologie die Aufgabe, „die Vermittelung des naturwissenschaftlichen und des historischen Teiles unseres Wissens zu erstreben“[2]). Auch ihm ist die „Ethnographie oder Ethnologie“ nur ein Teil der Anthropologie und wesentlich nur eine genealogische Wissenschaft, „die sich mit der Untersuchung der Stammverwandtschaften der einzelnen Völker und Völkerstämme beschäftigt“[3]). — Mit fast den gleichen Ausdrücken definiert G. Gerland, der Fortsetzer und Vollender des Waitzschen Werkes, die Anthropologie als „die Lehre von der menschlichen Gattung“; sie ist ihm „zugleich erschöpfende Naturgeschichte der menschlichen Gattung, zugleich reale Grundlage der Philosophie“. Die Ethnologie schildert die Völker nach ihren physischen und geistigen Eigentümlichkeiten, und die Ethnographie ist die „Lehre von der jetzigen Verbreitung der Menschen auf Erden, von der Art und Weise ihrer Verbreitung, ihrer mutmaßlichen Kopfzahl usw.“[4]).

Hierhin gehört auch der hervorragende englische Ethnologe, Edward B. Tylor. Ihm ist die Anthropologie „the general science of Man“ oder „the science of Man and Civilisation“. Das von ihm verfaßte Handbuch, das sich, nach unserer Auffassung, fast ausschließlich mit ethnologischen Fragen befaßt, führt den Titel „Anthropology: an Introduction to the Study of Man and Civilisation“[5]).

Im Wesen der Sache gleich[6]) ist auch die Auffassung Felice Finzi's, eines der Mitbegründer der italienischen „Società di Antropologia e di Etnologia.“ Die Aufgaben der Anthropologie sind nach ihm die folgenden: Esaminare la morfologia dello sviluppo umano e dedurne concetti piu o meno certi intorno all'origine ed intorno ai rapporti organici; prendere nota di tutti i fatti anatomici, fisiologici e patologici riferentisi alla produzione del pensiero, allo svolgimento delle idee morali ed alle azioni e reazioni del senso e del sentimento, del sentimento e della ragione è il lavoro della scienza pura dell'uomo. Anatomia, fisiologia, psicologia, studi della morfologia semplice della materia, delle sue trasformazioni, delle sue funzioni: questa una triade di ricerche

---

[1]) Leipzig 1859.
[2]) A. a. O., I S. 7.
[3]) A. a. O., S. 8.
[4]) Anthropologische Beiträge. Halle 1875, etc. bei Winternitz, Globus a. a. O., S. 346.
[5]) London 1881.
[6]) Nur zum Schein verschieden, weil die beiden Wissenschaften, zoologische Anthropologie und Ethnologie, nicht unter der Genusbezeichnung „Anthropologie“ zusammengefaßt werden, sondern gleichberechtigt nebeneinander stehen.

Digitized by Google

Les peuples parcontre, et non les races, forment l'objet du grand ouvrage «Anthropologie der Naturvölker»[1]) de Théodore Waitz, un des premiers savants qui cultivèrent l'ethnologie en Allemagne. Dans cet ouvrage il assigne à l'anthropologie pour tâche «de servir d'intermédiaire entre cette partie de notre savoir de l'homme qui se dérive des sciences naturelles et celle qui est due à l'histoire.»[2]) Pour lui aussi l'ethnographie ou l'ethnologie n'est qu'une partie de l'anthropologie et en substance ce n'est qu'une science généalogique qui s'occupe de l'étude de la parenté entre les différents peuples et tribus.[3]) — G. Gerland qui continua et acheva l'ouvrage de Waitz définit l'anthropologie en des termes presque identiques: c'est «la science de l'espèce humaine»; elle est pour lui «en même temps l'histoire naturelle complète de l'espèce humaine et le fondement réel de la philosophie». L'ethnologie décrit les peuples d'après leurs caractères psychiques et spirituels, et l'ethnographie est «la science de la propagation actuelle de l'homme sur la terre, de la manière dont cette propagation s'est faite, du nombre présomptif des individus etc.»[4])

Il y a ensuite à mentionner ici M. Edward B. Tylor, l'éminent ethnologue anglais. L'anthropologie est selon lui «the general science of man», ou «the science of man and civilisation». Son manuel qui, d'après notre manière de voir, s'occupe presque exclusivement de questions ethnologiques, porte le titre «Anthropology: an Introduction to the study of man and civilisation».[5])

Identique pour le fond[6]) est aussi la conception de l'ethnologie telle que la formule Felice Finzi, un des fondateurs de la «Società (italiana) di antropologia e di etnologia». L'objet de l'anthropologie est pour lui le suivant: «Esaminare la morfologia dello sviluppo umano e dedurne concetti più o meno certi intorno all'origine ed intorno ai rapporti organici; prendere nota di tutti i fatti anatomici, fisiologici e patologici riferentisi alla produzione del pensiero, allo svolgimento delle idee morali ed alle azioni e reazioni del senso e del sentimento, del sentimento e della ragione; è il lavoro della scienza pura dell'uomo. Anatomia, fisiologia, psicologia, studi della morfologia semplice della materia, delle sue trasformazioni, delle sue funzioni: questa

---

1) Leipzig 1859.
2) l. c., I, p. 7.
3) l. c. p. 9.
4) Anthropologische Beiträge, Halle 1876, cité par Winternitz „Globus", l. c. p. 346.
5) Londres 1881.
6) Il n'y a qu'une différence apparente parce que les deux sciences, l'anthropologie zoologique et l'ethnologie, ne sont pas subordonnées à l'anthropologie comme science-genre, mais sont placées sur la même ligne et coordonnées.

Digitized by Google

costituenti l'antropologia, la quale ci mostra la graduazione della equivalenza delle forze della germinazione fisiologica e patologica dell'ovulo all'equilibrio ed alle lotte della società umana. Considerare gli uomini nella loro unità e nella loro varietà, stabilirne le distinzioni di famiglie e di razze ovvero raccoglierli in un solo istesso gruppo, analizzarne comparativamente i linguaggi, gli usi, i costumi, i miti, le religioni è opera dell'etnologia che porge la mano all'archeologia ed alla storia, anzi è fattore storico per eccellenza"[1]).

Endlich gehört zum guten Teil auch noch hierher Paul Topinard, und zwar wegen seiner Auffassung auch der sogenannten zoologischen Anthropologie, wenn er freilich auch durch die bestimmte Ausscheidung der Behandlung der Rassen von der Ethnologie und die Inanspruchnahme derselben für die Anthropologie sowie durch seine Betonung der Unabhängigkeit der Ethnologie als Vorläufer einer neuen Periode bezeichnet werden muß. Er würde vollständig in dieselbe gerechnet werden müssen, wenn er nicht lediglich durch ganz ausser-anthropologische Theoreme verhindert worden wäre, zur vollen Richtigkeit vorzudringen. Wir müssen ihn, weil niemand so eifrig wie er gerade auch an der Klärung der Begriffe mitgearbeitet hat, und wegen des hohen Ansehens seiner Schriften[2]) etwas ausführlicher behandeln.

Es ist vorauszuschicken, daß bezüglich des Gebrauches des Wortes „Ethnologie" bei ihm zwei Perioden zu unterscheiden sind: bis 1880 behält er es bei, von da an verwirft er es, weil sein Lehrer Broca es nicht aufgibt, die Bedeutung „Rassenkunde" damit zu verbinden, und ersetzt es durch die Bezeichnung „Ethnographie générale"[3]). Das ist indes nur eine Frage des Namens, in der Sache selbst zeigt Topinard eine bemerkenswerte Konstanz. So wie er seine Auffassung insbesondere in seinem Hauptwerk, den „Eléments d'Anthropologie générale" an manchen Stellen darlegt, wäre nicht viel dagegen einzuwenden. Wir zitieren hier eine Stelle (S. 215): „ . . . la distinction fondamentale de l'anthropologie en deux branches, l'une qui s'occupe de l'espèce humaine

---

[1]) Im Beginn seines Aufsatzes „Antropologia ed etnologia", der eine ausführliche Geschichte nicht des Begriffes sondern der Tätigkeit der beiden und der mit ihr verwandten Wissenschaften enthält (Archivio per l'antropologia e l'etnologia, I vol. fasc. 1.)

[2]) S. oben.

[3]) „ . . . L'expression d'ethnologie dont je ne veux pas dans ce cas parce qu'elle est détournée de son sens logique et devient une source de danger pour l'anthropologie véritable" (Éléments d'Anthropologie générale, S. 214). Indes fügt er hinzu: "Lorsqu'on aura oublié le sens vicieux donné au mot ethnologie depuis Edwards, et qu'il se sera passé un temps suffisant, on pourra le reprendre, mais alors dans son acception logique et non dangereuse, la seule à laquelle elle a droit, celle d'ethnographie générale". (A. a. O., S. 215, Anm.) Gegen den Gebrauch des Wortes „Ethnologie" in unserer Zeit wird also auch Topinard nichts einzuwenden haben.

Digitized by Google

una triade di ricerche costituenti l'antropologia, la quale ci mostra la graduazione della equivalenza delle forze dalla germinazione fisiologica e patologica dell'ovulo all'equilibrio ed alle lotte della società umana. Considerare gli uomini nella loro unità e nella loro varietà, stabilirne le distinzioni di famiglie e di razze ovvero raccoglierli in un solo istesso gruppo, analizzarne comparativamente i linguaggi, gli usi, i costumi, i miti, le religioni è opera dell'etnologia che porge la mano all'archeologia ed alla storia, anzi è fattore storico per eccellenza.» [1])

Finalement il faut rattacher en partie á cette école Paul Topinard à cause de sa définition de la soi-disante anthropologie zoologique, bien que sous d'autres rapports on doive voir en lui le précurseur d'une nouvelle période, puisqu'il exclut formellement de l'ethnologie l'étude des races pour en charger l'anthropologie et affirme nettement l'indépendance de l'ethnologie. Sa place serait même entièrement dans cette nouvelle période, si des théorèmes qui sont tout à fait en dehors du domaine de l'anthropologie ne l'avaient empêché d'arriver à la vérité complète. Personne n'a contribué autant que lui à l'éclaircissement des idées et pour cette raison ainsi qu'à cause de la grande autorité de ses écrits [2]) nous devons nous arrêter sur lui un peu plus longtemps.

Disons d'abord que par rapport à l'usage du mot ethnologie il y a à distinguer deux périodes chez Topinard. Jusqu'en 1880 il en fait usage; depuis ce temps il le rejette parce que son maître Broca ne cesse pas d'y rattacher l'idée de science des races, et il le remplace par le terme d'ethnographie générale.[3]) Mais ceci n'est qu'une question de mots; pour le fond des choses Topinard fait preuve d'une constance remarquable. Il n'y a guère quelque chose à objecter à sa maniere de voir telle qu'il l'expose surtout en quelques endroits de son principal ouvrage «Eléments d'anthropologie générale». Nous en citons un passage (p. 125): «. . . . la distinction fondamentale de l'anthropologie en deux branches, l'une qui s'occupe de l'espèce humaine et de ses va-

---

[1]) C'est avec ces paroles qu'il commence son travail «Antropologia ed etnologia» qui offre une histoire détaillée non de la définition des deux sciences, mais de leur travail et de celui des sciences connexes. (Archivio per l'antropologia e l'etnologia, vol. I. fasc. 1.)

[2]) Voyez plus haut.

[3]) «L'expression d'ethnologie dont je ne veux pas dans ce cas parce qu'elle est détournée de son sens logique et devient une source de danger pour l'anthropologie véritable.» (Eléments d'anthropologie générale, p. 214.) Il ajoute cependant: «Lorsqu'on aura oublié le sens vicieux donné au mot ethnologie depuis Edwards, et qu'il se sera passé un temps suffisant, on pourra le reprendre, mais alors dans son acception logique et non dangereuse, la seule à laquelle elle a droit, celle d'ethnographie générale.» (l. c. p. 215, note). Topinard n'aura donc rien à redire contre l'usage du mot «ethnologie» dans notre temps.

Digitized by Google

et de ses variétés ou races ou point de vue purement animal, essentiellement anatomique et physiologique. et l'autre qui s'occupe des peuples; bien que les deux doivent être réunies sous le nom général d'anthropologie parce qu'elles se complètent et ne peuvent vivre l'une sans l'autre. La première est *l'anthropologie proprement dite,* et ne peut-être logiquement traitée que par les médecins et les naturalistes. La seconde est l'ethnographie, qui n'exige pas de connaissances anatomiques et zoologiques et dont par conséquent les questions de races sont exclues.»[1]) Dazu dann das Einteilungs-Schema:

Anthropologie:

Anthropologie proprement dite ou zoologique: { générale — l'espèce humaine / spéciale — les races humaines

Ethnographie: { générale: questions communes à tous les peuples / speciale: description particulière des peuples.

Der entscheidende Punkt aber, bei dem die Verwirrung und Unrichtigkeit in das System Topinard's eindringt, ist seine Auffassung von Physiologie und Psychologie.[3]) Nur diese Auffassung verleitete ihn, schon der „anthropologie zoologique ou proprement dite" die Behandlung auch eines Teiles der geistigen Seite des Menschen zuzuweisen.[4]) Da es aber weder zu seiner Zeit bewiesen war, noch auch bis jetzt bewiesen ist, daß „die intellektuellen Phänomene die Art und Weise der Gehirntätigkeit, ihre äußeren Offenbarungen das Produkt derselben sind,"[5]) sondern wenigstens heutzutage, nach den bahnbrechenden Forschungen W. Wundt's, mehr als je die durchaus eigentümliche Natur der seelischen Funktionen feststeht: so muß geurteilt werden, daß

---

[1]) Vgl. auch a. a. O., S. 184.

[2]) Als „Sciences anthropologiques essentielles" werden dann noch angeführt: Anatomie humaine, Embryogénie Physiologie humaine, Psychologie, Sociologie, Pathologie, Tératologie. Als „Sciences anthropologiques accessoires": Histoire, Archéologie, Préhistorique, Linguistique, Mythologie comparée, Démographie anthropologique et ethnographique.

[3]) Diesbezüglich schreibt er in den „Éléments": „Psychologie — De ce mot, nous faisons le synonyme de physiologie cérébrale, la partie la plus brillante et la plus vaste de la physiologie propre de l'homme" (S. 165). Noch bezeichnender heißt es in der „Anthropologie" in einer Weise, die von der vollkommenen Ahnungslosigkeit Topinards inbezug auf die hier vorliegenden Probleme beruhigendes Zeugnis ablegt: „Le corps et l'esprit ne font qu'un, comme la matière et son activité ou ce qu'on appelait jadis ses propriétés" (1. Aufl., S. 5).

[4]) Es gehören nach ihm zur Anthropologie außer der Anatomie und Morphologie des Menschen und der Geschichte der Tiere, besonders der Säuger und der menschenähnlichen Affen „les diverses branches de sciences médicales, notamment la physiologie, dont fait partie la psychologie normale et morbide; ensuite tout ce qui regarde les peuples, et par conséquent les voyages, comme l'ethnographie, la géographie, l'histoire, la linguistisque; enfin l'archéologie préhistorique. Ce n'est pas tout: le droit, les arts, les littératures lui apportent leur contingent" („L'Anthropologie", 1. Aufl., S. 5).

[5]) L'Anthropologie, (S. 407).

Digitized by Google

riétés ou races au point de vue purement animal, essentiellement anatomique et physiologique, et l'autre qui s'occupe des peuples; bien que les deux doivent etre réunies sous le nom général d'anthropologie parce qu'elles se complètent et ne peuvent vivre l'une sans l'autre. La première est *l'anthropologie proprement dite,* et ne peut être logiquement traitée que par les médecins et les naturalistes. La seconde est l'ethnographie qui n'exige pas de connaissances anatomiques et zoologiques et dont par conséquent les questions de races sont exclues.» [1]) Ajoutez-y sa table de classification (p. 216):

Anthropologie:

Anthropologie proprement dite ou zoologique: { générale — l'espèce humaine / spéciale — les races humaines

Ethnographie: { générale: questions communes à tous les peuples / spéciale: description particulière des peuples.[2])

Le point essentiel où la confusion et l'inexactitude commence dans le système de Topinard, c'est sa conception de la physiologie et de la psychologie.[3]) Ce furent uniquement ses opinions sur ce sujet qui le déterminèrent à assigner à «l'anthropologie zoologique proprement dite» l'étude encore d'une partie du côté spirituel de l'homme.[4]) Ni de son temps, ni aujourd'hui on n'a pu prouver que les phénomènes intellectuels sont identiques avec les fonctions du cerveau et que leur manifestation au dehors en est le produit[5]); du moins de nos jours, après les recherches transcendantes de W. Wundt, le caractère tout à fait particulier des fonctions de l'âme ne fait plus de doute. Il faudra donc convenir que cette partie de la division de Topinard ne

---

[1]) Cfr. aussi l. c., p. 184.

[2]) Comme « sciences anthropologiques essentielles » il énumère encore: Anatomie humaine, Embryogénie, Physiologie humaine, Psychologie, Sociologie, Pathologie, Tératologie. Comme «sciences anthropologiques accessoires»: Histoire, Archéologie, Préhistorique, Linguistique, Mythologie comparée, Démographie anthropologique et ethnographique.

[3]) Voici ce qu'il dit à ce propos dans ses « Eléments »: « Psychologie. — De ce mot nous faisons le synonyme de physiologie cérébrale, la partie la plus brillante et la plus vaste de la physiologie propre de l'homme » (p. 165). Un passage de son «anthropologie» est plus significatif encore et nous rassure parfaitement de sa naïve ignorance concernant la gravité des problèmes qui se rattachent à cette question: «Le corps et l'esprit ne font qu'un, comme la matière et son activité ou ce qu'on appelait jadis ses propriétés.» (1ère éd. p. 5).

[4]) Selon lui, outre l'anatomie et la morphologie de l'homme, l'histoire des animaux, surtout des mammifères et des singes anthropomorphiques, il faut rattacher à l'anthropologie « les diverses branches des sciences médicales, notamment la physiologie dont fait partie la psychologie normale et morbide; ensuite tout ce qui regarde les peuples, et par conséquent les voyages, comme l'ethnographie, la géographie, l'histoire, la linguistique; enfin l'archéologie préhistorique. Ce n'est pas tout: le droit, les arts, les littératures lui apportent leur contingent. » (L'anthropologie, 1ère éd. p. 5).

[5]) L'anthropologie, p. 407.

Digitized by Google

dieser Teil der Topinard'schen Einteilung nicht auf wissenschaftlichen Voraussetzungen beruht. Diese Anschauungen entstammen lediglich einer sogenannten Weltanschauung, einer „Philosophie" in dem Sinne, wie Topinard selbst sie so bespöttelt[1]). Er hat in dieser Hinsicht vollkommen sich selbst geschildert, wenn er von den „philosophes" schreibt: „Ils conçoivent les choses d'une façon simple et hiérarchique, suivant l'idée personelle et philosophique qu'ils s'en font, et rattachent ensuite les faits à leurs conceptions qu'elles confirment bien entendu." Auch er gehört damit zu denjenigen, welche „sont les successeurs de la philosophie allemande", wenn auch nicht der von Schelling, sondern diesmal zur Abwechslung der von Büchner und Moleschott. Die Ueberspannung des Begriffes der Anthropologie, die auch bei Topinard noch vorhanden, beruht also auf lediglich ausserwissenschaftlichen Gründen. Das Körnchen Wahrheit, das schließlich auch in dem Irrtum Topinard's noch enthalten ist, werden wir weiter unten noch voll zu seinem Recht gelangen lassen.

Als eine Art „survival" dieser Stufe muß die eingehende Klassifikation bezeichnet werden, welche der amerikanische Gelehrte Daniel G. Brinton 1893[2]) veröffentlichte. In derselben figuriert ebenfalls die Psychologie als Unterabteilung der „Somatologie" und bringt so die ganze sonst recht annehmbare Konstruktion ins Wanken. Brinton gliedert die „anthropologischen Wissenschaften" folgendermassen: I. Somatologie (physikal. und experiment. Anthropologie) mit den Unterabteilungen: 1. Innere Somatologie, 2. Aeußere S., 3. Psychologie, 4. Entwickelnde und vergleichende Somatologie, Embryologie etc.; II. Ethnologie (histor. u. analyt. Anthropologie) mit den Unterabteilungen: 1. Sociologie, 2. Technologie, 3. Religion, 4. Linguistik, 5. Folklore; III. Ethnographie (geograph. u. beschreib. Anthropologie), zerfallend in 1. allgemeine, 2. besondere Ethnographie; IV. Archäologie (Vorgeschichte und rekonstruktive Anthropologie), zerfallend in 1. allgemeine Archäologie (Urgeschichte oder Prähistorik), 2. besondere (d. h. orientalische, klassische, mittelalterliche und amerikanische) Archäologie.

Einen bedeutenden Schritt näher zur vollen Richtigkeit macht dagegen der verdienstvolle österreichische Sprachforscher Fr. Müller. Zwar liest man bei ihm als Wesensbestimmung der beiden Wissenschaften: „Während die Anthropologie den Menschen als Exemplar der zoologischen Species Homo nach seinen physischen und psychischen natürlichen Anlagen betrachtet, faßt die Ethnographie[3]) den Menschen als ein zu einer bestimmten, auf Sitte und Herkommen beruhenden, durch gemeinsame Sprache geeinten Gesellschaft

[1]) Éléments, SS. 170 ff. und 181 ff.
[2]) Im „Globus", Bd. LXIII, S. 359.
[3]) Oder Ethnologie; Müller betrachtet die beiden Ausdrücke als synonyme.

Digitized by Google

repose guère sur des bases scientifiques. Ici, ses opinions s'appuient sur les hypothèses d'une «philosophie» dans le sens de ce mot que Topinard tourne en ridicule.[1]) Il a fait son propre portrait quand il dit de ces «philosophes»: »Ils conçoivent les choses d'une façon simple et hiérarchique, suivant l'idée personnelle et philosophique qu'ils s'en font et rattachent ensuite les faits à leurs conceptions qu'elles confirment bien entendu»; lui aussi est du nombre de ceux qui «sont les successeurs de la philosophie allemande» et si ce n'est pas celle de Schelling, ce sera, cette fois, pour varier, celle de Büchner et de Moleschott. L'extension outrée du domaine de l'anthropologie qui se rencontre encore chez Topinard a donc son fondement dans des raisons étrangères à la science. Le grain de vérité que contient malgré tout l'erreur de Topinard, sera encore dignement apprécié plus bas.

Comme une espèce de «survival» de cette période de l'ethnologie il y a lieu de considérer la classification détaillée que publia en 1893 le savant américain Daniel G. Brinton.[2]) Lui aussi y fait figurer la psychologie comme subdivision de la «somatologie» ce qui ébranle tout son système qui d'ailleurs serait assez acceptable. Brinton coordonne les «sciences anthropologiques» de la manière suivante: I. Somatologie (anthropologie physique et expérimentale) avec les subdivisions: 1. somatologie interne, 2. somatologie externe, 3. psychologie, 4. somatologie évolutive et comparée, embryologie etc.; II. Ethnologie (anthropologie historique et analytique) avec les subdivisions: 1. sociologie, 2. technologie, 3. religion, 4. linguistique, 5. folklore; III. Ethnographie (anthropologie géographique et descriptive) se subdivisant en 1. ethnographie générale, 2. ethnographie spéciale; IV. Archéologie (préhistorique et anthropologie reconstructive), divisée en 1. archéologie générale, (histoire primitive ou préhistorique), 2. archéologie spéciale (orientale, classique, américaine, du moyen âge).

Un pas considérable vers l'exacte vérité fut fait par le distingué linguiste autrichien Frédéric Müller. Il est vrai qu'on trouve encore chez lui la définition suivante des deux sciences: «Pendant que l'anthropologie considère l'homme comme représentant de l'espèce zoologique «Homo» selon ses aptitudes physiques et psychiques naturelles, l'ethnographie[3]) le conçoit comme un individu appartenant à une société fondée sur l'unité.

---

[1]) Eléments p. 170 et ss. et p. 181 ss.
[2]) Dans le « Globus » vol. LXIII p. 359.
[3]) Ou ethnologie; l'auteur considère ces deux expressions comme synonymes.

Digitized by Google

gehörendes Individuum".[1]) Hier macht sich in der Zuweisung der „physischen und psychischen natürlichen Anlagen" an die Anthropologie noch die Richtung Topinards geltend. Erst zweifelnd, dann aber mit genügender Bestimmtheit kommt etwas später indes doch die richtige Auffassung zum Durchbruch: „In Betreff der Wissenschaft vom Volke, der Ethnographie oder Ethnologie hat man sich über das Prinzip noch nicht allgemein geeinigt, da die einen den Volksbegriff in physischen Merkmalen suchen, während ihn andere mit größerem Recht in die Sphäre der geistigen Thätigkeiten verlegen . . . . . Die Feststellung und Beschreibung der Rassen ist Sache des Naturforschers, der sich mit dem physischen Menschen beschäftigt, speziell des Anthropologen. Während der Mensch als physisches Wesen streng genommen nur den Naturgesetzen unterworfen ist, untersteht er als vernünftig-soziales Wesen jenen Gesetzen, welche die Gesellschaft ihm auferlegt."[2]) —

In der umfassenden Weise, welche die Anthropologie in all den bis jetzt vorgeführten Definitionen sich angeeignet hat, scheint sie mit einem Male wieder ihre alte, die körperliche wie die geistige Seite des Menschen umfassende Bedeutung zu neuem Leben erstehen zu lassen. Man beruft sich auch tatsächlich den Ethnologen gegenüber auf die umfassendere Bedeutung des Namens.[3]) Aber doch, wie ist diese neue von der ursprünglichen Universalität verschieden! Damals, wo man überall die Existenz der geistigen, unabhängigen Seele anerkannte, waren wirklich zwei Dinge, Körper und Geist, zu einem „Anthropos" verbunden. Aber jetzt, wenigstens bei diesen französischen und den meisten deutschen Forschern dieser Epoche, leugnete man die Existenz eines Geistes, wie wir schon oben bei Topinard konstatiert; die geistigen Tätigkeiten seien nur Sekretionen des Gehirns, also unter die physiologischen Funktionen zu rechnen. Die Seele ist beseitigt in diesem System. Das wäre also in Wirklichkeit nicht Universalismus, sondern Privation, Beschränkung, Verarmung.[4])

---

[1]) Fr. Müller, „Allgemeine Ethnographie", 2. Aufl., Wien 1879. S. 1.

[2]) A. a. O., S. 4.

[3]) «Les naturalistes, les premiers en date, arguèrent . . . . . que le mot anthropologie étant le plus général doit embrasser la totalité de ce qu'il emporte . . . . .» Topinard, Éléments, S. 125.

[4]) Das offenbart sich in eclatantester Weise wieder bei Topinard. Wir haben oben (S. 348, Anm. 4) gezeigt, welch weiten Umfang er der Anthropologie zumisst, und trotzdem: die etwa 550 Seiten starke „Anthropologie" Topinard's widmet in ihrem ersten Teil den geistigen Fähigkeiten des Menschen ganze 10, in ihrem zweiten kaum 7 Seiten! Und dabei sind auch diese wenigen Seiten nicht so sehr der positiven, allseitigen Darlegung, als vielmehr der tendenziösen einseitigen Hervorhebung gewisser Tatsachen gewidmet! Und man findet in diesem sonst so wissenschaftlichen Buche so schöne Sachen — um nur einige herauszugreifen — wie die folgenden: „Bon nombre de peuplades n'ont pas les moyens de compter au delà de deux, et sont moins favorisées sous ce rapport que la pie qui compte jusqu'à trois, d'autres disent jusqu'à douze" (S. 154), oder „Il est absolument incontestable que l'absence de toute idée abstraite

Digitized by Google

des mœurs et de la langue».[1]) Dans cette tendance à assigner à l'anthropologie les aptitudes physiques et psychiques naturelles on constate encore l'influence de Topinard. Ce n'est que plus tard que la vraie conception de l'ethnologie se fait jour, d'abord en hésitant, puis avec une netteté suffisante. «Par rapport à la science du peuple, à l'ethnographie ou l'ethnologie, on ne s'est pas encore entièrement mis d'accord sur les principes, parce que les uns cherchent l'idée du peuple dans des propriétés physiques, tandis que d'autres la placent avec plus de raison dans la sphère des fonctions psychiques ..... La détermination et la description des races est du ressort des sciences naturelles qui s'occupent de l'homme consideré comme être physique, en particulier de l'anthropologie. Pendant que l'homme consideré comme être physique n'est à proprement parler sujet qu'aux lois physiques, il subit, en tant qu'être raisonnable et social, les lois que lui impose la société.»[2]) —

On dirait que dans l'universalité que l'anthropologie revendique dans toutes les dèfinitions citées jusqu'ici elle ait de nouveau vu resusciter l'ancienne signification qui comprenait le côté matériel et spirituel de l'homme. Vis-à-vis de l'ethnologie on aimait aussi à en appeler à cette signification universelle du mot anthropologie.[3]) Quelle énorme différence il y a cependant entre l'universalité telle qu'on la concevait autrefois et celle de la nouvelle acception du mot! Alors où l'on reconnaissait partout l'existence d'une âme spirituelle et indépendante, il y avait vraiment deux choses, le corps et l'esprit, qui s'unissaient pour former un «anthropos». Mais maintenant, du moins chez ces savants français et le plus grand nombre des savants allemands de cette époque, on niait l'existence d'un esprit: l'activité intellectuelle n'était plus qu'une sécrétion du cerveau et il fallait la ranger parmi les fonctions physiologiques. Dans ce système il n'y a plus de place pour l'âme. Ce serait donc en réalité non l'universalité, mais la privation, la limitation, l'appauvrissement.[4])

---

[1]) Fr. Müller, Allgemeine Ethnographie, 2me éd., Vienne 1879 p. 1.

[2]) L. c. p. 4.

[3]) « Les naturalistes les premiers en date arguèrent . . . que le mot anthropologie, étant le plus général, doit embrasser la totalité de ce qu'il emporte. » Topinard, Eléments, p. 125.

[4]) Ceci se révèle de nouveau d'une manière éclatante chez Topinard. Nous avons montré plus haut (p. 349 n. 4) quel vaste domaine il assigne à l'anthropologie et malgré cela son « anthropologie » — un fort volume de 550 pages — consacre dans sa première partie aux facultés spirituelles de l'homme 10 pages entières et dans la seconde à peine 7 pages! Et avec cela, ce peu de pages n'est pas consacré à une exposition générale et positive mais elles s'occupent à faire ressortir certains faits avec un parti pris manifeste. Et dans ce livre si scientifique on trouve de si belles choses! Entre beaucoup d'autres nous relevons les passages suivants: « Bon nombre de peuplades n'ont pas le moyen de compter au delà de deux et sont moins favorisées sous ce rapport que la pie qui compte jusqu'à trois, d'autres disent jusqu'à douze. » (p. 154) ou «Il

Digitized by Google

Und gerade dieses half, wie seinerzeit die erste Entstehung, so jetzt auch die Erneuerung der Ethnologie herbeiführen. Weil die Anthropologie das usurpierte Gebiet des geistigen Teiles des Menschen nicht zu behandeln verstand und dasselbe verkümmern ließ, so überzeugte man sich bald wieder von der Notwendigkeit des Fortbestehens und des Fortschrittes einer Wissenschaft, welche dieses ergiebige Feld mit anderen Prinzipien und Methoden besser bebaute.[1]) Zugleich auch wirkten die veränderten Zeitumstände nach dieser Richtung hin, besonders das Zurückweichen der Hochflut des Materialismus in den beiden letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts. Dazu kam noch, daß unterdessen die Ethnologie auch innerlich sich gefestigt hatte. An dem reichen und bequem zur Hand befindlichen Material der großen Museen, die eines nach dem andern gerade in diesem Zeitraum entstanden, hatte sie sich festere Methoden angeeignet, und im systematischen Vergleichen, im Zählen und Messen und Klassifizieren vermochte sie bald mit der Anthropologie zu rivalisieren.[2]) In dem bessern Überblick über ihr Material, den sie jetzt gewann, traten ihr um so deutlicher die vielfachen Lücken und Mängel desselben vor die Augen, was nur dazu dienen konnte, sie zurückhaltender und bedächtiger zu machen. Aber auch bei der Anthropologie brachte das tiefere Eindringen in die Probleme selbst auf eigenem Gebiete die Erkenntnis, daß auch die so stattlich erscheinenden Reihen der Zahlen und Messungen in recht vielen Fällen doch noch nicht hinreichten, strittige Fragen mit wissenschaftlicher Sicherheit zu entscheiden. Diese Erkenntnis konnte nur dazu beitragen, die Anthropologie bescheidener und duldsamer, auch gegen ihre Schwester Ethnologie zu machen.

Unter dem Zusammenwirken aller dieser Faktoren vollzog sich langsam ein Rückzug der Anthropologie und eine Rehabilitierung der Ethnologie. Nicht bis in die alten Positionen hinein; denn solche tiefgehenden Bewegungen, wie viel Irriges sie auch enthalten mögen, bleiben doch selten ganz ohne wirklichen Gewinn. Hier war ein sehr bedeutender auf beiden Seiten zu verzeichnen.

est un fait caractéristique très-commun parmi les tribus sauvages" (S. 157) oder „L'homme . . . . a conscience de ce que les philosophes appellent le *moi*, c'est-à-dire de lui-même, de sa personnalité; il serait bizarre que les animaux ne l'eussent pas . . . . Il saisit les rapports de cause à effet, l'animal aussi . . . . (S. 157, aber S. 420 heißt es: „le singe répète ce qu'il voit faire et ne va pas plus loin"!) Und dann das Ammenmärchen von den Affen, S. 155! Es ist allerdings wahr, die alte Ethnologie hatte die körperliche Seite des Menschen manchmal vernachlässigt oder oberflächlich behandelt, — aber diese Art von Anthropologie rächt sich jetzt dafür in ausgiebigster Weise an der geistigen Seite des Menschen!

[1]) „On a senti que la science de l'homme n'avait point pour bases uniques la description de son squelette et la comparaison des premiers objets sortis de ses mains". E. T. Hamy in der Einleitung zur Herausgabe der „Revue d'Ethnographie", Paris 1882, t. I. p. II.

[2]) Vgl. Gollier (a. a. O., S. 21): „On dressait le catalogue de toutes les antiquités, de toutes les religions, de toutes les institutions sociales. On éta-

Digitized by Google

Ce fut précisement ce résultat qui amena une renaissance pour l'ethnologie comme autrefois il l'avait fait naître. Puisque l'anthropologie ne savait pas exploiter le terrain usurpé de la partie spirituelle de l'homme et le laissait dépérir, on se persuada bientôt de la nécessité de l'existence et du progrès d'une science qui cultiverait ce champ fertile avec plus de succès, avec d'autres principes et une autre méthode.[1]) Les changements des temps influèrent aussi dans cette direction, surtout depuis que dans les vingt dernières années du 19ième siècle le torrent du matérialisme s'écoulait peu à peu. De plus l'ethnologie s'était, sur ces entrefaites, fortifiée intérieurement. Aidée par les riches matériaux que les grands musées, qui s'ouvraient à cette époque de toute part, mettaient si commodement à sa disposition, elle s'était approprié des méthodes sérieuses et elle pouvait bientôt rivaliser avec l'anthropologie dans l'art d'instituer des comparaisons systématiques, de compter, de mesurer et de classifier.[2]) En embrassant d'un coup d'œil ses matériaux, elle aperçut clairement les nombreuses lacunes et les défectuosités qu'ils offraient, ce qui ne pouvait servir qu'à la rendre plus circonspecte et plus réservée. L'anthropologie à son tour, étudiant plus profondément les problèmes, reconnut que même sur son propre terrain les superbes rangées de chiffres et de mesures ne suffisaient pas encore dans tous les cas pour décider une controverse avec l'exactitude que requiert la science. Cette constatation ne pouvait que contribuer à rendre l'anthropologie plus modeste et plus conciliante même envers sa sœur, l'ethnologie.

Sous l'action commune de tous ces facteurs, l'anthropologie battit lentement en retraite et l'ethnologie fut réhabilitée. L'une et l'autre ne rentrèrent pas dans leurs anciennes positions, car des révolutions si profondes, si riches en erreurs qu'elles puissent être, restent rarement sans un gain véritable. Dans notre cas le progrès fut considérable des deux côtés.

---

est absolument incontestable que l'absence de toute idée abstraite est un fait très charactèristique très commun parmi les tribus sauvages» (page 157) ou «L'homme a conscience de ce que les philosophes appellent le moi, c'est-à-dire de lui-même, de sa personnalité; il serait bizarre que les animaux ne l'eussent pas.» . . . «Il [l'homme] saisit les rapports de cause à effet, l'animal aussi,» (p. 157, mais p. 420 il dit: «le singe répète ce qu'il voit faire et ne va pas plus loin» !) Et puis ce conte de vieille femme sur les singes, à la page 165! Il est certainement vrai que l'ancienne ethnologie avait parfois trop négligé le côté matériel de l'homme ou lui avait consacré une attention trop superficielle, — mais la nouvelle espèce d'anthropologie s'en venge amplement sur le côté spirituel de l'homme!

[1]) «On a senti que lascience de l'homme n'avait point pour bases uniques la description de son squelette et la comparaison des premiers objets sortis de ses mains». E. T. Hamy dans son introduction à l'édition de la «Revue d'Ethnographie» Paris 1882, t. I. p. II.

[2]) Cfr. Gollier, l. c. p. 21 : « On dressait le catalogue de toutes les antiquités, de toutes les religions, de toutes les institutions sociales. On établissait

Digitized by Google

Die Ethnologie überzeugte sich, hoffentlich endgiltig, daß die Rassen, als rein physische Bildungen, nicht zu ihrem Arbeitsgebiet gehören, und trat sie der Anthropologie ab. Sie erkannte, daß ihr eigentliches Objekt die Völker seien, alles, was in der Natur des Menschen zur Gesellschafts-, zur Völkerbildung hinführt, und alles, was hinwiederum durch die Gesellschafts-, die Völkerbildung in der Natur des Menschen beeinflußt, gefördert, geschädigt, hervorgebracht wird. Und indem sie jetzt dieser Aufgabe ernstlich sich zuwandte, wurde sie zum ersten Male ihrem Namen Ethnologie, Völkerkunde, vollkommen gerecht. Dadurch aber, daß andererseits die Anthropologie zur Einsicht gelangte, daß sie die Behandlung der geistigen Seite des Menschen nicht entsprechend durchzuführen vermöge und sie deshalb der Ethnologie zurückerstattete, kam diese letztere wieder in den vollen, unbestrittenen Besitz ihres zuerst zutage getretenen Kennzeichens.[1]) Indem sie nun dieses alte mit dem neugewonnenen Merkmal organisch verband[2]), gelangte sie zu den beiden Sätzen, die ihre Existenz begründen und gewährleisten: 1. Die Entwickelung der Völkerverbindungen ist nicht durch die physische, sondern durch die psychische Seite des Menschen bedingt, 2. nur in den Völkerverbindungen gelangt hinwiederum die geistige Seite des Menschen zu voller Entwickelung. Daraus ergibt sich als immer allseitiger zur Anerkennung gelangende Wesensbestimmung der Ethnologie: eine Wissenschaft, welche die Entwickelung des Geistes und der durch den Geist geleiteten äußeren Tätigkeit des Menschen im Völkerleben zum Gegenstande hat. War es früher schon nicht eigentlich zweifelhaft, so ist es jetzt vollständig klar geworden, daß die Ethnologie — an sich[3]) — eine reine Gruppen-, nicht eine Individual-Wissenschaft ist.

Indem die Anthropologie sich auf die Behandlung der rein physischen Bildungen, der Rassen, zurückzog, grenzte sie damit ihr Gebiet auf die Behandlung der physischen Seite des Menschen

---

blissait enfin analytiquement la composition de toutes les populations au point de vue ethnographique avec la précision d'un chimiste dosant les éléments des substances composées." Man kann Gollier nur durchaus beistimmen, wenn er die große Bedeutung rühmend hervorhebt, welche der Forschung der Vereinigten Staaten von Nordamerika, allem voran die Smithsonian Institution, gerade in Hinsicht dieser exacten, nüchternen Detailarbeit zukommt. S. Gollier, a. a. O., S. 27 ff.

[1]) Vgl. Heft 1, S. 162.

[2]) Vgl. Bastian, a. a. O., S. 83: „Acceptieren wir zunächst aus den Händen des großen Logikers ein Zoon politikon, das den vom Fürsten der Terminologisten unter die Primaten gestellten Homo Sapiens in dankenswerter Weise ergänzt."

[3]) Über diesen wichtigen Zusatz werden wir uns später noch des weiteren äußern müssen.

Digitized by Google

L'ethnologie se persuada, espérons-le, définitivement, que les races, en tant que formations purement physiques, ne sont pas de son ressort et elle les céda à l'anthropologie. Elle reconnut que son objet à elle étaient les peuples, tout ce que dans la nature de l'homme conduit à la formation de la société et tout ce que la formation de la société et des peuples a exercé d'influence sur la nature humaine, tout ce qu'elle y a produit, en bien et en mal. Et en s'appliquant sérieusement à sa tâche, elle justifia pour la première fois entièrement son nom d'«ethnologie», de science des peuples. D'un autre coté l'anthropologie se convainquit qu'elle n'était pas capable d'étudier à fond le côté spirituel de l'homme et elle en restitua la tâche à l'ethnologie qui rentra alors pleinement dans la possession incontestée de ce qui avait été d'abord son caractère distinctif.[1]) En l'associant d'une manière organique au caractère nouvellement acquis[2]) elle parvint aux deux principes qui sont le fondement et la garantie de son existence: 1. Le développement des associations de peuples n'a pas pour base le côté physique mais le côté psychique de l'homme. 2. Ce nest que dans les associations des peuples que le côté psychique de l'homme reçoit son plein épanouissement. Il s'ensuit la suivante définition de l'ethnologie, qui s'impose de plus en plus: C'est une science qui a pour object le développement de l'esprit humain et de l'activité extérieure guidée par l'esprit qui, tous deux, se manifestent au dehors dans la vie des peuples. Si déjà auparavant il n'était pas douteux, il est maintenant absolument sûr que l'ethnologie — en soi —[3]) est purement une science des groupes, et non une science des individus.

En se restreignant à l'étude des formations simplement physiques, des races, l'anthropologie tira une ligne de démarcation en se réservant les recherches sur le côté physique de l'homme.

---

enfin analytiquement la composition de toutes les populations au point de vue ethnographique avec la précision d'un chimiste dosant les éléments des substances composées.» Nous ne pouvons que nous associer aux éloges que Gollier décerne aux savants des États Unies et avant tout de la «Smithsonian Institution» en vue de l'exemple magistral qu'ils ont donné par leur manière sobre et exacte dont ils ont conduit leurs recherches de détail. V. Gollier l. c., p. 27 ss.

[1]) Voyez fasc. 1er, p. 162.

[2]) «Acceptons d'abord des mains du grand logicien le zoon politicon, qui suppléra dignement le homo sapiens auquel le prince des terminologistes avait assigné une place parmi les primats», Bastian, l. c., p. 83.

[3]) Nous aurons à revenir plus tard sur le sens de cette importante particule.

Digitized by Google

ab. Wenn sie hier ihre Universalität beschränkte, so behauptete und befestigte sie dieselbe jetzt endgiltig nach einer anderen Seite hin: sie richtete sich ebenfalls als reine Gruppen-Wissenschaft ein. Sich von dem Unterwürfigkeitsverhältnis zu den Individual-Wissenschaften Anatomie und Physiologie vollkommen lösend und umgekehrt diese zu ihren Voraussetzungs- und Hilfs-Wissenschaften machend, hörte sie auf, sich mit den einzelnen Individuen zu befassen, sondern bestimmte als ihr Objekt die gesamte Species Mensch und deren physische Gruppierungen, die Rassen. So erlangt auch die folgende Wesensbestimmung der Anthropologie immer größere Zustimmung: eine Wissenschaft, die sich beschäftigt mit dem physischen Leben der Gesamtheit der Species Mensch, sowie mit den physischen Gruppierungen derselben, den Rassen.

In der mehr und mehr allgemein werdenden Annahme der Begriffsbestimmungen der beiden Wissenschaften, wie wir sie oben formuliert haben, scheint der langwierige Streit zwischen den beiden Rivalinnen endlich sich legen zu wollen. Nur ein Mittelgebiet gibt es, das, eben seiner Natur nach, hie und da zu einer Erneuerung desselben Anlaß geben könnte, und deshalb ist es gut, unsere Aufmerksamkeit kurz noch diesem zuzuwenden. Indem wir die Bestimmung desselben versuchen, würdigen wir auch das Körnchen Wahrheit, welches, wie wir schon sagten (S. 350) auch in Topinard's Irrtum noch enthalten ist.

In nicht ganz zutreffender Weise hat schon A. Bastian die Umgrenzung dieses Gebietes versucht, wenn er schreibt: „In dem Studium des Menschen als Gesellschaftswesen in der Gesamtmenge der Variationen, unter welchen er auf dem Globus existiert, hat die Ethnologie ihre Stützen in der Anthropologie zu nehmen, einmal für Psycho-Physik, als der von der Physiologie zur Psychologie überleitenden Brücke, und dann für die Rassenmerkmale, als der Reflex geographischer Umgebung, deren Einwirkungen auch in der historischen Entwickelung nachklingen bis von den praktischen Interessen der Geschichte übertönt, im bunten Geräusch des Tageslebens“ [1]).

Eine Psycho-Physik (oder physiologische Psychologie) gibt es bis jetzt nur als Individual-Wissenschaft, als Mittelgebiet zwischen der Individual-Physiologie und der Individual-Psychologie. Die entsprechende Gruppen-Wissenschaft zwischen Anthropologie und Ethnologie wäre diejenige Wissenschaft, welche sich mit dem Zusammenhang der physischen Rassenmerkmale mit den psychischen Ethnosmerkmalen befaßte. Sie besteht noch so wenig, daß noch kein Mensch daran gedacht, ihr einen Namen zu geben. Die Erörterungen, die allerdings nicht gar so selten über dieses Thema gepflogen werden, können so lange keinen

[1]) Allgemeine Grundzüge der Ethnologie, Berlin 1884. S. XVI.

Digitized by Google

En limitant son universalité de ce côté, elle la maintint et la fortifia définitivement sous un autre rapport: elle se constitua également pure science de groupes. En se délivrant pleinement de toute subordination aux sciences d'individus, de l'anatomie et de la physiologie, et vice-versa en faisant d'elles des sciences préliminaires et auxiliaires, elle cessa de s'occuper des différents individus et prit pour objet toute l'espèce humaine et ses groupes physiques, les races. De cette manière on s'est toujours davantage uni sur la définition suivante de l'anthropologie: C'est une science qui s'occupe de la vie physique de l'universalité de l'espèce humaine, ainsi que de ses groupes physiques, les races.

Par l'acceptation de plus en plus générale des définitions des deux sciences comme nous les avons formulées ci-haut, la longue querelle des deux rivales semble finalement vouloir s'éteindre. Il y a cependant encore un terrain intermédiaire qui, précisement en raison de sa position, pourrait de temps en temps rallumer la querelle, et c'est pour cette raison que nous nous y arrêtons un instant. En essayant de le délimiter nous ferons également justice à ce grain de vérité qui, comme nous l'avons dit, se trouve mêlé à l'opinion erronée de Topinard (p. 351).

A. Bastian avait déjà essayé, d'une manière quelque peu inexacte, de circonscrire ce terrain. «En étudiant, dit-il, l'homme comme être social dans le grand nombre de variations auxquelles il est sujet sur le globe terrestre, l'ethnologie doit s'appuyer sur l'anthropologie, d'abord pour la psycho-physique qui est comme le pont qui rattache la physiologie à la psychologie et ensuite pour les propriétés des races qui sont comme le reflet du milieu géographique et dont les influences se font sentir dans l'évolution historique jusqu'à ce qu'ils soient dominées dans le brouhaha de la vie quotidienne par les intérêts pratiques de l'histoire.» [1])

La psycho-physique (ou psychologie physiologique) n'existe jusqu'à ce jour que comme science individuelle, comme terme moyen entre la physiologie et la psychologie individuelles. La science correspondante intermédiaire entre l'anthropologie et l'ethnologie serait celle qui s'occuperait des relations entre les propriétes physiques des races et les propriétés psychiques des peuples. Elle existe encore si peu que personne n'a encore songé à lui donner un nom. Les discussions qui ont fréquemment touché ce sujet, ne peuvent pas prétendre à un caractère scientifique tant que, dans son domaine, la psycho-physique individuelle n'a pas

[1]) Allgemeine Grundzüge der Ethnologie. Berlin 1884 p. XVI.

Digitized by Google

Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben, als nicht die Individual-Psychophysik auf ihrem Gebiet den Zusammenhang zwischen Physischem und Psychischem besser festgestellt hat.[1]) Es ist also vorläufig noch unnütz, von dieser Mittel-Wissenschaft zu sprechen, und Anthropologie und Ethnologie werden gut tun, zunächst jede auf ihrem eigenen Gebiete die Vorbedingungen zum Zustandekommen derselben zu schaffen: die Anthropologie, indem sie die Rassenmerkmale, die Ethnologie, indem sie die Ethnosmerkmale mit möglichster Schärfe herausarbeitet. Der „Reflex geographischer Umgebung", von dem Bastian noch spricht, wirkt auf die Psyche eines Volkes entweder mittelbar, zunächst durch die Veränderung der Physis: dann gälte auch hiervon, was soeben schon gesagt. Oder aber er wirkt unmittelbar auf die Psyche, dann hätte es die Ethnologie nicht mehr mit der Anthropologie zu tun, sondern träte in direkte Beziehungen zu der „Anthropogeographie", die allerdings durch Fr. Ratzel definitiv zum Range einer Wissenschaft erhoben ist, aber Veranlassung zu Grenzstreitigkeiten kaum geben kann.

Von diesem Zwischengebiet abgesehen, das hie und da noch sachliche Differenzen erzeugt, ist in der Tat dasjenige, was die Mehrzahl der Gelehrten unserer Zeit hinsichtlich der beiden Wissenschaften noch trennt, im allgemeinen nur ein Unterschied der äußeren Benennung. Beide, Namens- wie sachliche Unterschiede können aber erst im Lichte der hier dargelegten geschichtlichen Entwickelung entsprechend gewürdigt werden, was eine erste Vorbedingung zu ihrer Beseitigung ist. Wir werden die sachlichen Unterschiede, da sie nur vereinzelt und individuell verschieden auftreten, jedesmal bei den einzelnen Autoren darlegen. In der äußeren Benennung dagegen zeigen sich Richtungen, Gruppierungen, die wir als solche hervortreten lassen müssen. In zwei Stücken zeigen sich hier die Unterschiede.

Den ersten Unterschied haben wir schon früher (S. 330) berührt. Er ist darin gelegen, daß eine Anzahl Forscher das Wort „Ethnographie" in der umfassenden Bedeutung gebrauchen, die nach Geschichte wie Etymologie nur dem Worte Ethnologie" zukommt, welches die gleichen Forscher aus ihrem Gebrauch vollständig fernhalten aus Gründen, die nicht recht er-

---

[1]) Vgl. Léon de Rosny, „La science de la civilisation" Paris 1900, p. 24: „Il n'est pas impossible que la science arrive à déterminer un jour l'influence que peut avoir la constitution physique de l'homme sur la manifestation et le développement de ses facultés intellectuelles; mais il serait excessif de dire qu'elle ait fait, dans cette direction, des découvertes réelles et incontestables. Si nous n'avons pas encore le moyen de rattacher les phénomènes de l'homme moral à ceux de l'anatomie de l'homme, à plus forte raison devons-nous exclure l'idée d'expliquer les caractères moraux d'une nation par les particularités qu'on a cru connaître dans la forme somatologique des individus qui la composent".

Digitized by Google

encore déterminé plus exactement la connexion entre le domaine psychique et physique.[1]) En attendant il est donc inutile de parler de cette science intermédiaire. L'anthropologie et l'ethnologie feront plutôt bien de créer tout d'abord, chacune sur son terrain, les conditions préliminaires pour sa constitution définitive: l'anthropologie en dégageant avec la plus grande précision les propriétes des races, et l'ethnologie, en consacrant toute son attention aux propriétes ethnologiques. Le «reflet du milieu géographique» dont Bastian parle encore, agit sur l'âme d'un peuple ou bien indirectement, d'abord par la transformation de sa constitution physique et, dans ce cas, il faut s'en tenir à ce que nous venons de dire; ou bien il y a action immédiate sur le psychique, et alors l'ethnologie n'aurait plus affaire avec l'anthropologie, mais entrerait en relation directe avec l'«anthropogéographie» que Frédéric Ratzel a définitivement élevée au rang d'une science; mais il n'y a guère à craindre un différend avec cette nouvelle science au sujet de leurs limites réciproques.

A part ce domaine intermédiaire qui occasionne ça et là encore quelque différence objective, ce qui sépare réellement le plus grand nombre des savants de notre époque au sujet de ces deux sciences n'est en général qu'une diversité de dénomination extrinsèque. Mais ces deux espèces de divergences, quant au nom et quant à la réalité des choses, ne sauraient être justement appréciées qu'à la lumière de l'évolution historique que nous venons de passer en revue; et la connaître est une condition préalable pour parvenir à les éliminer. Puisque les divergences objectives ne se présentent qu'isolément et avec des nuances individuelles nous les signalerons chez chaque auteur en particulier. Pour la dénomination extrinsèque au contraire, il y a des tendances, des groupements, qu'il faut examiner de près. Les différences se montrent ici sous deux points.

Nous avons déjà parlé de la première différence.[2]) Elle se réduit à ce qu'un certain nombre de savants prennent le terme d'ethnographie dans le sens plus large du mot, sens qui d'après l'étymologie et l'histoire ne revient qu'au terme d'ethnologie. Mai celui-ci ces auteurs l'ont banni de leur vocabulaire par des raisons qui ne sont pas concluantes. Les inconvénients qui résultent de

---

[1]) Cfr. Léon de Rosny, La science de la civilisation, Paris 1900, p. 24. «Il n'est pas impossible que la science arrive à déterminer un jour l'influence que peut avoir la constitution physique de l'homme sur la manifestation et le développement de ses facultés intellectuelles; mais il serait excessif de dire qu'elle ait fait, dans cette direction, des découvertes réelles et incontestables. Si nous n'avons pas encore le moyen de rattacher les phénomènes de l'homme moral à ceux de l'anatomie de l'homme, à plus forte raison devons-nous exclure l'idée d'expliquer les caractères moraux d'une nation par les particularités qu'on a cru connaître dans la forme somatologique des individus qui la composent.»

[2]) V. ci-haut p. 331.

Digitized by Google

sichtlich sind. Welche Inkonvenienzen sich auch sonst noch daraus bei manchen Autoren ergeben, ist ebenfalls oben schon dargelegt worden, wie auch, daß es nur einer bestimmten Richtung angehörende französische (und in ihrem Gefolge belgische) Gelehrte sind, die diesen merkwürdigen Gebrauch angenommen haben[1]).

Der bedeutendste Gelehrte und langjährige Führer dieser Richtung ist Léon de Rosny, der durch seine ausgedehnten und vielseitigen Forschungen sich die größten Verdienste erworben hat. Es ist ihm auch gelungen, aus der unbestimmten und schädlichen Weise der Auffassung der Völkerkunde, welche Jahrzehnte lang gerade im Schosse der „Société d'Ethnographie de Paris" herrschte[2]), zu einer fast völlig einwandfreien Bestimmung des Wesens dieser Wissenschaft zu gelangen. Wenn er trotz der langen Dauer anderer Anschauungen in dieser Gesellschaft seine neue Auffassung zur Geltung bringen konnte, so ist das eine Gewähr dafür, daß auch in der Ersetzung des Wortes Ethnographie in der umfassenderen Bedeutung durch die Bezeichnung Ethnologie andere ihm folgen würden, wenn er mit gutem Beispiele voranginge. Indem er dadurch eine Ursache von Zwistigkeiten und Mißverständnissen aus der Welt schaffte, würde er unzweifelhaft der Wissenschaft einen bedeutenden Dienst leisten und seinen vielfachen Verdiensten ein neues

---

[1]) Es ist also zu wenig, eine verschämte Unbestimmtheit, wenn Deniker sagt: «Celle (la science) qui a pour objet les caractères ethniques s'appelle ethnographie ou ethnologie, suivant les pays» (Les Races et les Peuples de la Terre, 1900, S. 11); denn es ist jetzt im wesentlichen nur ein Land, wo man „Ethnographie" sagt. Andrerseits ist es zu weitgehend, wenn Keane spricht von einer „practice of French writers, who almost habitually confound ethnology and synonymous ethnogeny whith ethnography" (Ethnology, 1896, S. 3); denn die Schule Broca's und Topinard's hat immer Ethnologie und Ethnographie streng getrennt gehalten und letztere in dem jetzt allgemein gebräuchlichen Sinn einer „Beschreibung der einzelnen Völker" verwendet. Wenn Topinard von 1880 an die Bezeichnung „Ethnologie" fallen lies uud dafür „Ethnographie générale" annahm, so geschah das doch ein wenig ab irato, und selbst da ist er einer Wiederaufnahme unter besseren Umständen nicht entgegen (S. S. 346).

[2]) Von ihm selbst in einer vorzüglichen Zusammenfaßung dargestellt im Beginn seines großen Werkes „La science de Civilisation, traité de l'ethnographie théorique et descriptive", Paris 1900 ff, p. 2 ff. Wir heben aus derselben hier eine Stelle hervor, welche die äußerste Unbestimmtheit zu erkennen gibt, mit welcher die „Société d'Ethnographie de Paris" inbezug auf Namen und Umgrenzung ihres Gebietes ins Dasein trat: „En 1859, lors de la fondation de la Société d'Ethnographie de Paris . . . . les premiers membres ne s'attachèrent pas tout d'abord à rédiger une définition de la science qui faisait l'objet spécial de leurs études . . . . La définition du baron de Bourgoing, président de la Société, suivant laquelle «l'Ethnographie est la description des peuples, cette description, s'appliquant entre autres à l'analyse et à la comparaison des langues diverses», passa presque inapercue" (l. c. p. 6). Es wäre sehr interessant, festzustellen, aus welchem Grunde eigentlich die neue Gesellschaft sich nach der „Ethnographie" benannte und nicht nach der „Ethnologie", die ihre Vorgängerin schon im Titel geführt hatte, oder ob überhaupt ein klar bewußter Grund dabei wirksam war.

Digitized by Google

la façon de parler de ces auteurs ont de même déjà été mentionnés plus haut. Nous avons dit aussi qu'il n'y a que les savants français (et à leur instar quelques belges) d'une école déterminée qui ont adopté cet usage singulier.[1])

Le savant le plus remarquable et depuis longtemps le coryphée de cette école est Léon de Rosny qui a rendu d'immenses services à la science par ses vastes recherches. En partant de cette conception de l'ethnographie trop indécise et préjudiciable, telle qu'elle domina pendant une trentaine d'années au sein de la société d'ethnographie de Paris,[2]) il est arrivé à déterminer d'une manière presqu'irréprochable la nature de cette science. S'il a pu faire pénétrer dans cette société sa conception nouvelle de l'ethnographie malgré que d'autres idées y eussent si longtemps regné en maître, nous devons y voir une garantie que d'autres l'auraient suivi dans l'usage de remplacer le terme d'ethnographie dans le sens plus large du mot par celui d'ethnologie, s'il voulait d'abord en donner le bon exemple. En éliminant ainsi une cause de désaccord et de malentendus il rendrait sans contredit un grand service à la science et ajouterait à ses

---

[1]) C'est donc trop peu, c'est un signe d'une indécision timide, quand Deniker dit: «Celle (la science) qui a pour objets les caractères ethniques s'appelle ethnographie ou ethnologie suivant les pays». (Les races et les peuples de la terre, 1900 p. 11). En substance il n'y a aujourd'hui qu'un seul pays ou l'on emploie le mot « ethnographie » dans ce sens. D'un autre côté, Keane va trop loin quand il parle d'une « practice of French writers, who almost habitually confound ethnology and synonymous ethnogeny wit ethnography» (Ethnology, 1896, p. 3); car l'école de Broca et de Topinard a toujours rigoureusement distingué entre l'ethnologie et l'ethnographie et a toujours employé ce dernier terme dans le sens qu'on lui attribue aujourd'hui universellement, d'une description des peuples particuliers. Si Topinard abandonna dès 1880 le terme d' ethnologie pour adopter celui d'ethnographie générale, il a agi quelque peu *ab irato* et lui-même n'est pas absolument contraire à une réhabilitation de ce terme sous de meilleurs auspices (v. p. 347).

[2]) Lui-même nous en a donné un excellent aperçu au commencement de son grand ouvrage « La science de la civilisation, traité d'ethnographie théorique et descriptive», Paris 1900 ss. p. 2 ss., dont nous relevons un passage qui montre bien l'extrême manque de précision qui régnait dans la Société d'Ethnographie de Paris, au moment où elle se constitua, au sujet du nom et de l'étendue de son domaine scientifique. « En 1859 lors de la fondation de la Société d'Ethnographie de Paris . . . les premiers membres ne s'attachèrent pas tout d'abord à rédiger une définition de la science qui faisait l'objet spécial de leurs études . . . La définition du baron de Bourgoing, président de la Société, suivant laquelle « l'Ethnographie est la description des peuples, cette description s'appliquant entre autres à l'analyse et à la comparaison des langues diverses », passa presque inaperçue (l. c. p. 6). Il serait très intéressant de constater pour quelle raison la nouvelle société prit sa dénomination de l'ethnographie et non pas de l'ethnologie qui avait déjà figuré dans le titre de sa devancière, ou même si on se laissa influencer par une raison dont on se rendait compte.

Digitized by Google

hinzufügen. Ohnedies ist seine Verteidigung keine besonders energische mehr. Er gibt die Inkongruenz des Wortes „Ethnographie" mit der Bedeutung des Vergleichens und Ergründens, in der es gebraucht wird, zu, und entschuldigt es nur mit dem Beispiel anderer Wissenschaften. Daß „Ethnologie" früher einmal die Bedeutung unserer jetzigen „Anthropologie" gehabt habe, ist nicht ganz richtig und könnte jetzt jedenfalls keine schädlichen Folgen mehr anrichten. Daß seine Opposition keine prinzipielle ist, gibt er zu erkennen in den Worten, mit denen er seine Verteidigung beschließt: „Si le mot „Ethnologie" n'est pas destiné à disparaître, c'est à la condition qu'on lui attribue une acception spéciale et nécessaire dans le cadre des sciences ethnographiques. Plusieurs savants l'ont essayé: on ne peut pas dire encore qu'ils aient complètement réussi". Wir denken, Herr de Rosny wird aus unserer Uebersicht erkennen, daß nur noch er und die Anhänger seiner Richtung zu diesem vollständigen Erfolg fehlen.[1]) Übrigens scheint er schon einen Schritt nach der Richtung unserer Wünsche getan zu haben: in dem Haupttitel seines letzten Buches läßt er das Wort Ethnographie weg und ersetzt es durch die Bezeichnung „science de civilisation (= Culturwissenschaft, Culturgeschichte); diese teilt er alsdann ein in „ethnographie théorique et descriptive".

Nachdem wir diesen Benennungsunterschied hier festgestellt, werden wir ihn im folgenden nicht weiter berücksichtigen, sondern die Autoren einzig nach ihrer Stellungnahme zu dem zweiten Unterschiede klassifizieren, der uns jetzt beschäftigen soll.

Dieser Unterschied geht tiefer und weiter. Man könnte ihn kurz bezeichnen als den Unterschied zwischen der historischen und der aprioristisch-etymologischen Richtung. Die erstere, die historische Richtung, kennt nur zwei (bezw. mit der Ethnographie zusammen drei) Bezeichnungen für zwei selbständige, nebeneinander bestehende Wissenschaften: Anthropologie und Ethnologie. Sie kennt keine über diesen beiden stehende generische Bezeichnung und verwendet jedenfalls nicht das Wort „Anthropologie" in irgend einer Weise dazu. Indem sie beide Ausdrücke, Anthropologie und Ethnologie, in dem oben erläuterten Sinn faßt, hat sie dann freilich mit der unangenehmen Discrepanz zwischen der umfassenden (oder wenigstens indeterminierten), etymologischen Bedeutung des Wortes „Anthropologie" und der (auf das Physische) begrenzten tatsächlichen Bedeutung desselben zu kämpfen. Aber sie folgt tatsächlich nur der historischen Entwickelung. Das Wort „Anthropologie", insofern

[1]) In Deutschland gab es nur zwei Gelehrte, Fr. Ratzel und Friedrich Müller, welche das Wort „Ethnographie" in diesem Sinne verwendeten, und auch der letztere ließ es noch mit „Ethnologie" wechseln. Überall sonst aber wird dagegen Front gemacht.

Digitized by Google

nombreux mérites. Sa résistance n'est d'ailleurs pas trop énergique. Il convient de l'impropriété du terme d'ethnographie quand on l'emploie dans le sens d'une science de comparaison et de raisonnement et il en excuse l'usage par l'exemple d'autres sciences. A sa defense il faut remarquer qu'il n'est pas entièrement juste que le mot ethnologie ait eu autrefois la signification de notre anthropologie actuelle et quand même ce serait vrai, cela ne pourrait plus, de nos jours, avoir des conséquences nuisibles. Les paroles avec lesquelles il conclut son apologie font voir que son opposition n'est pas une question de principes: «Si le mot «ethnologie» n'est pas destiné a disparaître, c'est à la condition qu'on lui attribue une acception spéciale et nécessaire dans le cadre des sciences ethnographiques. Plusieurs savants l'ont essayé: on ne peut pas dire qu'ils aient complètement réussi». Nous pensons que M. de Rosny reconnaîtra par ce que nous venons de dire que lui et son école ce sont les seuls qui manquent encore pour rendre la réussite complète.[1]) Du reste, il nous paraît qu'il a déjà fait quelque pas dans la direction de nos désirs: dans le titre principal de son dernier livre il omet le mot ethnographie qu' il remplace par la désignation « science de civilisation» (en allemand: Culturwissenschaft, Culturgeschichte); celle-là alors il la divise en «ethnographie théorique et descriptive».

Après avoir exposé cette différence dans la dénomination, nous n'en tiendrons plus compte à l'avenir, mais nous classerons les auteurs uniquement d'après leur attitude vis-à-vis de la seconde différence qui va nous occuper.

Cette différence est plus profonde et va plus loin. On pourrait la désigner brièvement comme la différence entre l'école historique et l'école aprioristico-étymologique. La première, l'école historique, ne connaît que deux (ou, avec l'ethnographie, trois) termes pour deux sciences autonomes et coordonnées: l'anthropologie et l'ethnologie. Elle ne connaît pas de terme générique qui embrasse les deux sciences et en tout cas elle n'emploie aucunement le mot «anthropologie» à cet effet. En donnant aux termes d'anthropologie et d'ethnologie le sens ci-dessus indiqué, elle se heurte naturellement à un désaccord fâcheux entre la signification étymologique plus large ou au moins indéterminée du mot anthropologie et sa signification actuelle qui se restreint au domaine physique. Mais, comme nous pouvons l'attester, elle ne fait que suivre l'évolution historique.

---

[1]) En Allemagne, il n'y a eu que deux savants, Fr. Ratzel et Fr. Müller, à employer le mot « ethnographie » dans ce sens et encore le dernier le fait alterner avec « ethnologie ». Partout ailleurs on s'est opposé à cet usage.

Digitized by Google

es eine Gruppenwissenschaft bedeutete, hatte in der Tat in der mittleren Periode seiner Entwickelung die Beziehung zum Psychischen vollkommen verloren[1]).

Zu dieser Richtung muss vor allem A. Bastian gezählt werden. Er ist es wohl, der das Wort „Ethnologie" in Deutschland, wo zuerst nur die Bezeichnung „Anthropologie" in Gebrauch war[2]), zur Geltung brachte. Das Verhältnis der Ethnologie zur Anthropologie spricht er in folgenden Worten aus (a. a. O., S. 14): „Diese allgemeine Völkerkunde erlangte nun allmählich die Bedeutung der Ethnographie oder Ethnologie[3]), während die physische Beschreibung des Individuums mehr der Anthropologie verblieb", wozu dann als Ergänzung hinzu zu nehmen ist, was er an anderer Stelle (a. a. O., S. 23) über die Entwickelung der Anthropologie zur Gruppenwissenschaft und die Behandlung der Psyche durch die Ethnologie sagt.

Hierhin gehört ferner die Definition, die durch Léon de Rosny dem zweiten internationalen, 1889 zu Paris abgehaltenen „Kongreß der ethnographischen Gesellschaften" vorgeschlagen und von diesem genehmigt wurde: „L'ethnographie devenait l'étude de l'évolution intellectuelle des sociétés humaines tandis que l'anthropologie, qualifiée d'histoire naturelle de l'homme, n'avait à s'occuper que de l'homme individuel et des races d'hommes au point de vue zoologique." Dieser Auffassung schließt sich auch Gollier an.[4]) Sie ist noch mit der Unvollkommenheit behaftet, daß sie die Anthropologie Individual- und Gruppen-Wissenschaft zugleich sein läßt, während sie schon ziemlich lange aufgehört hat, das erstere zu sein[5]).

Desgleichen zählt hierhin der amerikanische Forscher, W. Z. Ripley, der sein bibliographisches Werk betitelt „A Selected Bibliography of the Anthropology and Ethnology"[6]) und die Werke darin klassifiziert unter die Gruppen: 1. Prähistorische Anthropologie, 2. Historische oder philologische Ethnologie, 3. Physische Anthropologie oder Somatologie.

Es folgt der französische Gelehrte J. Deniker, der sich in folgender Weise ausspricht: „La science qui s' occupe plus spécialement des caractères somatologiques du genre «Homo», considéré soit dans son ensemble par rapport aux autres animaux,

---

[1]) Auch Topinard, obwohl ein Vertreter der aprioristisch-etymologischen Richtung (s. unten S. 370), muß dies für die mittlere Periode zugeben, s. oben S. 322 Anmerkung 4.

[2]) „Aber die Ethnologie selbst war damals noch ein fremdes Wort, wenigstens in Deutschland", Bastian, a. a O., S. 32.

[3]) Bastian verwechselt die Bezeichnungen nicht, sondern hält sie durchaus gesondert s. a. a. O., S. 15 unten.

[4]) Gollier a. a. O., SS. 20 und 23.

[5]) Siehe darüber die bestimmten Äußerungen berühmter Anthropologen selbst, z. B. Broca's, in den «Bulletins de la Société d'Anthropologie», t. XI. 2. série, p. 217 und Topinard's, „L'Anthropologie", p. 7.

[6]) Boston 1899, cit. bei Winternitz, „Globus" Bd. 78, S. 371.

Digitized by Google

Le mot «anthropologie», en tant qu'elle désigne une science des groupes, avait en effet, pendant la période moyenne de son évolution, perdu tout rapport avec le domaine psychique.[1])

En premier lieu il faut nommer A. Bastian comme adhérant de cette doctrine. C'est lui qui a fait prévaloir en Allemagne le mot «ethnologie» où d'abord on avait fait usage du terme «anthropologie»[2]). Voici comment il décrit les relations mutuelles entre les deux sciences: «Cette science générale des peuples passa peu à peu au rang de l'ethnographie ou ethnologie[3]), tandis que la description physique de l'individu resta du ressort de l'anthropologie». Il faut ajouter en guise de complément ce qu'il dit à un autre endroit (l. c., p. 23) sur la transformation de l'anthropologie en science des groupes et sur la manière dont l'ethnologie traite les questions psychiques.

Ensuite il faut aussi compter la définition que Léon de Rosny proposa au deuxième Congrès international des Sociétés ethnographiques tenu à Paris en 1889 et qui y fut adoptée: «L'ethnographie devenait l'étude de l'évolution intellectuelle des sociétés humaines, tandis que l'anthropologie, qualifiée d'histoire naturelle de l'homme, n'avait à s'occuper que de l'homme individuel et des races d'hommes au point de vue zoologique». Gollier se rallie aussi à cette opinion.[4]) Elle a encore le défaut de faire de l'anthropologie en même temps une science des groupes et des individus, tandis qu'elle a depuis longtemps perdu cette dernière signification.[5])

Il faut rattacher également à cette école le savant américain W. Z. Ripley qui a donné à son répertoire bibliographique le titre «A select Bibliography of the Anthropology and Ethnology»[6]) et qui y range les ouvrages dans les groupes suivants: 1. anthropologie préhistorique, 2. ethnologie historique et philologique, 3. anthropologie physique ou somatologie.

Vient ensuite le savant français J. Deniker qui s'exprime de la manière suivante: «La science qui s'occupe plus spécialement des caractères somatologiques du genre «homo», considéré soit dans son ensemble par rapport aux autres animaux,

---

1) Même Topinard, bien que partisan de l'école aprioristico-étymologique (voyez plus bas p. 371), doit en faire l'aveu pour la période moyenne. (voyez plus haut p. 323 note 4.)

2) «Mais l'ethnologie même était alors encore un mot inconnu, du moins en Allemagne». Bastian, l. c. p. 32.

3) Bastian ne confond pas les deux termes, conf. l. c., p. 15.

4) Gollier, l. c., pp. 20, 23.

5) Voyez là dessus les affirmations les plus précises des plus célèbres anthropologistes mêmes, p. e. de Broca, dans «le Bulletin de la Société d'Anthropologie», t. XI. 2 série p. 217, et de Topinard, «L'Anthropologie», p. 7.

6) Boston 1899, cité par Winternitz, «Globus» vol. 78, p. 371.

Digitized by Google

soit dans ses variétés, porte le nom d'anthropologie; celle qui a pour objet les caractères ethniques s'appelle ethnographie ou ethnologie, suivant les pays"[1]).

Von den dreien der Uebergangsstufe angehörigen Autoren[2]) ist Fr. Müller hierhin zu rechnen.

Etwas unklar bleibt es, ob der englische Gelehrte A. H. Keane[3]) dieser oder der andern Richtung zuzuzählen ist. Wenn er auch als die „most comprehensive" „of the various branches of knowledge, whose subject is man„ „Anthropology which in fact, taken in its broadest sense, embraces all others", bezeichnet, so fährt er doch darauf fort: „But as knowledge grows it neccessarily tends to become specialised, and Anthropology, the „Science of Man", is now mainly restricted to the study of man as a member of the Animal kingdom"; dieses Studium sei wesentlich ein (vergleichend) anatomisches, da es nur physische Beziehungen umfasse. Die Ethnologie dagegen, für welche er die nicht besonders klare Definition Latham's als „that branch of anthropology which deals with the relations of the different varieties of mankind to each other" acceptiert, habe die „mental qualities" und die „psychological characters" zu untersuchen.[4]) Der Zweifel wird deshalb erweckt, weil dann später doch wieder die Ethnologie als Zweig der „general anthropology" bezeichnet wird, deren anderer den physischen Teil des Menschen behandelnde Teil die Bezeichnung „special anthropology" erhält.

Endlich sei auch noch eine allgemeine Tatsache verzeichnet, die jedenfalls zur Bestärkung dieser Richtung beiträgt. Das ist der Umstand, daß heutzutage überall, in allen Ländern und Sprachen, wenn man einfachhin von „Anthropologie", „Anthropologen", „anthropologisch" spricht, man durchgehends, ohne daß der Zusatz „physisch" oder ein ähnlicher gemacht worden sei, an die Beschäftigung mit der physischen Seite denkt, woraus sich als Correlat, da der Charakter als Gruppen-Wissenschaft sowohl für die Anthropologie als für die Ethnologie feststeht, für die letztere die Beschäftigung mit der geistigen Seite ergibt. Aus der Beteiligung Bastian's[5]) bei der Gründung der deutschen „Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte" möchte

[1]) J. Deniker, Les Races et les Peuples de la Terre, Paris 1900, S. 11.

[2]) S. oben S. 350.

[3]) Ethnology, in Cambridge Geographical Series 1896, SS. 1—3.

[4]) Die Bemerkung Winternitz's („Globus", a. a. O., S. 347), „Keane faßt den Begriff der Anthropologie so enge, daß sie eigentlich mit der Anatomie ganz zusammenfällt," halte ich unzutreffend, einmal weil Keane der Anthropologie doch das Rassenstudium zuweist, und dann, weil er, wenn er auch schreibt „the ethnology treats the same subject both from the physical and psychological sides", doch hinzufügt „borrowing its anatomical data however from the elder branch". Wenn freilich die Ethnologie dies letztere tut, dann ist auch die Behandlung ihres Objectes „from the physical side" kaum noch zur Hälfte ihr eigen Werk und Verdienst. Vgl. über diesen Gegenstand noch die ausgezeichneten Darlegungen Léon de Rosny's in seiner „Science de Civilisation", p. 22 ff.

[5]) S. Heft 1 d. Z., S. 158.

Digitized by Google

soit dans ses variétés, porte le nom d'anthropologie; celle qui a pour objet les caractères ethniques, s'appelle ethnographie ou ethnologie, suivant les pays».[1])

Parmi les trois auteurs de la période de transition, il faut mentionner ici Fr. Müller.[2])

Il reste quelque peu douteux si le savant anglais A. H. Keane[3]) doit être compté parmi les partisans de la première école ou de la seconde. Bien qu'il désigne l'anthropologie «which in fact, taken in its broadest sense,. embraces all others», comme la science «most comprehensive of the various branches of knowledge, whose subject is man», il continue néanmoins: «But as knowledge grows it necessarily tends to become specialised, and Anthropology, the «Science of Man» is now mainly restricted to the study of man as a member of animal kingdom»; cette étude selon lui se réduit essentiellement à l'anatomie (comparée) puisqu'elle ne comprend que les qualités physiques. L'ethnologie au contraire, pour laquelle il accepte la définition peu claire de Latham («that branch of anthropology which deals with the relations of the different varieties of mankind to each other», doit à son avis étudier les «mental qualities» et les «psychological characters»[4]). Ce qui éveille le doute, c'est qu'il désigne de nouveau l'ethnographie comme branche de la «general anthropology» tandis que l'autre branche, qui traite de l'homme au point de vue physique, reçoit le nom de «special anthropology».

Finalement nous attirons aussi l'attention sur un fait général qui contribuera certainement au progres de cette école historique. C'est qu'aujourd'hui, partout, dans tous les pays et dans toutes les langues, quand on parle simplement d'«anthropologie», d'«anthropologues», d'«anthropologique», on pense toujours aux rapports avec le côté physique de l'homme, sans qu'il soit nécessaire d'exprimer cela par un adjectif comme «physique» ou par une autre expression analogue. Puisque d'un autre côté on ne peut plus nier le caractère de science de groupes ni à l'anthropologie ni à l'ethnologie, il en résulte de soi-même que cette dernière a pour objet le côté psychique de l'homme. Le fait que Bastian[5]) a pris

[1]) J. Deniker, «Les races et les peuples de la terre». Paris 1900, p. 11.

[2]) Voyez plus haut p. 851.

[3]) «Ethnology», dans: Cambridge Geographical Series, 1896 p. 1—3.

[4]) Je ne saurais me ranger à l'observation de Winternitz («Globus» l. c. p. 347): «Keane restreint tellement l'idée de l'anthropologie qu'elle coïncide entièrement avec l'anatomie»; d'abord parce que Keane assigne à l'anthropologie l'étude des races; ensuite, bien qu'il dise: «ethnology treats the same subject both from the physical and psychological sides», il ajoute cependant: «borrowing its anatomical data however from the elder branch». Mais alors, s'il est vrai que l'ethnologie en agit ainsi, l'étude de son objet «from the physical side» sera à peine à moitié son propre ouvrage et son mérite. Voyez sur ce sujet les intéressants développements de M. Leon de Rosny dans son ouvrage: «La science de la civilisation» p. 22 ss.

[5]) V. fasc. 1er, p. 159.

Digitized by Google

man schließen, daß auch im Titel derselben die beiden Wissenschaften in dieser Bedeutung aufgefaßt werden und somit in ihrer einfachen Nebeneinanderstellung auch kein über ihnen stehendes Genus kennen. Dagegen läßt schon die Beteiligung Felice Finzi's[1]) bei der Gründung der italienischen „Società di Antropologia e di Etnologia" vermuten, daß wenigstens damals die Auffassung des Titels jener Uebergangsstufe angehörte, in der die unrichtige Auffassung von Physiologie und Psychologie herrschte, die es verhindert, ihn voll und ganz hierhin zu zählen.

Der historischen Bennenungsweise steht die aprioristisch-etymologische gegenüber. Diese nimmt die Resultate der historischen Entwickelung nicht ohne weiteres entgegen, sondern ändert sie oder verwirft sie teilweise und bildet ganz neue, und zwar aus etymologischen Gründen, wie aus Rücksicht auf zusammenfassende und übersichtliche Einteilungen, die im Gegensatze zu denjenigen der historischen Richtung meist sehr komplizierter Art sind. Etymologische Gründe veranlassen hier vor allem, daß dem Wort „Anthropologie" seine umfassende Bedeutung gewahrt werde; es wird deshalb gewöhnlich als höchster Abschluß der ganzen Ober- und Untereinteilung verwendet. Da man aber doch nicht ganz an der historischen Beschränkung des Wortes vorbei konnte, so beließ man es auch neben der generischen in dieser Spezies-Bedeutung, indem man aber dann eine adjektivische Bezeichnung hinzufügte, welche die Beschränkung ausdrückte. Topinard, der diese Richtung eröffnete, gebrauchte das Wort „zoologisch"; andere Bezeichnungen, die aufkamen, waren „physisch", „somatisch", „speziell" usw. Dieser „zoologischen (physischen usw.) Anthropologie" wurde dann die „Ethnologie" gegenübergestellt und beide als Species unter das Genus „Anthropologie (schlechthin)" subsumiert. Um die Einteilung noch glatter zu machen, wurde jetzt vielfach auch „Ethnologie" durch das Substantiv „Anthropologie" mit einem entsprechenden Adjektiv („ethnisch", „psychisch", „historisch und analytisch") ersetzt. Man beachtete dabei aber nicht, daß von solchen zusammengesetzten Bezeichnungen sich keinerlei Art handlicher Adjektive ableiten lasse, deren man in der Praxis aber doch auch nicht entbehren kann. Der ganzen Richtung haftet noch der weitere Mangel an, daß, weil die Benennungsweise zu sehr auf aprioristisch-ideellen Rücksichten beruht, die Subjektivität des Einzelnen zu viel sich geltend macht. Die Folge davon ist, daß die Bennenungen fast bei jedem Autor wechseln, gegenüber der ausgesprochenen Einheitlichkeit der historischen Richtung kein geringer Nachteil.

Die konsequenteste Durchführung dieser Benennungsweise findet sich bei Emil Schmidt in seinem Aufsatz „Das System

[1]) Vgl. S. 344.

Digitized by Google

part à la fondation de la «Société allemande d'anthropologie, d'ethnologie et d'histoire primitive» ferait supposer que les deux sciences figurent aussi dans le titre de cette société dans l'acception indiquée, et que, placées sur la même ligne, elles ne connaissent aucune science générique au dessus d'elles. Au contraire, la participation de Felice Finzi[1]) à la fondation de la «Società di Antropologia e di Etnologia» laisse soupçonner que au moins alors, la signification de ces expressions dans le titre de la société italienne était celle de la période de transition, dans laquelle régnait une conception inexacte de la physiologie et de la psychologie. Nous ne pouvons donc pas le compter sans réserve parmi les partisans de l'école historique.

Vis-à-vis de cette école historique il y a l'école apriori-stico-étymologique. Celle-ci n'accepte pas sans façon les résultats du développement historique, Elle les change, ou les rejette en partie et façonne de nouvelles expressions, se laissant guider soit par des raisons étymologiques, soit par le désir d'arriver à une classification universelle qu'on puisse embrasser d'un coup d'œil. Contrairement au schéma si simple de l'école historique, cette classification est généralement plus compliquée. Des raisons étymologiques font avant tout conserver au mot «anthropologie» sa signification universelle; on l'emploie donc généralement comme genre suprême par rapport aux autres divisions et subdivisions. Mais comme on ne peut pas ignorer entièrement le sens restreint que l'évolution historique a donné à ce terme, à côté de la signification générique on garde aussi celle d'une science-espèce, en ajoutant alors au mot «anthropologie» un adjectif indiquant cette limitation. Topinard, qui fit le premier pas dans ce chemin, employa le terme «zoologique»; d'autres expressions qui se formaient au courant du temps furent: «physique», «somatique», «spéciale», etc. A cette «anthropologie zoologique» («physique, spéciale» etc.) on juxtaposa l'ethnologie et les deux sciences furent placées tout simplement comme sciences-espèces sous le genre «anthropologie». Pour rendre la classification encore plus homogène on remplaça le mot «ethnologie» par le substantif «anthropologie» avec un adjectif correspondant («ethnique» ou «psychique» ou «historique et analytique»). Mais on oublia qu'il n'y a pas moyen de dériver de ces expressions composées un adjectif quelque peu maniable, dont cependant le besoin s'impose dans la pratique. Encore, toute cette tendance a le défaut de laisser beaucoup trop de jeu à l'arbitraire de chaque savant parce que ces dénominations reposent trop sur des raisons aprioristiques. La conséquence en est qu'elles changent presque d'un auteur à l'autre, ce qui est un désavantage considérable vis-à-vis de l'uniformité générale de l'école historique.

---

[1]) Cfr. p. 345.

Digitized by Google

der anthropologischen Disziplinen"[1]). Er definiert die Anthropologie als „die Wissenschaft von der körperlichen Natur des Menschengeschlechtes", die Ethnologie als „eine Wissenschaft, die sich mit den Äußerungen der geistigen Natur des Menschen befaßt bei den Völkern niederer Kultur" und stellt dann folgendes Schema der „Anthropologie, der Lehre vom Menschengeschlechte" auf: 1. Naturwissenschaftliche Behandlung: I. Physische oder somatische Anthropologie: *a)* Zoologische Anthropologie (der Mensch als Species dem Tiere gegenübergestellt); *b)* die Rassen des Menschengeschlechtes: 1. Phylographie (beschreibende Behandlung der Rassen, 2. Phylologie (Aufsuchen der Gesetzmässigkeit); II. Ethnische Anthropologie (die geistigsozialen Erscheinungen des Menschengeschlechtes): 1. Ethnographie (beschreibende Völkerkunde), 2. Ethnologie (Aufsuchen der Gesetzmäßigkeiten im geistigen Leben der Völker). 2. Historische Anthropologie oder Prähistorie (historische Behandlung der früheren und niederen Stufen des Menschengeschlechtes). Abgesehen von den beiden Benennungen" naturwissenschaftliche Behandlung"[2]) und „Historische Anthropologie (= Prähistorie = Zeit vor der Geschichte!), die wir nicht vollkommen zutreffend finden können, erscheint uns das ganze System sehr klar aufgebaut, und die Errichtung einer eigenen Bezeichnung für die Behandlung der Rassen halten wir für ein besonderes Verdienst; das Bedürfnis nach einer solchen scheint uns jetzt jedenfalls vorhanden, wenn vielleicht auch Topinard seiner Zeit es bestreiten konnte.[3])

Im wesentlichen gleich, nur nach einer Richtung hin noch reicher entwickelt ist die Bestimmung und Einteilung, welche der österreichische Gelehrte M. Winternitz am Schluß seines mehrfach erwähnten Aufsatzes „Völkerkunde, Volkskunde und Philologie"[4]) trifft. Von der „Allgemeinen Anthropologie" oder der „Anthropologie im weitesten Sinne des Wortes als der

---

[1]) Im „Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte" 1897 SS. 97—102. Wir denken, daß nach unsern geschichtlichen und theoretischen Darlegungen niemand im Zweifel darüber sein wird, daß E. Schmidt tatsächlich dieser Richtung angehört, wenn er auch in seiner Polemik gegen die Klassification des amerikanischen Gelehrten Brinton (s. oben S. 350) selbst sich davon auszuschließen scheint, wenn er meint, die Amerikaner könnten, an keine historischen Rücksichten gebunden, leicht die Straßen und Plätze ihrer neuen Städte lediglich nach aprioristisch-logischen Rücksichten aufbauen, die Gelehrten der alten Welt dagegen hätten die oft sehr engen und gewundenen Gäßchen ihrer historischen Verhältnisse zu berücksichtigen (a. a. O., S. 99).

[2]) Jedenfalls abweichend von der früheren „histoire naturelle" und „natural history", mit der man nur die (physische) Anthropologie bezeichnete, s. oben Seite 326.

[3]) Eléments d'Anthropologie générale (p. 214), wo übrigens dann doch (p. 216) in dem Schema die Bezeichnung „Anthropologie spéciale" dafür erscheint.

[4]) „Globus", 38. Bd. S. 371 ff.

Digitized by Google

L'emploi le plus conséquent de cette dénomination se rencontre chez Emile Schmidt dans son article sur «Le système des sciences anthropologiques».[1]) Il définit ainsi l'anthropologie: «C'est la science de la nature corporelle du genre humain». L'ethnologie est pour lui une «science qui s'occupe des manifestations extérieures de la nature spirituelle de l'homme chez les peuples d'une civilisation moins développée». Puis il construit pour l'anthropologie le schéma suivant: 1. Etude d'après les sciences naturelles: I. Anthropologie physique ou somatique: *a*) Anthropologie zoologique (l'homme comparé à l'animal comme espèce); *b*) les races du genre humain: 1. Phylographie (étude descriptive des races), 2. Phylologie (recherche des lois régulières); II. Anthropologie ethnique (les manifestations sociales et intellectuelles du genre humain): 1. Ethnographie (science descriptive des peuples), 2. Ethnologie (recherche des lois de la vie intellectuelle des peuples). 2. Anthropologie historique ou préhistoire (étude historique des échelons anciens et plus bas du genre humain). Abstraction faite des deux dénominations «étude d'après les sciences naturelles»[2]) et «anthropologie historique» (=préhistoire c. à. d. la période avant l'histoire!) que nous ne pouvons regarder comme entièrement exactes, l'ensemble du système nous paraît clair, et nous regardons l'emploi d'un terme propre pour désigner l'étude des races comme un mérite spécial. Le besoin d'une telle dénomination particulière nous paraît s'imposer aujourd'hui en tout cas, bien que de son temps Topinard[3]) ait pu en contester la nécessité.

Semblables quant au fond mais encore un peu plus développées dans une certaine direction sont la définition et la division données par le savant autrichien M. Winternitz dans son article du «Globus» déjà plusieurs fois cité.[4]) «L'anthropologie générale» ou «l'anthropologie dans le sens le plus large de ce mot, comme science de l'homme» est divisée par lui en trois parties princi-

---

[1]) Centralblatt für Anthropogie, Ethnologie und Urgeschichte 1897, p. 97 bis 102. Après nos explications historiques et théoriques, nous pensons que personne ne pourra douter que M. E. Schmidt suive réellement cette voie, bien que dans sa polémique contre la classification du savant américain Mr. Brinton (voir plus haut page 351) il semble lui-même s'en exclure. Il dit à ce propos: «Les Américains n'étant pas liés par des considérations historiques peuvent aisément tracer des plans de rues et de places publiques dans leurs villes neuves d'après des principes a priori, mais les savants du vieux monde ont à tenir compte des circonstances historiques pour les ruelles souvent étroites et tortueuses de leurs villes». (loc. cit., p. 99).

[2]) En tout cas cette dénomination s'écarte des expressions telles que: «natural history» et «histoire naturelle», par lesquelles on ne désignait que l'anthropologie (physique). Cfr. plus haut p. 327.

[3]) Eléments d'anthropologie générale, p. 214; du reste dans son schéma (p. 216) il emploie pour cela la dénomination d'anthroplogie spéciale.

[4]) «Völkerkunde, Volkskunde und Philologie» (Globus vol. 78 p. 371 ss).

Digitized by Google

Wissenschaft vom Menschen" unterscheidet er drei Hauptabteilungen: I. Somatologie oder physische Anthropologie[1]), II. Prähistorik und Urgeschichte, III. Ethnologie oder Völkerkunde, welch letztere er definiert als „die Wissenschaft vom psychischen und socialen Menschen; sie beschäftigt sich mit dem Menschen als einem geistigen (denkenden, fühlenden und handelnden) und zu einem gesellschaftlichen Verbande (Volk) gehörigen Individuum und mit diesen Verbänden (Völkern) selbst." Es ist hier nicht ganz klar, ob der Ausdruck: „vom psychischen und sozialen Menschen" zu nehmen ist = „vom psychisch-socialen Menschen" oder = „vom psychischen Menschen und sozialen Menschen". Im letzteren Falle, der durch das im folgenden noch erscheinende „Individuum" näher gelegt wird, ist die Bestimmung nicht zutreffend, da das Individual-Psychische nicht zur Ethnologie gehört, wenn diese, wie es Winternitz und zwar mit Recht annimmt, alle Völker umfassen soll. Die Ethnologie ist eine Gruppen-Wissenschaft, und die eine Ausnahme, die wir oben schon angedeutet und unten noch darlegen werden[2]), erscheint in Winternitz's Ausführungen nicht. Als Hauptabschnitte der Ethnologie führt er auf: 1. Sprache und Schrift, 2. die technischen Erfindungen und Einrichtungen, 3. Religion und Moral, 4. die Künste, 5. Wissenschaften, 6. die gesellschaftlichen Einrichtungen. Als unentbehrliche Hilfswissenschaften der Ethnologie gelten ihm: 1. die Ethnographie, welche den Kulturbesitz der lebenden Natur- und Halbkulturvölker erforscht und schildert, 2. die Volkskunde, welche die Reste älterer Kulturen und die volkstümlichen Kulturelemente bei den modernen Kulturvölkern erforscht, 3. die Philologie und Altertumskunde, insofern sie uns mit den Kulturen des Altertums bekannt macht. Die Hinzunahme der „Volkskunde", der Philologie und Altertumskunde zur Ethnographie entspricht der alle Völker umfassenden Bedeutung der Ethnologie, die Winternitz mit Recht vertritt, und scheint uns ein entschiedener Fortschritt. Winternitz bemerkt selbst, daß es nicht unbedingt nötig sei, zwischen Ethnographie und Volkskunde einen Unterschied zu machen. Wir meinen, daß er überhaupt fallen gelassen werden sollte. Wir in unserer internationalen Zeitschrift werden es jedenfalls tun, da die nichtdeutschen Sprachen den Unterschied überhaupt nicht haben[3]) und ihn nur sehr

---

[1]) „Welche sich mit dem Menschen als Naturwesen beschäftigt und im Gegensatz zur Völkerkunde auch als Rassenkunde bezeichnet werden könnte." (a. a. O.) Das letztere halten wir nicht für zulässig, da hiermit der allgemeine, die ganze Menschheit umfassende Teil der (physischen) Anthropologie („Zoologische Anthropologie" bei E. Schmidt) übergangen würde.

[2]) S. S. 386.

[3]) Das Wort „Folk-lore" muss allerdings manchmal Aushilfsdienste leisten. Genau genommen müsste „Volkskunde" z. B. im Französischen übersetzt werden mit „science du peuple" und „Völkerkunde" mit „science des peuples."

Digitized by Google

pales: I. Somatologie ou Anthropologie physiques[1]); II. Préhistoire et histoire primitive; III. Ethnologie ou «science des peuples» (Völkerkunde). Il définit la dernière: «la science de l'homme psychique et social; elle s'occupe de l'homme comme individu intelligent (pensant, sentant et agissant) et comme appartenant à une communauté sociale (peuple) ainsi que des communautés (peuples) elles-mêmes». On ne voit pas très bien ce que Winternitz entend ici par l'expression «de l'homme psychique et social». S'agit-il de l'homme psychico-social ou de l'homme psychique et de l'homme social? La dernière acception que semblent indiquer les mots qui suivent: «elle s'occupe de l'homme comme individu etc.» manque de justesse; car ce qui se rapporte à l'état psychique individuel n'appartient pas à l'ethnologie, si celle-ci doit embrasser tous les peuples, comme le dit M. Winternitz, et avec raison. L'ethnologie en effet est une science de groupes, et l'exception spéciale que nous avons insinuée plus haut et que nous aurons encore à exposer en détail plus tard,[2]) n'apparaît pas chez Winternitz. Comme sections principales de l'ethnologie il indique; 1. langue et écriture; 2. inventions et organisations techniques; 3. religion et morale; 4. arts; 5. sciences; 6. organisation sociale (famille, clan, tribu etc.). Les sciences auxiliaires indispensables de l'ethnologie sont: 1. l'ethnographie qui étudie et décrit la civilisation des peuples sauvages et demi-civilisés actuellement existants; 2. la „Volkskunde" qui étudie les restes de la civilisation ancienne et les éléments populaires de la civilisation actuelle chez les peuples cultivés modernes; 3. la philologie et l'archéologie, en tant qu'elles nous font connaître la civilisation des peuples de l'antiquité». En ajoutant à l'ethnographie la «Volkskunde» (la science du peuple), la philologie et l'archéologie l'auteur a fait droit à la portée entière de l'ethnographie qui doit embrasser tous les peuples. Cela nous semble marquer un vrai progrès. Winternitz lui-même fait remarquer qu'il n'est pas absolument nécessaire de distinguer entre «ethnographie et Volkskunde». Nous croyons qu'il faut abandonner entièrement cette distinction. En tous cas dans notre Revue internationale nous ne la ferons pas, vu surtout que les langues non allemandes ne la connaissent pas et ne pourraient d'ailleurs l'introduire que très difficilement.[3]) De même que „Völkerkunde"

---

[1]) « Elle considère l'homme comme être physique et pourrait aussi bien être appelée science des races par opposition à la science des peuples » (c. à d. l'ethnologie). Ce dernier point nous paraît moins juste, car ainsi la partie générale de l'anthropologie, celle qui embrasse t o u t e l'humanité (l'anthropologie zoologique de M. E. Schmidt) serait laissée de côté.

[2]) V. p. 387.

[3]) Il est vrai que pour y remédier on emploie parfois le mot de «folklore». A proprement dire « Volkskunde » devrait se traduire en français par « science du peuple » et « Völkerkunde » par « science des peuples ».

Digitized by Google

schwer nachahmen könnten. So wie „Völkerkunde" die deutsche Wiedergabe der die Gesamtheit der Völker umfassenden „Ethnologie" ist, so gibt in ganz analoger Weise „Volkskunde" die jetzt allgemein fixierte Bedeutung von „Ethnographie" als „Beschreibung einzelner Völker" wieder.

Einfacher und kürzer und dadurch sich wieder mehr der historischen Benennungsweise nähernd ist die Einteilung des schweizerischen Forschers R. Martin.[1]) Die „Anthropologie im weiteren Sinne" zerfällt bei ihm „naturgemäß in zwei, durch das Objekt eng verbundene Wissenschaften: in die Physische Anthropologie, auch Morphologie, oder Somatologie der Menschenrassen genannt, und in die psychische Anthropologie, die auch unter der Bezeichnung Ethnologie oder Völkerkunde bekannt ist."[2]) Abweichend von E. Schmidt, Winternitz, M. Hörnes u. a. fügt er die Erforschung der physischen Reste des prähistorischen Menschen zur physischen Anthropologie und die Behandlung seiner Kulturreste zur Ethnologie. Das ist gewiß theoretisch richtiger. Besonders auch würde, bei der Hinweisung der prähistorischen Kulturreste zur Ethnologie, die naturnotwendige Lückenhaftigkeit der Prähistorik in dem Fehlen jeglicher directer Nachrichten über das geistige Leben des prähistorischen Menschen um so schärfer hervortreten, was ja gegenüber manchen Tendenzen nur von Wert sein kann. Aber praktisch, das gibt auch Martin zu, werden beide Teile wohl in einer besonderen Wissenschaft, der Prähistorik, vereint bleiben.

Von der Übergangsgruppe (S. 346 ff.) gehört hierher vor allem Topinard, der durch sein stetes Betonen der Notwendigkeit einer Übereinstimmung zwischen etymologischer und tatsächlicher Bedeutung der Termini diese ganze Richtung eröffnet hat, ferner Daniel G. Brinton.

Der geschichtlichen Vollständigkeit halber sollen hier auch noch kurz diejenigen bedeutenderen Autoren angeführt werden, die entweder nur unvollständig über die hier behandelten Fragen sich ausgesprochen haben, oder aber in ihrer Auffassung so sehr abseits vom Gange der ganzen Entwickelung stehen, daß sie in dieselbe nicht eingereiht werden können.

Zu der ersteren Art gehören die beiden Schöpfer der „Völkerpsychologie", M. Lazarus und H. Steinthal, die im ersten Band (1860) der von ihnen gegründeten „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft" (S. 1) sich wenden „an alle, welche die geschichtlichen Erscheinungen der Sprache, der Religion, der Sitte und des Rechtes, der gesellschaftlichen, häuslichen und staatlichen Verfassung, kurz an alle, welche das geschichtliche Leben der

1) „Anthropologie als Wissenschaft und Lehrfach", Jena 1901.
2) A. a. O., S. 7.

Digitized by Google

n'est qu'une expression spéciale pour désigner l'ethnologie comme embrassant l'ensemble des peuples, de même, d'une manière tout-à fait analogue, le terme de „Volkskunde" ne désigne autre chose que l'ethnographie comme «description des peuples particuliers».

La division donnée par le savant suisse R. Martin[1]) est plus courte et plus simple et se rapproche ainsi de la dénomination historique. D'après lui «l'anthropologie» dans toute l'acception du mot «se divise naturellement en deux sciences liées étroitement par leur objet: l'anthropologie physique, appelée aussi morphologie ou somatologie des races humaines, et l'anthropologie psychique, connue aussi sous le nom d'ethnologie ou de Völkerkunde.»[2]) S'écartant de MM. E. Schmidt, Winternitz, M. Hoernes et autres, il ajoute à l'anthropologie physique l'étude des restes physiques de l'homme préhistorique et à l'ethnologie l'étude des restes de la civilisation primitive. En théorie ceci serait certainement plus exact. Surtout quant à l'incorporation de la civilisation primitive au domaine de l'ethnologie, les lacunes de la préhistoire, amenées par la nature même des choses, se dessineraient plus nettement parce qu'alors on serait d'autant plus forcé à reconnaître que toute information directe sur la vie intellectuelle de l'homme préhistorique fait défaut. Vis-à-vis de certaines tendances ceci ne peut manquer de valeur. Mais en pratique, et M. R. Martin le concède aussi, les deux parties resteront probablement unies dans une seule science particulière, la préhistoire.

Parmi le groupe de transition (p. 347 ss.) il faut mentionner ici surtout Topinard qui, en appuyant constamment sur la nécessité d'un accord entre la signification étymologique et le sens réel des termes, a provoqué tout ce mouvement, puis Daniel G. Brinton.

Pour être complet au point de vue historique, mentionnons encore en peu de mots les auteurs plus connus qui ne se sont prononcés que d'une manière incomplète sur les questions dont nous avons parlé, ou qui, dans leurs interprétations, se sont tellement éloignés du mouvement progressif sur ce terrain, qu'ils ne peuvent être rangés dans aucun de nos groupes.

Dans la première catégorie se montrent les deux créateurs de la «psychologie des peuples» M. Lazarus et H. Steinthal. Ils fondèrent en 1860 la «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft» et dès le premier № (p. 1) ils déclarent s'adresser «à tous ceux qui étudient les manifestations historiques de la langue, de la religion, des mœurs et du droit, de la constitution sociale, domestique et civile, bref à tous ceux, qui, en étudiant la vie historique des peuples sous un de ses rapports

[1]) Anthropologie als Wissenschaft und Lehrfach, Jena, 1901.
[2]) Loc. cit. p. 7.

Digitized by Google

Völker nach irgend einer seiner mannigfaltigen Seiten derartig erforschen, daß sie die gefundenen Tatsachen aus dem innersten Wesen des Geistes zu erklären, also auf ihre psychologischen Gründe zurückzuführen streben." Hiebei wird dann ein konkreter Teil, die „psychische Ethnologie", und ein abstrakter, die „ethnologische Psychologie" unterschieden. Zu dem Ausdruck „Völkerpsychologie" hatte schon Bastian (Vorgeschichte der Ethnologie, S. 23), nicht ganz zutreffend, aber doch auch nicht ganz unrichtig bemerkt, daß es sich empfehlen würde, „wenn die philosophische Definition derselben etwas realistischer, oder wenn man will, materialistischer durchtränkt und gesättigt werden darf".

W. Wundt nahm die nötige schärfere Gebietsumgrenzung vor, indem er in seinem neuesten umfassenden Werke „Völkerpsychologie"[1]) Sprache, Mythus und Sitte als ihr Forschungsobjekt bezeichnet und sie definiert als eine Wissenschaft, „welche diejenigen Vorgänge zu ihrem Gegenstande hat, die der allgemeinen Entwickelung menschlicher Gemeinschaften und der Entstehung gemeinsamer geistiger Erzeugnisse von allgemein giltigem Werte zugrunde liegen." Man sieht, daß alsdann die Völkerpsychologie einen und zwar den bedeutendsten Teil der Ethnologie ausmacht.

Friedrich Ratzel, der Schöpfer der Anthropogeographie, gibt in seinem grossen Werke „Die Völkerkunde"[2]) als die Aufgabe der „Völkerkunde" an, „die Menschheit, wie sie heute lebt, in all ihren Teilen kennen zu lehren", insbesondere „sich der vernachlässigten tieferen Schichten der Menschheit anzunehmen" (a. a. O. I. S. 3); „Völkerkunde" setzt er gleich mit „Ethnographie" (S. 4) und gebraucht, soviel wir sehen, auch niemals die Bezeichnung „Ethnologie." Die körperlichen Unterschiede zu behandeln, bezeichnet er als „eine rein anthropologische, d. h. anatomisch-physiologische Angelegenheit, die uns [d. i. der Völkerkunde] fernliegt" (S. 15). Wenn noch ersichtlich wäre, ob die Anthropologie als Gruppen-Wissenschaft gelten müsse, so könnte mit Sicherheit auch bei Ratzel die allseitig richtige Wesensbestimmung der beiden Wissenschaften konstatiert werden; in der äussern Bezeichnungsweise gehört er der historischen Richtung an.

Zu der zweiten Art von Autoren, die eine mehr singuläre Auffassung von dem Verhältnis der hier in Rede stehenden Wissenschaften vertreten, gehört merkwürdiger Weise auch ein Gelehrter, der sehr eingehende Forschungen über die Geschichte der Ethnologie angestellt hat, um daraus ihre Aufgabe zu begreifen, wir meinen Th. Achelis. Er veröffentlichte 1889 eine A. Bastian gewidmete „Entwickelung der modernen Ethnologie"

[1]) Bd. I, Teil I, 1. Aufl., S. 6, Leipzig 1900.
[2]) 2. Aufl., Leipzig und Wien 1894.

Digitized by Google

multiples, cherchent à expliquer les faits observés d'après la nature intime de l'esprit humain, c.-à-d. à les ramener à des motifs psychologiques.» En même temps ils distinguent une partie concrète: «l'ethnologie psychique», et une partie abstraite: «la psychologie ethnologique». A propos du terme «Völkerpsychologie» Bastian (Vorgeschichte der Ethnologie, p. 23) avait déjà fait l'observation, un peu inexacte, il est vrai, mais qui ne manque pas de toute justesse, que la définition philosophique de cette psychologie devrait être «imbibée et rassasiée d'un peu plus de réalisme, ou si l'on veut, de matérialisme.»

Dans son grand ouvrage «Völkerpsychologie,» [1]) W. Wundt entreprit cette délimitation plus exacte devenue nécessaire et désigna la langue, la religion et les mœurs comme le domaine propre de cette psychologie qu'il définit comme «une science ayant pour objet les faits et les actes qui forment la base de l'évolution générale des sociétés humaines et sont le fondement des résultats intellectuels communs et d'une valeur universelle». D'après cela la psychologie des peuples est une partie et même la partie la plus importante de l'ethnologie.

Frédéric Ratzel, le créateur de l'anthropogéographie, dans son grand ouvrage «Die Völkerkunde» (i. e. science des peuples) [2]) indique comme but de la «Völkerkunde» «de faire connaître l'humanité dans toutes ses parties et la manière dont elle vit aujourd'hui», mais surtout «de prendre un peu plus de soin des couches inférieures négligées jusqu'ici». Pour lui «Völkerkunde» et ethnographie ne diffèrent pas (p. 4) et autant que nous pouvons le constater il n'emploie jamais le terme d'ethnologie. Traiter des différences corporelles ou physiques est selon lui «une affaire purement anthropologique, c.-à.-d. anatomico-physiologique, étrangère au terrain de la «Völkerkunde» (p. 15). Si l'on pouvait encore constater qu'il regarde l'anthropologie comme une science de groupes, on rencontrerait chez lui une définition des deux sciences exacte sous tous les rapports; d'après la dénomination externe qu'il emploie, il faut le ranger parmi ceux qui suivent la direction historique.

A la deuxième catégorie d'auteurs, c.-à-d. ceux qui représentent des opinions singulières sur les rapports entre les sciences dont nous parlons, appartient Th. Achelis. C'est assez étonnant, car pour montrer le but que l'ethnologie doit poursuivre, il a fait des études très étendues sur son histoire. En 1889 il publia une étude dédiée à A. Bastian [3]), «un essai pour exposer de la manière

---

[1]) Vol. I., part. I., 1ère éd., p. 6, Leipzig 1900.
[2]) 2ème éd., Leipzig 1894, vol. I., p. 3.
[3]) «Entwicklung der modernen Ethnologie», Berlin.

Digitized by Google

(Berlin) „ein Versuch, den Entwickelungsgang der modernen Ethnologie nach seinen treibenden Ideen möglichst objektiv darzustellen" (a. a. O., S. V.). In erweiterter Form erscheint dieses Werk wieder als erster Teil seiner 1896 (Stuttgart) erschienenen „Modernen Völkerkunde". In diesen Darstellungen ist der äußere chronologische Gang fast ganz außer Acht gelassen und dafür eine Anordnung nach Richtungen und „typischen" Vertretern angenommen worden. Dabei scheint uns nicht genügend die Tatsache beachtet zu sein, daß auch die rein äußere Zeitenfolge doch schon darin ein bedeutungsvolles inneres Moment enthält, daß sie in vielen Fällen Maß und Möglichkeit der Beeinflussung und des Beeinflußtwerdens konstatieren läßt, die aber beide für den Gang der Entwickelung von ausschlaggebender Bedeutung sind. Die Aufstellung von „Typen" bietet zu viel Gefahr, subjektiver Beeinflussung zu erliegen. Das scheint uns denn auch bei Achelis in der Hinsicht wirklich eingetreten zu sein, daß gegenüber einer sehr eingehenden Berücksichtigung der Kulturgeschichte und Soziologie die Anthropologie in überaus knappem Rahmen behandelt wird. Die weitere Folge davon ist dann, daß Achelis gerade inbezug auf die Anthropologie eine sehr rückständige Auffassung hat, die freilich auch in einiger Flüchtigkeit des Autors mitbegründet ist. So schreibt er von der Anthropologie: „Fundamental unterscheidet sie sich aber dadurch, daß in ihr der Homo sapiens nur als singuläres Naturwesen behandelt wird, während es die Ethnologie umgekehrt nur mit dem Menschen als geselliges Geschöpf, mit den Völkern zu tun hat" (Moderne Völkerkunde, S. 301) und noch deutlicher: „Faßt man nach der gewöhnlichen Ansicht die Anthropologie als die Lehre vom menschlichen Individuum (und nicht als die der Gattung, wie Gerland, Anthropol. Beiträge S. 2 will) . . . . ." (a. a. O., S. 450). Achelis faßt also Anthropologie dezidiert, ausschließlich sogar, als Individual- und nicht als Gruppenwissenschaft trotz Broca und Topinard (s. oben SS. 342 u. 346 ff.), die er allerdings in seinem Buch nicht nennt, trotz Quatrefages und Gerland, deren Aussprüche er selbst anführt (a. a. O., SS. 139 und 220) und trotz Bastian (s. oben S. 366), dem er sonst doch vielfach so treulich folgt.[1]) Ist die Definierung der Anthropologie

[1]) Das letztere besonders in der äußeren Geschichte nur zu sehr, denn fast alles, was er da bringt, ist eine unkritische Herübernahme aus Bastians „Vorgeschichte der Ethnologie", stellenweise aber auch eine durch eigene Flüchtigkeit hervorgerufene Verschlimmbesserung derselben. So sagt auch Bastian nicht, daß in der Anthropologie, „diese [welche?!] in der Hauptsache abstrakte, philosophische Färbung — natürlich mit nicht geringen Schwankungen und Nuanzierungen — bis zum Anfang, ja fast bis zur Mitte dieses Jahrhunderts maßgebend geblieben ist" (a. a O., S. 91), objektiv genommen zeugt eine derartige Behauptung von einer vollständigen Unkenntnis der geschichtlichen Tatsachen. Ebenso behauptet Bastian nicht, wie Achelis wiederum schreibt (a. a. O., S. 29), daß „in der Universalgeschichte . . . . . zuerst auch die Bezeichnung Ethnologie auftritt", vgl. dazu oben S. 828.

Digitized by Google

la plus objective l'évolution de l'ethnologie moderne d'après ses idées motrices» (l. c., p. V.) Cette étude parût de nouveau en 1896 avec quelques développements comme première partie de sa «Moderne Völkerkunde» (Stuttgart). Dans son exposé il laisse presque entièrement de côté l'ordre chronologique pour adopter un ordre de tendances et de représentants «typiques» Mais il nous semble qu'il ne tient pas assez compte de ce fait que la succession purement externe des temps contient déjà en elle même une circonstance interne assez importante. Cette succession en effet, dans beaucoup de cas, permet de constater la possibilité et la mesure de l'influence reçue ou exercée, et ces deux points sont d'une importance décisive pour la marche entière de l'évolution. En ne posant que des «types», on court trop grand risque de se laisser influencer subjectivement. De fait cela semble bien être arrivé à Achelis en ce sens que, relativement à l'exposé très développé de l'histoire de la civilisation et de la sociologie, l'anthropologie n'a trouvé que très peu de place. La conséquence en est que, précisement en ce qui regarde l'anthropologie, Achelis a une conception très arriérée, fondée aussi, il est vrai, dans le travail un peu superficiel de l'auteur. Ainsi il écrit à propos de l'anthropologie: «La distinction fondamentale est en ce qu'elle considère le homo sapiens comme un être particulier de la nature, tandis que l'ethnologie au contraire considère l'homme comme un être social, c'est-à-dire qu'elle s'occupe des peuples» (Mod. Völkerkunde p. 301). Ailleurs il est encore plus explicite et considère l'anthropologie «d'après l'opinion commune comme la science de l'individu humain (et non de l'espèce, comme le veut Gerland, Anthropolog. Beiträge, p. 2) . . .» (l. c. p. 450). Il regarde donc l'anthropologie exclusivement comme science de l'individu et non des groupes, malgré Broca et Topinard (plus haut pp. 343 et 347 ss.) que d'ailleurs il ne nomme pas dans son livre, malgré Quatrefages et Gerland dont il cite lui-même les paroles (l. c., pp. 139 et 220) et malgré Bastian (plus haut p. 367) que pourtant il suit si fidèlement en beaucoup d'autres points.[1]) Si la définition de l'anthropologie par Achelis est inexacte, celle qu'il nous donne de l'ethnologie nous paraît trop vague et trop générale et par là même prêtant facilement occasion à de fausses interprétations. Ainsi il dit (l. c. p. 300): La «Völkerkunde»

---

[1]) Il suit Bastian surtout pour l'histoire externe et presque tout ce qu'il dit à ce propos est un emprunt sans critique à la «Vorgeschichte der Ethnologie» de Bastian, et parfois aussi une correction maladroite provenant de son propre manque de réflexion. Ainsi Bastian ne dit pas que dans l'anthropologie «cette [laquelle?] teinte philosophique abstraite quant au fond a fait autorité jusqu'au commencement et même presque jusqu'au milieu du XIXe siècle, naturellement avec des fluctuations et des nuances assez considérables» (l. c., p. 91.) Objectivement considérée une telle assertion montre une complète ignorance des faits historiques. De même aussi Bastian n'affirme pas, comme lui fait

Digitized by Google

bei Achelis direkt unrichtig, so scheint uns diejenige der Ethnologie zu vag und allgemein und darum zum wenigsten der Mißdeutung fähig zu sein. So heißt es (a. a. O., S. 300): „Die Völkerkunde lehrt uns die Entwickelung der Menschheit in ihren einzelnen Gliedern und auf ihren verschiedenen Stufen kennen", dann aber weiter (S. 301): „Hat die Völkerkunde die Aufgabe, die Entwickelung der Menschheit möglichst im organischen Zusammenhange zu verfolgen, so umschließt sie damit das körperliche und geistige Sein des Menschen zu einer untrennbaren Einheit." Wenn Achelis nun dabei den Namen Fechners nennt, so weist doch schon der Name der von diesem gegründeten Wissenschaft, Psychophysik, darauf hin, daß diese ein Mittelgebiet darstellt, das man nicht so ohne weiteres einer der beiden komponierenden Wissenschaften einfügen darf. Es muß deßhalb als unrichtig bezeichnet werden, daß die Völkerkunde auch das körperliche Sein des Menschen umschliesse (vgl. S. 358).

Damit stehen wir am Ende unserer Darlegung der geschichtlichen Entwickelung in dem Verhältnis der Ethnologie zur Anthropologie. Wir denken, durch dieselbe deutlich gemacht zu haben, daß nur eine Auffassung dieser beiden Wissenschaften zu so viel innerer Berechtigung und tatsächlicher Lebenskraft sich hindurchgearbeitet hat, daß sie gegründete Aussicht auf festen Bestand auch für die Zukunft bietet. Was dieser Auffassung die volle Siegeskraft in etwa noch benimmt, ist die Tatsache, daß ihre Vertreter einzig durch die Verschiedenheit der äußeren Bezeichnungen sich in hauptsächlich zwei Lager geteilt haben.

Ist so die Sachlage klar erkannt, dann tritt ebenso klar hervor, nach welcher Richtung hin sich die Abhilfe bewegen muß: es wird darauf ankommen, eine äußere Bezeichnung zu finden, welche beide Lager einigt.

Daß diese Einigung gefunden werde, liegt im Gesamtinteresse der Wissenschaft überhaupt; denn Unklarheiten, Mißverständnisse und selbst prinzipielle Verschiedenheiten heften sich nur zu leicht an eine Namensverschiedenheit, die anfänglich nur eine rein äußere war. Ein ganz besonderes Interesse aber hat an dieser Einigung eine Zeitschrift, die, wie unser „Anthropos" ihrem internationalen Charakter zufolge Mitarbeiter aus allen Nationen zählt, und die deshalb nicht so sorglos irgend einer partikulären Bezeichnungsweise sich hingeben kann. Gerade dieser internationale Charakter aber scheint unserer Zeitschrift auch, wie eine gewisse Pflicht, so auch ein gewisses Recht und etwas mehr Aussicht auf Erfolg zu verleihen, die Initiative zur Herbeiführung dieser Einigung zu ergreifen. Wir werden uns deshalb die Freiheit nehmen, im Verlauf dieses Artikels einen ausführlich begründeten Einigungsvorschlag zu unterbreiten, und stellen allen Gelehrten die Spalten unserer Zeitschrift zur Verfügung, um durch

Digitized by Google

nous apprend à connaître l'évolution de l'humanité dans ses membres particuliers et dans ses divers échelons» et plus loin (p. 301): «Si la «Völkerkunde» a pour but de poursuivre l'évolution de l'humanité le plus possible dans la connexion organique, elle s'étend par là même à l'être corporel et spirituel de l'homme pour les unir dans une unité inséparable». En citant en même temps le nom de Fechner, le nom seul de la science fondée par ce savant, la psychophysique, indique déjà assez qu'il s'agit ici d'un terrain intermédiaire; or une science intermédiaire ne peut sans autres explications être classée dans l'une des deux sciences dont elle se compose. C'est donc une opinion erronée que l'ethnologie traite aussi de l'être corporal de l'homme (cfr. p. 359).

Par là nous sommes arrivés au terme de notre exposé touchant l'évolution historique des rapports entre l'ethnologie et l'anthropologie. Nous pensons avoir montré clairement qu'une seule conception de ces deux sciences est parvenue à un tel degré d'autorisation interne et de force vitale réelle qu'elle présente des garanties suffisantes de durée et de vie pour l'avenir. Ce qui diminue quelque peu le triomphe complet et définitif de cette conception c'est la diversité dans les dénominations externes, qui sépare les adherents de cette conception en deux camps principaux.

Après avoir clairement reconnu l'état des choses, on voit tout de suite avec une égale clarté dans quel sens il faut apporter remède: il s'agira de trouver une dénomination externe capable d'unir les deux camps.

Il est dans l'intérêt général de la science de procurer cette union; car il est évident que des obscurités, des malentendus et même des différences de principes ne s'attachent que trop facilement à une divergence dans la dénomination, divergence qui au commencement n'avait été que simplement externe. Mais on comprendra q'un intérêt tout particulier est porté à une telle union par une revue comme notre «Anthropos», qui par suite de son caractère international compte des collaborateurs parmi toutes les nations et qui par conséquent ne peut rester indifférente dans l'emploi d'une dénomination quelconque. Ce caractère international de notre revue semble même nous imposer un certain devoir et nous donner un certain droit aussi bien qu'une plus grande chance de succès à prendre l'initiative pour amener cette union. Nous nous permettrons donc de proposer dans le courant de cet article un projet d'union détaillé et motivé et, en même temps, nous mettons les colonnes de l'Anthropos à la disposition de tous les savants afin que, par une discussion

---

dire Achelis (l. c. p. 28) que «dans l'histoire universelle le terme d'ethnologie s'est montré pour la première fois», (cfr. plus haut p. 329.)

Digitized by Google

eine freundschaftliche und möglichst allseitige Diskussion desselben das erwünschte Ziel erreichen zu helfen.

Damit aber die Einigung dann auch eine umfassende und definitive werde, ist es notwendig, daß auch noch ein Punkt berücksichtigt werde, der, soviel wir sehen, in der modernen Ethnologie fast durchwegs, entweder mit oder ohne Absicht, übergangen wird, der aber doch von weittragender prinzipieller Bedeutung ist. Wir wollen ihn jetzt nur kurz andeuten, er wird uns demnächst eingehend zu beschäftigen haben.

E. Schmidt[1]) giebt als zusammenfassende Allgemeinbezeichnung seiner Unterabteilungen an: „Anthropologie als Lehre vom Menschengeschlecht". Das ist, wenn, wie ich glaube, unter „Menschengeschlecht" die Gesamtheit aller Menschen verstanden wird, stilgerecht: die Gesamtwissenschaft ist eine Gruppenwissenschaft, wie es ihre Teilwissenschaften, (physische) Anthropologie und Ethnologie) auch sind. M. Winternitz dagegen bezeichnet „Allgemeine Anthropologie" oder „Anthropologie im weitesten Sinne des Wortes" als gleichbedeutend mit der „Wissenschaft vom Menschen." Das ist mehrdeutig und doch nach jeder der drei Deutungsmöglichkeiten hin unzulässig. Denn zufolge dem Sprachgebrauch kann der Ausdruck „Wissenschaft vom Menschen" bedeuten entweder eine Individual-Wissenschaft, oder eine Individual- und Gruppenwissenschaft zugleich, oder eine Wissenschaft, bei der es unbestimmt bleibt, was von beiden sie ist; nie indes kann er eine Wissenschaft bezeichnen, die nur Gruppenwissenschaft sein soll. Das aber, nur das muß doch die Genus-Wissenschaft sein, wenn die Unterspecies, (physische) Anthropologie und Ethnologie, es auch sind.

Aber freilich offenbart sich in der Winternitzschen Ausdrucksweise ein angelegentliches Streben, ein dringendes Bedürfnis unserer Zeit, welches indes gerade jetzt, nach der modernen Zuspitzung der (physischen) Anthropologie wie der Ethnologie zu blossen Gruppen-Wissenschaften von diesen allein aus nicht mehr befriedigt werden kann. Das ist das Streben, nach einer umfassenden Wissenschaft vom Menschen an sich zu gelangen. Dazu genügen aber Gruppenwissenschaften allein nicht, sondern da müssen auch die korrelativen Individual-Wissenschaften hinzukommen. W. Wundt hat die Lösung dieser Aufgabe für ein Teilgebiet, die Psychologie, in Angriff genommen: die gründliche und umfassende Kenntnis der Psyche läßt er hervorgehen aus der Vereinigung der Individual-Psychologie mit der Völker-Psychologie.

Gegen diese Anerkennung des Wertes des Individuellen im Menschen hatte sich insbesonders Bastian aufgelehnt, indem er

---

[1]) Vgl. oben S. 372.

Digitized by Google

amicale et aussi complète que possible, ils aident à atteindre le but désiré.

Cependant pour que l'union s'établisse sur une base plus large et solide et devienne ainsi définitive il sera nécessaire de tenir compte d'un point qui, autant que nous pouvons en juger, a été, avec ou sans intention, presque partout laissé de côté dans l'ethnologie moderne, et qui pourtant ne manque pas d'importance. Nous ne voulons que l'indiquer brièvement ici, car nous aurons à nous en occuper plus au long prochainement.

E. Schmidt[1]) indique comme désignation suprême, embrassant toutes ses subdivisions, le terme suivant: «anthropologie comme science du genre humain». Ce qui, à notre avis, est exact en entendant par, genre humain l'ensemble des hommes; alors la science-genre est une science des groupes, comme le sont aussi les sciences espèces, l'anthropologie (physique) et l'ethnologie. D'après M. Winternitz cependant «l'anthropologie générale» ou «l'anthropologie dans le sens le plus large de ce mot» veut dire science de l'homme. Cette définition peut avoir différents sens et pourtant aucun des trois sens qu'on peut en tirer n'est admissible. En effet, d'après le langage usuel, «la science de l'homme» peut signifier ou une science de l'individu ou bien une science tant de l'individu que des groupes ou encore une science qui laisse dans l'incertitude lequel des deux objets elle veut considérer. Jamais cependant ce terme ne peut désigner une science qui ne veut être qu'une science des groupes. Mais nous devons trouver cette dernière, cette dernière seulement, dans la science-genre, si les sciences-espèces c.-à.-d. l'anthropologie (physique) et l'ethnologie elles aussi ne s'occupent que des groupes.

Il est vrai cependant que dans les termes employés par Winternitz se révèlent un effort sérieux et un besoin pressant de notre époque, mais qui dans la tendance moderne de faire de l'anthropologie (physique) et de l'éthnologie uniquement des sciences de groupes ne peuvent être satisfaits par ces sciences seules. C'est la tendance d'arriver à une science complète de l'homme. Mais pour cela les sciences de groupes seules ne suffisent pas, il faut y joindre les sciences corrélatives de l'individu. W. Wundt a commencé la solution de ce problème sur un terrain partial, celui de la psychologie. La connaissance approfondie de la Psyché procède selon lui de la psychologie des individus jointe à la psychologie des peuples.

Contre cette appréciation de la valeur de l'individu dans l'homme s'était élevé surtout A. Bastian en déclarant comme inutile toute psychologie individuelle. Cependant ce n'était

---

[1]) V. plus haut p. 373.

Digitized by Google

jegliche Individualpsychologie als zwecklos erklärte. Das war aber durchaus keine exakte Wissenschaft, sondern lediglich eines jener Philosopheme, die er sonst so sehr aus der Völkerkunde verbannt wissen wollte. Der natürlich-unbefangenen Denkweise besteht kein Zweifel darüber, daß jeder Mensch aus einem Teile von Denken, Wollen und äußerer Tätigkeit besteht, welchen er in sich selbst original erzeugt, und aus einem andern Teil dieser drei Dinge, den er in und aus der menschlichen Gesellschaft empfängt, in der er lebt; dabei muß noch berücksichtigt werden, daß auch noch dieser letztere Teil von einem jeden Individuum in einer Weise recipiert und verarbeitet wird, die ihm allein eigentümlich ist. So sehr nun auch der zweite Teil über den ersten bei vielen, ja den meisten Individuen überwiegen mag, ganz wird der erste Teil nirgendwo fehlen, wo wir es überhaupt noch mit einem menschlichen Individuum zu tun haben.

Indem nun aber ein guter Teil der modernen Ethnologen auf allerlei bloße Hypothesen hin insbesondere den sogenannten Naturvölkern diesen individuellen Teil abzusprechen sich bemühten und dann anfingen, die Beschäftigung gerade mit diesen Naturvölkern als ihre vorzüglichste Aufgabe zu betrachten, da machten sie zunächst das gefährliche Experiment, eine ganze neue Wissenschaft auf unbewiesene Hypothesen zu stützen. Darauf wiegten sie sich in den Irrtum ein, diese Menschen vollständig begriffen und dargestellt zu haben, obwohl sie auf Individualforschung bei ihnen beinahe prinzipiell verzichtet hatten. Das Ganze ist endlich noch bedenklicher dadurch geworden, daß diese so halbierten, individualitätslosen Naturvölker als Vor- und notwendige Durchgangsstufe für alle übrigen Völker hingestellt werden, durch deren Kenntnis allein auch diese letzteren verständlich gemacht werden können. Es ist hohe Zeit, eindringlich darauf hinzuweisen, auf welch unzureichender Basis hier die moderne Völkerkunde ruht.

Die Empfindung ist überall vorhanden, daß bei den Naturvölkern die Ethnologie eine besondere Aufgabe zu erfüllen habe, aber man tastet noch immer hin und her, welche es sein möge. Sie scheint uns darin zu bestehen, daß bei den Naturvölkern die Ethnologie nicht bloß Gruppen-, sondern auch Individualwissenschaft zu sein, nicht bloß die allgemeinen Sitten und Gebräuche, sondern auch die Besonderheiten der einzelnen Individuen zu erforschen hat. Denn während bei den Kulturvölkern dieses letztere Element reichlich aus anderen Wissenschaften, aus Geschichte, aus Literatur und Kunst, aus der täglichen Lebenserfahrung uns zufließt, ist für die Naturvölker niemand außer der Ethnologie vorhanden, der diese, für die Gesammterkenntnis doch unbedingt notwendigen Quellen erschlösse.

Diese hier nur skizzierten Anschauungen werden wir demnächst ausführlicher darzulegen und zu begründen haben.

(Fortsetzung folgt.)

Digitized by Google

nullement en vertu d'un principe de la science exacte, mais simplement en conséquence d'un de ces philosophèmes qu'ailleurs il voudrait tant savoir bannis de l'ethnologie. Pour quiconque réfléchit sans préjugé il n'y a pas de doute que dans tout homme une partie de son penser, de son vouloir et de son agir extérieur procède d'une manière originale de son propre fonds, tandis qu'une autre partie de ces trois activités procède de l'influence reçue dans la société au milieu de laquelle il vit; et encore faut-il remarquer que cette dernière partie est reçue et élaborée par chaque individu d'une manière qui lui est propre. Quelque prédominante que puisse être la deuxième partie sur la première dans beaucoup et même dans le plus grand nombre d'individus, la première partie cependant ne fera jamais entièrement défaut tant que nous avons encore affaire avec un individu humain.

Tandis qu'un grand nombre d'ethnologues modernes, en se basant sur toutes sortes d'hypothèses, se sont efforcés de dénier cette partie individuelle surtout chez les peuples «sauvages» («Naturvölker») et puis ont commencé à regarder présisément l'étude de ces peuples comme leur domaine principal, ils firent d'abord l'essai périlleux d'appuyer toute une science nouvelle sur des hypothèses non prouvées. Ensuite ils se bercèrent dans l'erreur d'avoir compris et décrit ces hommes d'une manière complète, bien qu'ils eussent renoncé, presque par principe, à étudier ces hommes individuellement. Leur méthode entière est encore plus sujette à caution si l'on songe que ces peuples sauvages ainsi mutilés, condamnés par eux à rester sans individualité, sont représentés comme un degré de transition préexistant et nécessaire pour tous les autres peuples qui ne sauraient être compris sans la connaissance des premiers. Il est temps de montrer avec insistance sur quelles bases insuffisantes repose ici l'ethnologie moderne.

Partout on a la sensation que l'ethnologie a un devoir particulier à remplir chez les peuples incultes. Mais on tâtonne encore toujours de côté et d'autre pour savoir quel pourrait bien être ce devoir. Il nous semble consister en cela que chez ces peuples, l'ethnologie ne doit pas seulement être une science des groupes mais encore des individus, qu'elle ne doit pas seulement étudier les mœurs et les usages en général mais aussi les particularités des individus. Car tandis que chez les peuples civilisés ce dernier élément nous est abondamment connu par d'autres sciences, par l'histoire, par la littérature et l'art ainsi que par l'expérience quotidienne, il n'y a pour les peuples incultes que les ethnologues qui puissent faire jaillir ces sources, absolument indispensables à une connaissance d'ensemble.

Ces pensées que nous avons seulement pu esquisser ici sommairement, nous aurons à les expliquer et à les motiver plus en détail prochainement.

(A suivre.)

Digitized by Google

Quaestionarium ethnologico-linguisticum.

(Ethnologisch-linguistischer Fragekasten).

Responsa ad quaestiones hîc positas debitis proprietatibus (v. fasc. 1., p. 110) praeditae honorario duplo maiore compensantur.

a) Quaesita:

1. Upper Barma and Shan States: Are Missionaries of these countries in connexion with the *Palaung-*, *Rumai-*, *Angkua* (or *Hka-la*)-, *Wa-*, *En-*, *Tailoi-*, *Son-*, *Riang-* (or *Yang Sak* or *Yang Wan kun*)- and *Danaar*-Tribes of the Salwin River Territory? They are of origin quite distinct from the surrounding peoples. Communications on their ethnography and their languages would be of high value because they are only very imperfectly known.

2. Bolivia, Perú, Ecuador: En las tribús del grupo *Tacaná*, *Yuracaré* y otras se encuentra una especie de dioses del agua, del fuego, de la guerra, de las enfermedades etc. y se dice que hay tambien imágines de estos dioses y que son adorados en templos. ¿Los misioneros de estas tribús no podrian dar algunas noticias detalladas de todo eso culto, especialmente se hay indicios que debiera explicarse por un antiguo influjo de la parte de los Quechúas de Perú? El Dr. Ehrenreich, uno de los más ilustres americanistas dice que esta cuestion es ahora una de las más interesantes de la mitologia de la América meridional.

3. Neu-Guinea.

Sind aus irgend einem Teile von Neu-Guinea Stein-„Idole" oder überhaupt Skulpturwerke aus Stein bekannt?

Nouvelle-Guinée.

Est-ce que l'on connaît, dans une partie quelconque de la Nouvelle-Guinée, des «Idoles» en pierre ou quelques autres sculptures en pierre?

RR. Missionariis quos quaestiones hîc propositae spectant maximopere commendatur, ut quam celerrime atque exactissime iisdem respondeant.

b) Responsa:

Auf Frage 3 (Heft 1, Seite 111) geht uns vom hochw. Herrn Provinzial P. Linckens M. S. C. (Hiltrup bei Münster, Westfalen) die Nachricht zu, daß ein Wörterbuch nebst grammatikalischem Anhang über die Sprache der *Marshall-Insulaner* von P. Aug. Erdland M. S. C. augenblicklich in der Reichsdruckerei in Berlin in Druck begriffen ist; P. Bley M. S. C. (Neupommern) übersendet eine von ihm angefertigte Übersetzung einer Grammatik der Sprache der *Gilbert-Inseln* von P. Remy S. M. zur Veröffentlichung in dieser Zeitschrift.

Digitized by Google

Bibliographie.

Die Herren Autoren und Verleger werden gebeten, beim Einsenden der Bücher zugleich den Preis derselben bekanntzugeben.

Messieurs les auteurs et les éditeurs qui nous envoyent les livres sont priés de nous indiquer, en même temps, le prix.

I.

M. A. Le Roy, Evêque d'Alinda, Ancien Vicaire Apost. du Gabon, Supérieur Général de la Congr. du St. Esprit, *Les Pygmées Négrilles d'Afrique et Négritos de l'Asie.* Tours, Maison Alfred Mame et Fils (1905), 364 pp. grand 8°, prix: en brochure 2.50 Frcs.

Ce que le grand ouvrage de A. B. Meyer «Die Negritos» a été pour les races pygmées du centre oriental asiatique, l'excellent ouvrage, que nous recommandons ici à nos lecteurs le sera pour les races pygmées du centre occidental africain, c'est-à-dire le standard-work, résumant et critiquant toutes les recherches antérieures, les complétant par de propres observations, déduisant les conséquences de tous ces faits avérés et établissant ainsi un résumé clair et sûr de tout ce que nous savons actuellement sur les Pygmées d'Afrique. S'il est un peu inférieur à l'ouvrage de A. B. Meyer en ce qui concerne l'examen systématique de la somatologie et de l'ergologie il le surpasse de beaucoup au point de vue de l'exposition de la psychologie, de la vie intellectuelle, morale, religieuse et sociale. Cette partie de l'ouvrage de Mgr. Le Roy est surtout supérieure à tout ce que d'autres auteurs ont pu écrire sur le même sujet, ou pour mieux dire: c'est la première fois qu'à ce point de vue la vie des Pygmées nous est présentée d'une manière satisfaisante. Si nous ajoutons que Mgr. Le Roy s'est trouvé dans la situation particulièrement favorable de pouvoir faire des observations personnelles dans les deux centres principaux des Pygmées, celui de l'est et celui de l'ouest de l'Afrique, et de pouvoir se faire donner par bon nombre de missionnaires de sa congrégation des renseignements, on se fera une idée de la valeur extraordinaire du présent ouvrage.

Il serait impossible de donner ici une idée complète du riche contenu du livre. Il renferme les chapitres suivants: I. Les Pygmées dans l'histoire (les auteurs et les monuments de l'antiquité égyptienne, hébraïque, grecque et latine);

Digitized by Google

II. les noms des Pygmées (*Ba-twa, Ba-koa, San*); III. aire de dispersion des négrilles africains (au pays Galla, au Tanganyika, au sud de l'Ethiopie, au Kilima-Ndjaro, chez les Massaï, au bassin du Haut-Congo, dans l'Angola, dans l'Atlas, au Soudan, groupes dispersés chez les peuples bantu de la zone équatoriale, dans l'Ouest africain, les *Bushmen*); IV. caractères physiques; V. caractères intellectuels; VI. caractères religieux; VII. caractères moraux; VIII. caractères sociaux; IX. division ethnique des Négrilles; X. Négrilles et Négritos: leur origine; conclusion.

Il faut nous borner ici à relever quelques points spécialement intéressants. Ce sont d'abord les caractères physiques. Mgr. Le Roy fait nettement ressortir la différence profonde qui sépare le Négrille du Nègre. La taille moyenne au dessous de 1 50 m, les bras très longs, les jambes trop courtes, la couleur jaune mêlée de rouge, le système pileux assez développé sur tout le corps, les sourcils épais, les lèvres moins grosses, la bouche « élongée »: tout cela constitue un type spécial qui sans doute, par beaucoup de ses caractères, est plus « primitif », inférieur même à celui du Nègre. Mgr. Le Roy, pour expliquer cette infériorité, décline avec habilité certaines théories employant la féconde idée de l'analogie du développement des races avec celui des différents âges de l'homme individuel: « le Noir . . . garde indéfiniment son intelligence et son caractère d'enfant . . . le Négrille exagère encore cette disposition » (p. 343). Du reste, un savant si peu conservateur, comme le professeur Schwalbe de Strasbourg, a reconnu encore récemment « que la forme du crâne des pygmées telle que nous la connaissons à présent des *Akka, Andamans, Semang, Weddah* et d'autres . . . appartient absolument à celle du homo sapiens. » (Globus, t. 88 (1905), p. 160). Mgr. Le Roy publie aussi les mesurements qu'il a pris de la taille et de la forme du crâne, mais pas tous malheureusement. Il serait bien à désirer qu'il veuille en publier un jour la suite; comme il y a encore si peu de dates précises sur les Pygmées, la science ne saurait s'en passer.

En ce qui concerne la question d'un langage propre des Négrilles, Mgr. Le Roy n'a obtenu plus de succès que d'autres avant lui. C'est un fait bien étrange de trouver que partout ces populations pygmées n'ont pas une langue à elles mais parlent celle des races environnantes. Ainsi H. Kern l'a constaté chez les Négritos des Philippines, Sarazin chez les Toala de Célèbes, moi-même chez les Semang de Malacca, Geiger chez les Weddah de Ceylon. De même Mgr. Le Roy nous signale que les Négrilles emploient les langues des races bantues ou hamitiques leur voisines. Espérons que l'avenir résoudra cette question énigmatique. Demême ici nous nous permettons d'exprimer le vœu que les riches collections de mots dont parle l'illustre auteur (p. 115) ne soient pas retenues au public scientifique.

Le chapitre des caractères intellectuels renferme une telle richesse de précieux détails qu'il est impossible de les indiquer ici suffisamment. Ce ne sont pas seulement les faits extérieurs mais les intimités de toute la manière de penser et de sentir que l'auteur est en état de nous faire voir, grâce surtout à sa parfaite connaissance des langues des Négrilles qui lui permettait de se mettre en relation directe avec eux. Tout ce qu'il nous en dit nous prouve que ce sont de vrais hommes, des penseurs, des raisonneurs, même, dans leur genre, des petits philosophes.

Digitized by Google

Les plus précieuses informations nous sont données dans le chapitre sur les caractères religieux. D'abord l'auteur défend heureusement la qualité du missionnaire comme rechercheur des croyances et pratiques religieuses des indigènes contre les reproches peu justifiés de M. Quatrefages et d'autres. Les arguments positifs qu'il met en avant nous paraissent si excellents que nous ne pouvons nous empêcher des les citer ici.

« Le missionnaire catholique ne condamne pas en bloc les croyances et les pratiques qu'il trouve chez les tribus africaines: en s'informant, en allant au fond des choses, en fouillant sous les ruines accumulées par tant de causes, il est, au contraire, souvent étonné de retrouver précisément ce qui fait le fond de sa propre religion, ce qui fut la religion primitive et ce qui est resté, on peut le dire, la religion universelle. Mais, au surplus, rien n'empêche d'admettre que ces notions de religion et de morale soient entièrement ou presque entièrement éteintes chez un individu, une famille ou même une tribu entière. » Avec de tels principes, on ne saurait vraiment être embarrassé par des faits quelqu'étranges qu'ils soient.

C'est une heureuse idée de donner d'abord un court abrégé de la religion des Nègres avant d'exposer celle des Négrilles. Car par là il se révèle un fait du plus haut intérêt: au point de vue religieux, les Négrilles sont supérieurs à leurs voisins, les Nègres, qui les surpassent d'ailleurs à tant d'autres égards! Voici comment Mgr. Le Roy en fait le résumé:

« Contrairement à la généralité des Noirs leurs voisins, les Négrilles des pays bantous paraissent partout non seulement reconnaître un Dieu personnel et souverain, mais le placer à son rang et lui offrir des sacrifices . . .

Ils semblent aussi avoir, sous une forme ou sous une autre, la connaissance ou le pressentiment d'une vie future impliquant récompense ou châtiment; cette idée, au contraire, est généralement très affaiblie chez les autres Noirs, parfois nulle. On la trouve cependant chez les Fans.

Par contre les Négrilles semblent indifférents à ce qui préoccupe tant leurs voisins: je veux dire les ombres des ancêtres, les mânes, les esprits mauvais, etc. Pas de fétiches, pas d'amulettes, non plus, pas de sorciers proprement dits. Casati raconte la même chose des Akka » (pp. 187—188).

C'est là la même simplicité et pureté de religion que le savant anglais Andrew Lang a récemment démontrée en général chez les peuples « primitifs », entre autres chez une population pygmée, les Andamans, d'après les témoignages classiques de M. E. Man. (Andrew Lang, *The Making of Religion*, 2d edition, London 1900, spécialement p. 193 ss.)

Avec cela cadre parfaitement tout ce qui est dit sur les caractères moraux et sociaux des Négrilles. La monogamie prédomine, il n'y a pas d'anthropophagie, pas d'infanticide, les relations de famille sont parfaitement établies et assez stabiles, la médisance et la calomnie sont deux choses également réprouvées etc.: partout la même simplicité, la même pureté.

Nous renvoyons nos lecteurs au livre même pour connaître les importantes déductions de l'auteur relatives à la division ethnique et à l'union des Négrilles d'Afrique avec les Négritos d'Asie. Tout y est méthodique et raisonné, nous ne saurions nulle part le contredire sérieusement. La connexion des Négrilles avec les Bushmen, que l'illustre auteur maintient, vient tout récemment („Zeit-

Digitized by Google

schrift für Ethnologie", 38. Jahrg. 1906. Heft I u. II, p. 78) d'être affirmée de nouveau par G. Fritsch, qui est, sans doute, la première autorité vivante sur tout ce qui concerne les Bushmen.

Il n'arrive pas trop souvent qu'à l'importance scientifique d'un ouvrage s'ajoute une haute valeur littéraire. L'ouvrage de Mgr. Le Roy nous montre ces deux qualités réunies à un très haut degré. L'élégance et la souplesse du style, la clarté concise de la construction, une fine ironie qui semble parfois un peu malicieuse, mais qui au fond est toujours bienveillante, la manière vraiment poétique dont l'auteur dépeint sa chère Nature africaine — voir surtout le tableau classique de la forêt africaine pp. 226 ss. —: tout cela nous fait éprouver une vraie satisfaction en lisant le livre de Mgr. Le Roy. Il ne nous paraît pas douteux que des traductions en d'autres langues seraient partout très bien accueillies.

Ce qui forme à un certain degré le côté faible du livre, ce sont les illustrations. Pour répondre à la valeur du texte elles devraient être meilleures. Pour le reste, le livre est excellemment imprimé, le prix est extrêmement modique

Il ne nous reste plus qu'à exprimer le désir que les excellents collaborateurs de Mgr. Le Roy, mentionnés si souvent dans son ouvrage, les RR. PP. Lecomte, Trilles etc. veuillent bien continuer ses recherches sur cette race extrêmement intéressante et importante. Car précisément les consciencieuses constatations de Mgr. Le Roy, tout en enrichissant nos connaissances sur cette race, n'ont pourtant pas manqué de reveler aussi les nombreuses lacunes et incertitudes de cette partie de la science humaine. Remplir ces lacunes, enlever ces doutes devrait être la noble tâche de tous les missionnaires qui se trouvent en contact avec ces peuples. L'ouvrage de Mgr. Le Roy aura toujours le grand mérite d'avoir encouragé ces recherches et de pouvoir leur servir de base et de point de départ.

P. G. Schmidt, V. S. G.

Dr. Theodor Koch-Grünberg. *Anfänge der Kunst im Urwald. Indianer-Handzeichnungen auf seinen Reisen in Brasilien gesammelt.* Verlegt bei Ernst Wasmuth. A.-G. Berlin (1905). Klein-Querfolio XV und 70 S. Text und 63 Tafeln Zeichnungen. Preis gebunden 15 Mark.

Dr. Th. Koch-Grünberg, Directorial-Assistent am Königl. Museum für Völkerkunde in Berlin, unternahm in den Jahren 1903—1905 eine Forschungsreise am Obern Rio Negro und Yapura, von der er im April 1905 mit einer überreichen Ausbeute wichtiger ethnographischer und linguistischer Aufzeichnungen zurückkehrte. Er ist jetzt damit beschäftigt, dieselben für die Veröffentlichung vorzubereiten, auch in unserer Zeitschrift wird demnächst eine wichtige sprachliche Arbeit Dr. Koch's erscheinen. Die Reihe seiner Veröffentlichungen hat er mit dem vorliegenden köstlichen Buche eröffnet, eine sehr gut gewählte captatio benevolentiae. Und das nach zwei Seiten hin.

Digitized by Google

Es lässt zunächst in sehr sympathischer Weise den Standpunkt des Verfassers gegenüber seinem Forschungs„object" erkennen. So schon im Schluss der Vorrede: „Ich übergebe diese „Anfänge der Kunst im Urwald" als ersten Teil meiner Reiseergebnisse um so lieber der Oeffentlichkeit, als sie ein reines geistiges Eigentum meiner braunen Freunde darstellen, an dessen Entstehung ich den geringsten Anteil habe. Ein Zeichen der Dankbarkeit soll dieses Werkchen sein denen gegenüber, die mir in diesen zwei Jahren eines wilden Wanderlebens in jeder Weise behilflich und förderlich waren, und denen ich es in erster Linie zu verdanken habe, dass ich auf meine Reisen mit Genugtuung zurückschauen kann. Wenn diese Blätter daher weiter keinen Erfolg haben, als in den Geist dieser so viel verkannten „Wilden" auch weitere Kreise eindringen zu lassen und ihnen klar zu machen, dass diese sogenannten „Wilden" keine Halbtiere, sondern denkende und zwar sehr scharf denkende Menschen sind, so will ich zufrieden sein." (S. VII). Diese, theoretische wie praktische Anerkennung gleicher Menschenwürde auch in diesen „Wilden" berührt sehr wohltuend. Dasselbe gilt von der wohlwollenden Familiarität des Verkehrs mit seinen braunen Freunden, die uns der Verfasser in der Einleitung schildert, und die auf der andern Seite ganz die gleiche Zutraulichkeit weckte. So begreifen wir es wohl, dass auch die Kinder so weit jede Scheu vor dem fremdartigen Europäer ablegten, dass sie ihm wohl den auf der langen Wanderschaft mächtig gewachsenen Schnurrbart, dessen Spitzen er zum allgemeinen Gaudium der Indianer bequem hinter die Ohren legen konnte, über die Nase zusammenknüpften. Einen kleinen, aber für die Beurteilung des Gemüts- und Geistesleben dieser „Wilden" nicht unwichtigen Zug, den der Verfasser erzählt, möchten wir nicht ohne besondere Hervorhebung vorübergehen lassen. Dr. Koch hatte nebst andern Bildern auch die Photographien seiner Angehörigen, besonders vier Bilder seiner Braut, gezeigt. „Es war rührend", so schreibt Dr. Koch, „mit welcher Zärtlichkeit und welchem feinen Takt sie sich nach Einzelheiten in meinen Familienverhältnissen erkundigten, so dass ich nicht müde wurde, die mir so teuren Bilder zu zeigen und zu erklären." (S. XII). O diese rohen und stumpfsinnigen Wilden! Solche kleinen intimen Züge sagen uns oft mehr als ganze Abhandlungen.

Das Zweite, was das Buch so anziehend aber auch wirklich förderlich gestaltet, ist die Liebe, mit der sich der Verfasser diesem unscheinbaren Gegenstand in allen seinen Einzelheiten widmet. Denn, um es nur gleich zu sagen, es handelt sich hier wirklich nur um „Anfänge der Kunst", im bescheidensten Sinn des Wortes, und oft genug unterscheiden sich diese Produkte kaum von den Schöpfungen unserer hoffnungsvollen Jugend, von denen ein erzürntes Sprichwort meint: „Narrenhände beschmieren Tisch und Wände" Der wohlwollende und ganz stilgerechte Humor, mit dem der Verfasser seine Ausführungen oft unterbricht, lässt erkennen, dass auch er nicht die Erwartung hegt, es werde demnächst schon ein Rafael aus diesen braunen Künstlern hervorgehen. Aber er zeigt, wie in diesen unscheinbaren Zeichnungen, die in getreuer Reproduction beigefügt sind, nicht nur der höhere oder geringere Grad manueller Geschicklichkeit, sondern auch die ganze Vorstellungs- und Denkweise des Indianers sich offenbart, wie unbewusst ein Stück Psyche auch in diese Linien hineingeflossen ist. In dieser Beziehung zur Psychologie liegt auch der Hauptwert dieser Schöpfungen. Das ist auf dieser Stufe um so mehr der Fall, weil hier

Digitized by Google

meistens noch das „mitteilende Zeichnen", wie Karl von den Steinen es nennt, tätig ist. „Das Zeichnen", so schreibt Koch, „unterstützt die Sprache, vertritt in vielen Fällen die Sprache. Was ihn (den Naturmenschen) gerade am meisten interessiert, was ihm im Augenblick wichtig erscheint, worüber er sich „aussprechen" will, das hebt er stark hervor, anderes für ihn gerade Unwesentliches vernachlässigt er oder lässt es ganz weg." (S. 2). Aus diesem Streben geht hervor die häufige Verwechslung von Seiten- und Vorderansicht der Gegenstände, die Vermischung von Auf- und Grundriss bei Häusern, die gemischte Körperstellung der Figuren, (S. 10 ff); hier soll der Gegenstand, die Person eben möglichst „allseitig" abkonterfeit werden. Körperteile, die gerade nicht interessieren, werden einfach weggelassen. (S. 18). Oft aber auch werden dieselben getrennt vom Körper dargestellt, besonders wenn sie dem Beschauer unsichtbar waren. (S. 20). Das Bestreben, möglichst alles zu zeichnen, bringt auch sog. „Röntgenaufnahmen" hervor, Zeichnungen, welche durch die Bekleidung hindurch die Körperteile und selbst durch die Haut hindurch innere Körperteile, Knochen, Gräten, Eingeweide u. s. w. darstellen. (S. 22 ff).

Will man diesen Tatsachen noch eine tiefere psychologische Begründung geben, so scheint sie mir gelegen zu sein, nicht in dem Mangel, sondern in dem Uebermass an Geist. Gewiss, die rein sinnliche Erkenntnis erblickt von einem Gegenstand z. B. immer nur eine, entweder die en-face oder die Profil-Ansicht. Aber der Geist, durch zahlreiche andere sinnliche Erkenntnissakte bereichert, weiss mehr von dem Gegenstand; er sträubt sich, sein Mehrwissen durch den einen jetzigen Blick beschränken zu lassen, so setzt er also per fas et nefas noch hinan, was ihm ausserdem noch zweckdienlich erscheint. Hätte der braune Künstler freilich Lessings „Laokoon" gelesen, so würde er erfahren haben, wie man im Nacheinander einen fruchtbaren Blick erhaschen kann, der auch die Vergangenheit noch in sich schliesst und die Zukunft schon ahnen lässt, und dass es auch im Nebeneinander Ansichten gibt, die auch von andern Seiten noch viel erblicken lassen.

Andrerseits müssen zur Erklärung besonders der gemischten Körperstellung auch äussere „technische" Gesichtspunkte herangezogen werden. Der Naturmensch zeichnet mit Vorliebe, weil leichter, Flaches, das ihm nur ein Nebeneinander, kein Hintereinander der Teile bietet, welch letzteres „Perspective" nötig machen würde; dazu kommt auch gewöhnlich die schärfere Linienabgrenzung des Flächenrandes gegen den Hintergrund. Deshalb werden Tiere fast nur von der Seite gezeichnet, mit Ausnahme der flach auf dem Boden kriechenden, die von oben gefasst werden. Beim Menschen wird die en-face-Stellung bevorzugt.

Aber auch in rein zeichnerischer Hinsicht bietet sich vieles Interessante. So das Streben nach Vervollkommnung durch Schraffierung, durch Beifügung charakteristischer Merkmale u. s. w. Die braunen Künstler wagen sich auch kühn an schwierigere Probleme, die Darstellung bestimmter Körperhaltungen, die Wiedergabe ganzer Szenen mit zahlreichen Figuren. Deutlich tritt ein individueller Unterschied in der Begabung hervor und die Leistungen sind stellenweise derart, dass man sieht, schon nach einem einfachen Unterricht in einer gewöhnlichen Zeichenschule würden manche dieser „Wilden" ganz Respectables leisten.

Digitized by Google

Von besonderem Interesse sind auch noch die beiden ausführlichen Sternkarten, welche die Indianer selbst entwarfen und so deutlich ihre ausgebreitete Kenntnis des Sternenhimmels bekundeten.

Es ist zu erwarten, dass Dr. Koch's Studie nachhaltige Anregungen geben wird, den „Anfängen der Kunst im Urwalde" noch weiter nachzuforschen. Wenn es überall mit der gleichen wohlwollenden Hingebung geschieht, werden gewiss noch wertvolle Ergebnisse daraus zu erwarten sein.

P. W. Schmidt, S. V. D.

R. J. Wilkinson of the Civil Service of the Federated Malay States: *The Peninsular Malays. I. — Malay Beliefs.* London, Luzac & Co.; Leiden, Late E. J. Brill; 1906, pp. 81 (and Preface); price in England 2 shillings, in Singapore 1 sh.

As indicated by its title and explained in the author's preface, this little work forms the first of a series of pamphlets intended primarily to assist the junior members of the Civil Service of British Malaya in studying the ideas and methods of life of the natives of the Malay Peninsula. The Malays are Muhammadans, and the first chapter of the book is devoted to a characterisation of Islam (based largely on Dr. Snouck Hurgronje's work on the Achehnese) which brings out very clearly and fairly the leading peculiarities of this great faith. "There is in Islam", says the author, "something of the spirit of race or nationality, — a sense that religion is more than a rule of life for individuals; that it is, in fact, a noble type of character, a freemasonry or bond of union between all who profess it. The Muhammadan confession of faith is not so much a creed as an oath or declaration of fealty ..... Islam is therefore more than a mere movement in the domain of philosophy and thougth: it is a great quasi-political force, a militant brotherhood". On the other hand its effects in the Far East are rigthly criticised as follows:" — In certain respects, Mahammadanism has done a noble work in the Malay Archipelago. In Java it destroyed a great material civilisation, but it also put an end to widow-burning, abolished the degrading influence of caste, and gave the people a happier religion than the pessimistic faith of the Hindoos. It gave the Malays the literature that they possess and a certain amount of knowledge of the great world. Yet we cannot say that it has been an unmixed good to these peoples. In the first place it weakened the force of Malay customary law, the great bulwark of the subject against the tyranny of his chief. Its doctrine of the "holy war" struck at the very roots of all morality and pity by practically denying human rights to non-Muhammadans by justifying the Kidnapping of Sakai and Semang aborigines, and by countenancing piracy and murder when it was legitimate to slay. Islam also prejudicially affected the status of Malay females. — When all justice has been done to the personal teaching of Muhammad, the

Digitized by Google

fact remains that the Malays are most prosperous, most intelligent and most industrious in those parts of the Peninsula — where they have kept to their traditional customs in opposition to the doctrines of Muhammadan law."

Underlying the official religion of the Malays, there is however a confused mass of popular belief, the relics of their former Hinduism and of the ancient Indonesian animism which preceded it and which still maintains a firm hold on the minds of the uneducated country-folk: "the conservatism of the Malays — makes them unwilling to give up any cult that they can possibly retain under a thin Muhammadan disguise." The book deals briefly with many of these relics of folklore, which have been set out at greater length in Skeat's "*Malay Magic*": in fact the latter work should be referred to for many details and it would have been advantageous to the student if M. Wilkinson had appended the references. He has, however, perhaps wisely from the point of view of the general reader, preferred not to overload his book with the numerous footnotes which this would necessarly have involved. There is no need to dwell here at any length on the weird demonology and curiously primitive animistic ideas which form the bulk of Malay popular religion. Here and there one gets glimpses of special interest: for instance, to one who has lived long enough among them to appreciate their standard of good manners it will be no news that even in their dealings with the unseen powers the Malay believe in the virtue of courtesy.

But these old beliefs and the forms which embody them are dwindling and when one seeks to forcast the future the prospects are none of the brightest. In instinctive opposition to overhasty attempts at Europeanising this charming people, but partly as a direct consequence of the spread of education under European guidance and of the substitution of technical bureaucratic methods of administration for the old looser ways personal control, there is growing up in British Malaya a harder type of Islam. which may some day become a real danger. "The native of the Peninsula is becoming less of a Malay and more of a Mussulman." — "His allegiance is being gradually transferred from national to Pan-islamic ideals and from the local Sultans — to the Sultan-al-muadjam", a regrettable change indeed, for which unintelligent centralisation, want of understanding of Malay ideas on the part of the higher European officials and an absurd desire to turn Asiatics into a bad imitation of Englishmen, are largely to blame. Writing as an official, Mr. Wilkinson does not of course express himself in these terms, but between the lines of his work the reader can see where his sympathies lie. It is to be hoped that this little book and the others that are to follow it, will have some effect in interesting the local European public, official and inofficial, in native ideas and customs and may help to avert the impending danger. Nothing can be worse than an absence of sympathy between the governing classes and the governed, and so governement can do really good work unless its members strive to understand the ideas of the people.

Malaccensis.

Digitized by Google

Dr. Paul Ehrenreich. *Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt.* Supplement zur Zeitschrift für Ethnologie. Berlin 1905 (Asher). 8°. 106 p. Preis 3 Mark.

Seit langer Zeit ist wohl kein so wichtiges Werk in der mythologischen Literatur erschienen wie das des Verfassers, der sich der überaus dankbaren, aber mühevollen Arbeit unterzog, das weitversprengte und für Nordamerika von Jahr zu Jahr immer mächtiger zuströmende Material kritisch zusammenzutragen und so, mosaikartig, das bunte Bild der amerikanischen Sagenwelt zu einem einheitlichen Ganzen zu verschmelzen. Welch fühlbare Lücke wird dadurch in der Forschung ausgefüllt, und welche Anregung zum Weiterbau auf dieser Basis gegeben!

Methodisch vergleichend und analysierend geht Verf. von der ethnographisch-historischen Grundlage aus, um so die älteren und jüngeren Traditionsschichten in ihren ethnisch bestimmbaren Mythenkreisen abgrenzen zu können. Dies führt ihn zu der kulturgeschichtlich hochbedeutsamen Frage, inwieweit Belege einerseits für einen Zusammenhang der ethnologisch so verschiedenen Hälften Amerikas und zwischen der neuen und alten Welt andererseits vorhanden sind. Nach einer Übersicht über die mythologischen Quellen, die ein kurzes Literaturverzeichnis am Schluß der Arbeit ergänzt, entwickelt Verf. in allgemeinen Zügen den Inhalt des Kosmogonieen, Heroensagen, Tierfabeln, Mährchen und Legenden umfassenden Materials.

Verf ist (wie Siecke) zu der Anschauung gekommen, daß die vielfach in Mährchen auslaufenden kosmogonischen und Heroensagen nach Form und Inhalt sich von Naturmythen ableiten und nur an konkrete Vorgänge anknüpfen.

Die Schöpfungsmythen sind charakterisiert durch Sagen von demiurgalen oder kulturbringenden Stammheroen von gelegentlich auch historischem Gepräge (Peru) mit Einschluß gewisser Tierfabeln und Sagen, wo bestimmte Tiere als Schöpfer und Kulturheroen auftreten (besonders Nordamerika), Mythen, die von mehr episodischen und explanatorischen Überlieferungen zu unterscheiden sind.

Unabhängig von der Naturmythe, als Erzeugnis der Lust zum Fabulieren, stehen Tierfabeln moralischen Inhalts, während die Mährchen, oft durch abergläubische Vorstellungen beeinflußt, die Mitte halten zwischen verblaßten Naturmythen, explanatorischen Erzählungen und Sagen. Da sie außerordentlich ververbreitungsfähig sind, so kann die zähe Beständigkeit ihrer Grundmotive als ein wichtiges Kriterium für uralte Berührungen und Wanderungen über ganze Erdteile hin benutzt werden, etwa den Leitfossilien in der Paläontologie vergleichbar.

Die primitive Mythologie ist unabhängig von religiösen Ideen und lediglich Ausdruck konkreter Anschauungen. Unter dem Einfluß von Kult und Ritual wird sie zum mythologischen System mit Individualisierung der mythologischen Agenzien. Wichtige mythenbildende Faktoren sind in Südamerika Sonne, Mond und Sternbilder, während—im Gegensatz zur nordamerikanischen und peruanischen Mythologie—die meteorologischen Erscheinungen nur geringe mythenbildende Kraft besitzen. Der weitere bewußt spekulierende Ausbau der Naturmythe hat die

Digitized by Google

Sagen von Kataklysmen, Flut und Weltbrand, vom Ursprung der Kulturgüter (Feuer, Kulturpflanzen) u. a. im Gefolge. Auffallend gering ist die Zahl der in Nordamerika so voll entwickelten Wandersagen. Bei den andinen Völkern wirken auch historische Ereignisse mythenbildend.

Der in Südamerika allgemein verbreitete Animismus weist Glauben an Geister (Seelen Verstorbener) und an Naturgeister (Dämonen, Kobolde, Vulkane etc.) auf. Naturerscheinungen und Objekte werden dabei als beseelte Wesen verschiedenen Inhalts aufgefaßt, die Verf. in vier Klassen einteilt, nämlich 1. in selbstständig handelnde Wesen (besonders Tiere), 2. in Seelenwesen (Geister), die vorübergehend oder dauernd im Objekt stecken (Schutzgeister, Fetische), 3. in von außen her durch beseelte Potenzen regierte, an sich leblose Objekte (Sonne, Mond, Sternschnuppen etc.), 4. in menschliche Seelen, die selbst das Objekt oder die Erscheinung repräsentieren. Abstrakte Naturzustände (Licht' Dunkelheit u. s. w.) treten dagegen nicht menschlich handelnd auf.

Einfach anthropomorphische Naturerscheinungen sind von den persönlich gedachten Göttern der Kulturmythologie (Griechenland) zu trennen; ihnen entsprechen in der primitiven Mythologie die Kulturheroen, die alle mehr oder weniger Sonnen- oder Kulturheroen und eine Verquickung von Naturmythe mit „Ahnentradition" vorstellen. Die Entwicklung des Kults aus dem Animismus in Verbindung mit Magie klärt die Heroen endlich (wie bei den anderen Völkern) zu Gottheiten ab unter deutlicher Abhängigkeit von klimatologischen Verhältnissen (Regenmangel, Dürre), die den Feldbau entscheidend beeinflussen, und vom „Lokalkolorit", das, außer bei den Antillenbewohnern und Peruanern, binnenländisches Gepräge zeigt.

Verf. behandelt nun im einzelnen die Weltschöpfung, die überall nur eine Umformung einer indifferenten Erdoberfläche ist, die Kataklysmen (in Nordamerika meist 4, in Südamerika 2 oder 1) nebst Flut- und Weltbrand, Himmel und Erde sowie die Entstehung der Lebewesen (Herab- oder Aufsteigen durch ein Loch, Hervorgehen aus Erdhöhlen), Sterne und Sternbilder, Ahnherrn und Heroen (mit Beziehung zu Sonne und Mond), das mythische Brüderpaar (Sage der auf mysteriöse Weise erzeugten Zwillinge, die verschiedene Proben zu bestehen haben), die Taten der Kulturheroen (Erschaffung des Menschen, Herbeibringen von Feuer und Kulturpflanzen).

Das Resultat ist für Südamerika die Aufstellung vom Sagenkreis der Tupi-Guarani, Arowaken, Kariben, Ges und der verschiedenen Kulturvölker. Hierzu kommen als „Akkulturationsgebiete", infolge wechselseitiger Berührung ethnisch verschiedener Stämme, die Inseln und Küsten des Antillenmeeres, Guayana und das Orinocobecken, das Gebiet des mittleren Rio Negro und seines westlichen Nebenflusses, das Quellgebiet des Xingu und Tapajoz, endlich des östlichen Bolivien.

Unter Verfolgung charakteristischer Leitmotive erörtert Verfasser genauer die schwierige Frage der Mythenwanderungen, Übertragungen und historischen Zusammenhänge. Die organische Verbindung zwischen Nord- und Südamerika stützt sich u. a. auf die Zwillingsmythen und die Wiederkehr ganz spezieller Einzelheiten (wie der Fabel vom Austausch der Exkremente, dem Motiv der Trugheilung und Pfeilkette etc.)

Digitized by Google

Endlich wird die Ausbreitung asiatischer (besonders auch japanischer) Sagenelemente nicht nur für den Nordwesten, worauf auch schon frühere Autoren hingewiesen haben, sondern auch für den ganzen neuweltlichen Kontinent an verschiedenen Sagen dargetan, z. B. der Oger- und Fluchtsage mit dem Hindernismotiv und den bedeutungsvollen magischen Gegenständen (Kamm etc.), Sagenelemente, die teils in Amerika getrennt, teils zu neuen Kombinationen vereinigt oder spezifisch erweitert werden, wobei eine gewisse Ausbreitungsrichtung von Norden nach Süden verfolgbar zu sein scheint.

Was die ostasiatischen Sagenelemente anlangt, so können sie über die Behringstrasse, oder die Kurilen und Aleuten, endlich auch direkt, durch Verschlagung japanischer Schiffe mit der Meeresströmung, auf dem Boden Amerikas Wurzel geschlagen haben.

Was den Wert der vortrefflichen Arbeit des Verf. noch erhöht, ist die vornehme Objektivität und die Vorsicht, mit der er alle seine Nachweise führt, die wohltuend absticht gegen die überhebende Sicherheit, mit der in letzter Zeit einige andere Forscher glauben, den allein richtigen Weg der Erkenntnis gefunden zu haben.

Möge das ausgezeichnete Werk auch den im Ausland tätigen Missionaren, die noch so vieles unschätzbare Material in letzter Stunde retten können, nützliche Fingerzeige geben für die speziellen Probleme, auf die der Verf. hinweist. Gerade in Amerika verdanken wir die wichtigsten Aufzeichnungen dem Eifer und der fleißigen Gelehrsamkeit der Missionare. Sie sind es, die auch heute noch dazu berufen sind, der Ethnologie die kostbarsten Quellen zu übermitteln, da sie durch langen und intimen Verkehr mit ihren Indianerzöglingen fast die einzigen Menschen sind, die wirklich einen tieferen Einblick in das Gemüts- und Geistesleben der Naturkinder gewinnen.

Dr. W. Lehmann-Berlin.

Digitized by Google

Zeitschriftenschau. | Revue des Revues.

The Indian Antiquary. Vol. XXXV. January, 1906. (Bombay, Bombay Education Society's Press, Byculla.)

1. **Silvain Lévi**, The Kharostra Country and the Kharostri writing (translated by **Mabel Bode**). — 2. **T. Sivasankaram**, Telugu Folklore. The Hunter and the Doves (translated).

Archiv für Religionswissenschaft. (Leipzig, B. G. Teubner.) Neunter Band. Erstes Heft. 1. März 1906.

I. Abhandlungen: **Friedrich von Duhn**, Rot und Tod. — **Th. Zielinski**, Hermes und die Hermetik II. — **B. Kahle**, Der Ragnarökmythus. (Schluss.) — **F. C. Conybeare**, Die jungfräuliche Kirche und die jungfräuliche Mutter, eine Studie über den Ursprung des Mariendienstes. Ins Deutsche übersetzt von Ottilie C. Deubner. (Schluss.) — **Hans von Prott**, ΜΗΤΗΡ. Bruchstücke zur griechischen Religionsgeschichte. — II. Berichte: **K. Th. Preuss**, Religionen der Naturvölker Allgemeines 1904/1905. Amerika: Nordamerika. — Mexiko und Zentralamerika. — Südamerika. — III. Mitteilungen und Hinweise: **W. Spiegelberg**, Die Symbolik des Salbens bei den Ägyptern. Der Ausdruck „auf die Erde legen" = „gebären" im Ägyptischen. — **R. Wünsch**, Brauch der römischen Kinderstube. — **H. Hepding**, μασχαλισμός. — **L. Deubner** Orakelvers, Mithraeum von Emerita (Kronos und Ara genesis). — **A. D.** Οὐλος ὄνειρος.

Bijdragen Tot De Taal-, Land- En Volkenkunde van Nederlandsche Indië. ('S-Gravenhage. M. Nijhoff. 7 volgr. 5 deel. 1. Afl.

Kern H., In Memoriam Dr. J. L. A. Brandes (Met Portret.) — **Poensen C.**, In Memoriam Prof. Dr. G. K. Niemann. — **Eerde J. C. van**, De Toctoer Monjèh op Lombok. — **Mejer Ranneft W.**, Praboe Dewa Soekma of Petroek als vorst (uit de Wajang orang). Javaansche tekst met Hollandsche vertaling (met 12 platen.) — **Rouffaer G. P.**, De Chineesche naam Ts'e-ts'um voor Gresik.

Bollettino della Società Africana d'Italia. Anno XXV. Fasc. 1. Gennaio 1906. (Napoli. Via del Duomo, 219.)

Cav. **Dante Odorizzi** Notizie sull' ordinamento della proprietà terriera in Etiopia e nella zona abissina della Colonia Eritrea.

Globus. (Braunschweig, Fr. Vieweg & Sohn). Bd. LXXXIX. 1906.

Nr. 1. **Hutter**, Im Ölgebiet von Kamerun. Das deutsch-englische Grenzgebiet im Westen des Victoria Njansa. — **Klose**, Musik, Tanz und Spiel in Togo. — **Hennig**, Die deutschen Seekabel. — **Stephan**, Anthropologische Angaben über die Barrtai (Neupommern). — Nr. 2. **Karutz**, Von Buddhas heiliger Fusspur. — **Weissenberg**, Speise und Getränk bei den südrussischen Juden in ethnologischer Beziehung. — **Friederici**, Der Tränengruss der Indianer. — **Mac Iver** über das Alter der Ruinen von Rhodesia. — Nr. 3. **Goldstein**, Die Menschenopfer im Lichte der Politik und der Staatswissenschaften. — **Volland**, Bilder aus Armenien und Kurdistan. — **Karutz**, Von Buddhas heiliger Fusspur. (Schluss.) — Die Namen von Elsass, Odenwald und Hart. — Nr. 4. **Gentz**, Die Bureneinwanderung nach unseren deutschen Kolonien. — **Vilattes** Forschungen in der Sahara. — **Mehlis**, Die neolithische Ansiedelung an der Eyersheimer Mühle in der Pfalz. — **Friederici**, Über eine als Couvade gedeutete Wiedergeburtszermonie bei den Tupi. — Nr. 5. **Klose**, Musik, Tanz und Spiel in Togo. Schluss. — **Friederici**, Zur Verwendung von Kamelen in Deutsch-Südwestafrika. — **Singer**, Der Stand der geographischen Erforschung der deutschen Schutzgebiete. — Wirtschaftliches aus Abessinien. — Nr. 6. **Kächler**, Eine Besteigung des Hekla. — **Andree**, Mythologischer Zusammenhang zwischen der Alten und Neuen Welt. — Prähistorischer Bergbau auf dem Mitterberge bei Bischofshofen. — **Haibhaus**, Die „Kanten in

Digitized by Google

der Nähe von Sontra (Hessen)". — Biehringer, Die Sage von Hero und Leander. — Nr. 7. Lasch, Einige besondere Arten der Verwendung des Eies im Volksglauben und Volksbrauch. Passarge, Der paläolithische Mensch an den Viktoriafällen des Sambesi. — Kästhardt, Vom Okapi. — Die nächste Aufgabe der Nordpolarforschung. — Kahle, Zur „verschluckten Schlange." — Nr. 8. Bieber, Reiseeindrücke und wirtschaftliche Beobachtungen aus Gallaland und Kaffa I. Die neue Bahn Berber. — Port Sudan (Suakin). — Parrot, Vogelzugsbeobachtungen auf Reisen. Zur Baskenkunde. — Koltschake Expedition zur Bennettinsel. — Nr. 9. Bieber, Reiseeindrücke und wirtschaftliche Beobachtungen aus Gallaland und Kaffa. Schluss. — Spiess, Bedeutung einiger Städte- und Dorfnamen in Deutsch-Togo. — Schätze, Der Elefant in Britisch-Ostafrika und Uganda. — Schultz, Noch ein Steinnagel aus Samoa. — Das Kiautschougebiet im Jahre 1904/1905. — Nr. 10. Sapper, Der Einfluss des Menschen auf die Gestaltung des mexikanisch-mittelamerikanischen Landschaftsbildes. — Perko, Die Riesengrotte bei Triest-Opcina. — Die phönizischen Altertümer des Eshmuntempels. — Deecke, Feuerkugeln und Meteoriten in 1001 Nacht. — Eckert, Zur Geschichte und zur Methode der Wirtschaftsgeographie.

Journal of the African Society. (London. Macmillan and Co. Limited.) Nr. 18. January, 1906.

Bailland M. E., The Problem of Agricultural Development in West-Africa. — Pirie G., North-Eastern Rhodesia, its People And Products. — Smith M. L., Arab Music. Transl. from the French of M. J. Rouanel. — Maguire P. West, African Dyeing. — Werner A., Notes On The Shambala and Some Allied Languages of East Africa. — Weissenborn J., Animal Worship in Africa. — Dawe M. J., An Ascent of Ruwenzori. — Mac Alpine A. G., Tonga Religious Beliefs and Customs. — Cotton J. C., Calabar Stories.

Journal, The of The Royal Asiatic Society Of Great Britain and Ireland. (22. Albemarle Street, London W.) Jan. 1906.

Keith A. B., The Metre of the Bṛhaddevatā. — Browne E. G., Mas'ūd-i-Sad-i-Salmán by Mírzá Muhammad b. Abdu'l-Wahháb of Qazwín. — Mills L., The Pahlavi Texts of Yasna 57—61 (Sp.; in S. B. E. 31, 58—62) for the first time critically transl. — Beveridge A. S., The Haydarabad. Codex of the Babar nama or Waqi'at-i-babari of Zahiru-d-din Muhammad Babar, Barlas Turk. — Grierson G. A., Yuan Chwang's Mo-la-p'o. — Blagden C. O., Siam and the Malay Peninsula. — Stitt S. S., Notes on some Maldivian Talismans, as interpreted by the Shemitic Doctrine of Correspondence. — Fleet J. F., The Inscription on the Piprava Vase. — Thomas F. W., Sakastana. — Miscellaneous Communications: E. Crawnshay-Williams, The Rock Dwellings at Reneh. — J. Burgess, Mo-la-p'o. — J. Jolly, Suśruta on Mosquitos. — B. C. Mazumdar, Mahabharata (Adiparva, ch. 94).

Al-Machriq. Revue Catholique Orientale Bimensuelle Sciences-Lettres-Arts. (Sous la dir. des Pères de l' Univ. de St. Joseph. Beyrouth.)

Nr. 1 (1. Janv. 1906): Salhani P. A., Avant la naissance et après la mort, réponse au Moqtatef. — Lammens P. H., L'onomastique du Liban. — Rabbath P. A., Un oriental compagnon des premiers conquérants du Pérou. — Cheikho P. L., Texte arabe de trois traités grecs perdus „sur les orgues." — Rigaud P. E., Les jeux dans les Collèges chrétiens. — Cheikho P. L., Principaux événements de 1905! — Nr. 2 (15. Janv., 1906): Cheikho P. L. Les trois martyres de Hongrie en 1905. — Neyron P. Ch., Bulletin scientifique annuel. — Marta G. Don., Philologie arabe. — Rabbath P. A., Traditions chrétiennes en Amérique avant Chr. Colomb. — Lammens P. H., L'onomastique du Liban. (Suite). — Stéphan H. G., L'église de St. Pierre à Rome. — Nr. 3. (1. Fevr., 1906): Jalabert P. L., Les fausses antiquités et les faussaires. — Lammens P. H., L'onomastique du Liban. (Suite). — Charon L'abbé C., Actes des trois Conciles Melchites tenus en 1731, 1736, 1751. — Negre H., L'alimentation en Syrie (suite): œufs, poissons. — Choury Ch., Le Tabac. — Cheikho P. L., Principaux événements de 1905. (fin.)

Man. (Anthropolog. Institut, 3 Hanover Square London W.) 1906.

January: W. Scoresby Routledge, An Akikuyu Image. — S. Hazzledine Warren. On the Origin of Eoliths. at Correction. — Arthur Keith, Wer the Ancient Egyptian a Dual Race? — H. St. George Gray, A Maori Canoe Baler. — Worthington G. Smith, Human Skeleton of Palaeolithic Age. — H. Ling Roth, Tonga Islanders' Skin-marking — February:

Digitized by Google

Henry Balfour, Flint-Engraved Pottery from the Ruins at Khami and Dhlo Dhlo, Rhodesia — O. H. Evans, Notes on the Stone Age in Northern Chile. — C. S. Myers, Notes on the Relative Variability of Modern and Ancient and Rural and of Urban Peoples. — N. Annandale, The Introduction of the Blow-Gun into Southern India. — J. Edge-Partington, Note on the Maori Canoe Baler, described by J. H. St. George Gray in Man, 1906, 5. — N. W., Thomas Philippinus. Note on a MS. in the British Museum.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap. (Leiden, E. J. Brill) 2. Ser. Deel XXIII. 1906.

Nr. 1: A. A. Beekman, Nomina Geographica Neerlandica uit een geographisch oogpunt beschouwd. — Joh. A. F. Schut, Tweemal naar Moro (Morotai). — Mededeelingen: A. L. van Hasselt, Hed landschap Amberbaken op de Noordkust van Nieuw-Guinea. — M. J. H. Böeseken, Jets over Sachalin. — Nr. 2: Dr. Aug. Tobler, Topographische und geologische Beschreibung der Petroleumgebiete bei Moeara Enim (Süd-Sumatra). Mededeelingen: Th. H. Ruja, Bezoek aan den Kannibalenstam van Noord Nieuw-Guinea. — P. A. Oudemans, met toelichting door Joh. A. F. Schut, De naam „Halmahera".

Le Tour du monde. (Paris, Libr. Hachette & Cie.) Nouv. sér. 12e année. 1906. Livr. Nr. 1—4.

Mlle. D. Menant, Voyage au Girnar (Présidence de Bombay). Livr. Nr. 5—7. — M. de Mathuisieulx, Le Djebel tripolitain. Livr. Nr. 8—10. — M. Gaston Vuillier, Malte et l'ordre de Malte. Livr. Nr. 11—12. — M. Jane Dieulafoy, De Tolède a Grenade.

Zeitschrift für Ethnologie. (Berlin, A. Asher u. Co.) 38. Jahrg. 1906. Heft 1 u. 2.

I. Abhandlungen und Vorträge: 1. A. G. Wilke, Zur Entstehung der Spiraldekoration. — 2. G. Sinetsch und G. Härtter, Berichte über die Éweer bzw. Angloer. — 3. G. Fritsch, Über Passarges Buschmänner der Kalahari. — 4. E. Nordenskiöld, Ethnographische und archäologische Forschungen im Grenzgebiet zwischen Peru und Bolivia 1904—1905. — 5. P. Traeger, Die Troglodyten des Matmata. — 6. F. v. Luschan, Über ein rhachitisches Schimpansenskelett. — 7. Ed. Seler, Das Dorfbuch von Santiago Guevea. — II. Verhandlungen: Oppert, Demonstration eines indischen Pilgerstabes. — Bab, Geschlechtsleben, Geburt und Missgeburt in der asiatischen Mythologie. — Th. Koch-Grünberg, Die Indianerstämme am oberen Rio Negro und Yapurá und ihre sprachliche Zugehörigkeit. — O. Messing, Über den Gebrauch des Opiums bei den Chinesen. — Maass, Die primitive Kunst der Mentawei-Insulaner. — O. Olsha-usen, Zwei Photographien von griechischen Bauern und sieben Wurfspeere von einem der Indianerstämme am Ucayali. — P. Staudinger, Glassachen, namentlich Armringe, sowie auch gläserne Armringe aus Nupe.

Digitized by Google

Religious rites and customs of the Iban or Dyaks of Sarawak.

By Leo Nyuak.
Translated from the Dyak
by the Very Rev. Edm. Dunn,
Prefect Apostolic of Labuan and North Borneo.

Chapter XII.

(Conclusion. — With figures.)

The Iban on the War-path.

The evening before setting out on an expedition an offering to the Spirits is made by each family of the village. A pig is likewise killed and the liver examined for a prognostication of the success of the expedition.

A bad dream that night would cause the setting out to be deferred for another day. If the dreams are good, an offering is made at the head of the village ladder. Here all the men (Fig. 7) assemble and their weapons, swords (Fig. 8) and spears are heaped together.

As the party leaves the house the first oarsman of the warboat descends first carrying an offering, the second oarsman follows and then the rest of party, the last also carrying an offering. These offerings are placed one in the bows and one in the stern of the warboat.

It is tabooed to return again to the house after once leaving; should anything have been forgotten, it must be brought to the boat by some inmate of the house.

As soon as the boat has left the landing place, all ears are on the alert for the cry of a bird of good omen. If a bad omen is heard, the party returns again to the village and the ceremonies above described have to be gone through again the following

Digitized by Google

day. If a good omen is heard the boat is brought to the shore and a temporary shed is erected on the bank. In the evening an offering is made to the spirits and a stay of three days is made. If the dreams are good the party then starts off again. Two more like staffages are made and sheds erected a short distance one

Fig. 7. Dyak warriors.

from the other; after which they return to the village for provisions for the journey and then the party proceeds on its way to the enemies country without further delay.

Whilst stopping in these "bird" sheds, the rack for fire wood must always be full, the spears must be stacked in one place and the large leaves used for platters must not be strewn about lest the war party should be scattered when arrived in the enemies

Digitized by Google

country. As they proceed on their way if the *Membuas* bird flies across their path from the left they must stop and build a shed on the spot on which the bird has alighted no matter how inconvenient the site may be. Should this be neglected no trophy could be obtained; should they stay in this place one night, one trophy only will be obtained, if seven nights, they will obtain seven or more skulls of their enemies.

Fig. 8. Native swords and scabbards.

Whilst a war-party is encamped, it is considered lawful to enter one another's huts and take any food that may be found lying about. When the last encampment is reached before coming in contact with the enemy this custom is extended to other articles besides food, so that the warriors must keep their property packed and out of sight if they would not lose it.

Digitized by Google

The night before the attack rice is cooked in the hollow section of bamboos for provision when fighting, and all property is well packed so that it may hamper the party as little as possible when hostilities commence.

On the morning of the attack the men take but little food and start before it is light.

The taboos in use during an expedition are too numerous to be mentioned here.

The warrior who obtains a trophy — that is the head of an enemy in the fight (Fig. 9) — is afterwards looked up to in the tribe; on festive occasions, he is put in a place of honour, and if his trophies are numerous he is asked to perform the sacrificial rites to the spirits, for which a payment is made.

Chapter XIII.

Customs concerning trophies, or human skulls.

On the return of a warparty from a successful expedition, the men are not allowed to enter the village in the evening lest sickness should break out, but must wait in their boats until the following morning.

A Klekuyang is prepared for each trophy: this is a piece of bamboo some five feet long, the split end of which is spread out and woven so as to form a receptacle in which the trophy is placed, and decorated with the young yellow leaves of the areca palm.

In the morning the men carry the trophies to the foot of the village ladder, and the bamboo stakes, each supporting a trophy, are planted in the ground in a line.

A large mate has been spread out on the ground on which the men sit to await the women who are coming to fetch the heads and take them into the village. Presently the women descend from the house each swathed with a shawl of native cloth and bearing a plate with materials for an offerng.

The heads are then taken from the stakes and each woman receives one in her plate, covering it over with the end of her shawl. A procession is then formed and passes up the ladder of the village, along the open verandah and through the common

Digitized by Google

room three times the women chanting the while the head-song. Then follows the *Naku* or head-dance performed by the women and kept up during the greater part of the day together with all sorts of frolic and merriment. In the mean time a vessel containing water and a flat stone is placed near the head of the village ladder and as each warrior steps into the house he places his foot on the stone and his back is rubbed with oil and a coil of wire is

Fig. 9. Trophies.

put round the neck of the young man who has been on his first expedition. These ceremonies are supposed to ward off any evil that may befall the warriors and the village from the curses of their enemies.

A warrior who has obtained a trophy is supposed not to sleep for seven nights after entering the village; there are few, however, who can withstand nature for more than three nights.

Digitized by Google

During all this period the feasting is kept up and throughout the night various kinds of *Nimang* are chanted.

The morning after the trophies have been taken into the village the ceremony of *Nikau asi* or "throwing away of rice" is performed.

The trophies are put into a shallow basket and placed in the centre of the verandah together with rice and other eatables. An offering is then made to the spirits which is hung out from the end of the verandah.

Then the oldest warrior of the village with sword girded on advances into the verandah and throws a quantity of rice on to the ground below, then drawing his sword he performs the war dance in the course of which he leaps three times over the pile of trophies and strikes his sword into a piece of wood placed conveniently for the purpose. The same performance is gone through by most of the principal men of the village.

The head dance is generally performed by four women. They face each other two and two each swinging a head in the right hand. They advance and receed with a slow swinging step partly forward partly sideways, each step accompanied with the cry "Ha Hai" the head being swayed to and fro. At intervals a song is chanted expressing joy for the trophy obtained, praising the prowess of the lucky warrior and mocking the head of the unfortunate enemy. In the chant the head is asked — how it came by its death? What was the bad dream that foretold its fate? The head answers — how it dreamed, it had been bitten by a snake, or carried off by a crocodile. It is told "that was a lucky dream for it directed the spear that struck you, it rendered keen the edge of the sword that struck you from your body."

Chapter XIV.

Omens. Auguries. Auspicia.

When choosing a piece of land for his farm, if the cry of a bird of evil omen, of a gazelle *(Cervulus muntjac)*, or deer *(Cervus equinus)*, is heard, the Iban will not farm it. If the ground is chosen and the clearing commenced, the cry of a bird or the falling of a dead branch will cause him to remove the

Digitized by Google

"bird wood" and replant it in a neighbouring place. When the clearing is half finished, the cry of the Sabut *(Entropus Sinensis?)*[1]) or death bird, will cause him to desert the clearing and commence a fresh in another place.

A Tapang tree enveloped by the climbers of the *Kara* (wild fig, *ficus)* is left out of the clearing, for to injure this tree would bring down the curse of the spirit that dwells there.

The Iban believes that to farm land where these omens have occurred brings death to the family. The older members will die off first and many members will not live to eat of the fruit of the field.

After the clearing is fired and the sowing commences, should a dead snake, or its cast off skin be found in the field, a pig is killed and a sacrifice offered; and from the spot where the object is found to the nearest stream or hollow, a narrow path is made, which must not be sown over. This is the portion of the snake, the path along which its spirit may escape. If this path is not left open the angry spirit will bring death or misfortune on the owner of the field.

The trumpet note of the *Ngingit*, a cicada (*Pomponia Imperatoria*, an insect seldom heard in the day time), the upsetting of a basket of seed, the extinguishing of the fire always carried to the field, are evil omens that cause the workers to cease work until the following day, when a propitiatory sacrifice is offered.

Omens regarding Dwellings. — When clearing jungle for a village site, should the Iban hear the cry of a gazelle, a deer or the *Kikih Senabong*[2]) (a bird, *Pyrotrogen Kasumba)*, the place is abandoned. After the building is finished, the *Baiak (Crocodilus porosus), Tengiling* (*Manis javanica*), a large lizard, or bull frog creeping up into it, will cause it to be deserted. The cries of other omen birds will cause a house to be deserted temporally. When this happens the roofing over the hearth is removed, and a banana or some other tree planted on the hearth, so that on returning to the house, the uprooting of the tree, and repairing of the roof above the hearth, is considered equivalent

[1]) Perhaps not a bird. Some Iban asserting that it is quite supernatural: perhaps wind.

[2]) Two Dyak words corresponding to different noises made by the same bird

Digitized by Google

to a renewal of the building. On returning to the house the same ceremonies and sacrifices are performed as on the occasion of occupying a new building.

A bad dream may also cause the occupants to desert a house.

Omens that cause rest from work. — When at night the Iban dreams of insult, anger, or that he has been bitten by a snake, crushed by a falling tree, way laid by a ghost, chased by a crocodile, the following day he rests from all work: to go abroad or about his work after such dreams would cause him to be wounded, hurt by falling wood or shot by an arrow from the evil spirits blow-pipe. On the frequent recurrence of such dreams the medicine man is called in, who rubs the patient's body with a charm which makes him invisible to the evil spirits. This ceremony is called *bedinding* i. e. the shielding.

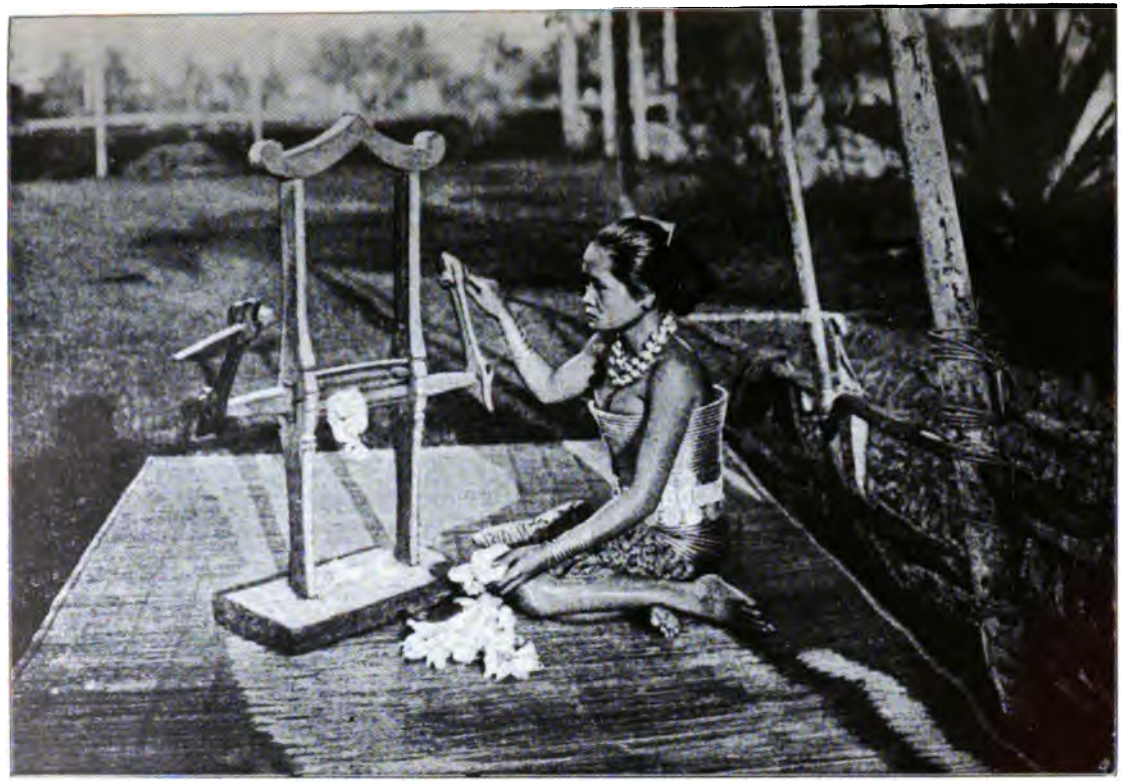
To dream of being enveloped by a swarm of bees, of being overwhelmed by falling earth, that the waist cloth has rotted away, or of eating rice from a winnowing-fan, will deter the Iban from going on the war path, for they tell of defeat and of being overpowered by the enemy.

To hear the cry of a bird of evil omen on first waking in the morning, or on rising up from the morning meal, prevents the Iban from going to his work on that day. Rain in the early morning is also a bad omen. The cry of a deer or of the *Tutong Penda* during the night, or the fall of a tree or dead branch in the stillness of the night when there is no wind stirring are evil omens.

When the Iban is setting out to his work and has descended the ladder leading from his house, if the note of a bird of any kind is heard at the same time as his foot first touches the ground, he must turn back. The cry of the *Kikeh Senabong*, gazelle or deer, heard on the path, will cause him to give up work for that day. The same happens if these omens are heard as he enters the field; arrives at the *pankalan* i. e. "resting place"; when commencing his work; whilst sharpening his chopper, or after the midday meal.

The news of a death occurring in the neighbourhood or at a distance, the time of full moon, the performance of ceremonies over the sick by the medicine man, a sacrifice to the spirits, are incidents that require all the villagers to rest from work.

Digitized by Google



Dayak girl separating seeds from Cotton. — Baram District, Sarawak.

Digitized by Google

Digitized by Google

Likewise if some of the villagers attend a feast in a neighbouring village, those that remain behind must rest from work lest they should incur the anger ot the guardian spirits of those attending the feast.

Auspicia. — The Iban believes that the future success or failure of an expedition or any other undertaking may be prognosticated by examining the entrails of the pig. The following is the method of taking the auspicium.

The pig is bound and placed on the open air platform that fronts the house. A portion of rice which has been offered to the spirits is given by the women to the animal to eat. The women then wash it and rub its body over with aromatic herbs and comb its hair; it is then rubbed over with oil. Offerings to the spirits are then ranged near the pig and the owner of the sacrifice leads the chief or other important member of the village who is to perform the ceremony, to his place, having beforehand put on his wrist a brass ring, and in his hand a barbed spear, which are supposed to preserve him from any evil the aweful rite might bring upon him.

White and yellow rice is then sprinkled over the pigs body with the following imprecation: "May the eyes of our enemies be blinded, and may they fall an easy prey into our hands."

Whilst the offering and invocations are being made, the pig is killed, the liver and gall extracted and placed in a plate and covered with the red leaves of the Sabang plant.

If on examination the auspicium is not bad, but there is something wanting to it, a fowl is killed and it is sprinkled with the blood to make up for what is wanting. If the auspicium is bad, a second pig is killed, and that failing, also a third. If the third auspicium proves bad it is accepted as final.

The following are the meanings given to the various signs of the auspicium.

If small excrescences or pimples are seen on the liver, these are called *igi sabang* and fortell that the heads of enemies will be obtained. If the folds of the liver have some resemblance to the barb of a spear, the owner of the sacrifice will become renowned for bravery.

Should any portion of the liver be ulcerated, the sign is bad. If it exhibits blood spots, it fortells wounds on the war path.

Digitized by Google

A liver the appearance of which is not pronounced as good or bad, is a sign of cowardice: but as this word is dishonourable, this sign is called "far from the enemy".

If the gall does not lie flat on the liver but is somewhat turned up, this is a sign of deceit viz. that the owner of the sacrifice falsely claims to have obtained heads of the enemy: but if his bravery is well known the above sign fortells that he will soon add to the number of his trophies.

When the auspicium is taken on behalf of the sick, the following are the signs.

If the veins of the liver are at right angles with the gall it is a bad sign. If the lobes of the liver come very close to one another it is also a bad sign, for the spirit of disease who dwells in one of the lobes is then said to be very near its victim and will capture him.

If the liver is bright and healthy looking, it is a sign of returning health. If the left lobe where the evil spirit is supposed to dwell, is higher than the right, this shows that the spirit is stronger than the sick man and the patient will die.

Chapter XV.

Taboos connected with the house etc.

It is tabooed to throw stones, wood, or earth towards the house lest evil spirits should imitate the example and direct their missiles on the inmates. It is tabooed to enter a house on the day on which the medicine man has been called in to the sick. This taboo is extended to three days on the occasion of certain more solemn performances of the medicine man. During this time the inhabitants of the village rest from work, and it is tabooed to bring green leaves into the house lest the disease combated by the medicine man should return.

If a valuable old jar or the skull of an enemy has been left for a time in a neighbour's house, on their removal, a fowl and a piece of iron must be left in the house to shield the souls of the inmates from the evil which the removal of such desirable articles would otherwise cause.

Digitized by Google

When gathering *bumban* (*clinogyne dichotoma)*, a plant used in the weaving of mats, it is tabooed to remain a night away from the village. The material for weaving a single mat or other article must not be taken from both sides of a stream. It is tabooed to finish the weaving of a mat, if the person who began it was cut short by death, unless he had been assisted in the work by some one.

Among certain families it is tabooed to bring the following objects into the family room: the flesh of the boa constrictor, of the *tiong (Eulabes javensis),* the hornbill *(Buceros rhinoceros),* gazelle, and *nyumboh* (*Macacus nemestrinus*, tailless monkey). With some these taboos have been handed down from their ancestors, whilst with others they have been newly adopted on account of a dream, in which the spirit has threathened them with death should they kill or touch or bring these things into their dwellings.

On a death occurring in the village, it is tabooed to work on the farm; at busy times, for three days; at other times, for seven days.

It is tabooed to count the stars, lest you should lose your head (litterally), or to point at the rain bow, lest the finger joints should stiffen. It is tabooed to refuse to eat when invited or when others are eating near; the food at least must be touched with hand. This taboo is called *Punee* and its infringment will cause the delinquent to be bitten by a snake or carried off by a crocodile.

It is tabooed to mention the name of one's father-in-law or mother-in-law; to neglect this brings upon one poverty and sickness.

To strike a rice bin or any other receptacle for rice with a chopper will cause famine. It is tabooed to put one's finger into a spear wound of any animal obtained in the chase. To eat the heads of certain fish, causes dullness in the chase. To eat the head of a tortoise makes us slow of speach. The head of the *baiak* eaten when constructing a dug-out, will cause it to crack.

It is tabooed to sleep at sundown lest one should lose the way; also to pillow the head on a bag of rice makes one liable to faint. To eat with one's coat on makes one liable to be chased by a bear. To allow the boat rope to drag behind in the water, will cause one to be chased by a crocodile. It is tabooed to chew sugar cane at sunset lest your father or mother should

Digitized by Google

die. This taboo is nullified by putting a piece of cane behind the ear.

It is tabooed to wear a sun hat in the house, lest you should be struck by a falling tree: also to lick the large spoon with which rice is served out, for this would make one greedy.

When planning a journey for the morrow or the day after, it is tabooed to express the word "morrow" or "following day" except by a circumlocution, lest evil spirits should hear and way-lay the traveller.

It is tabooed to question those setting out to hunt or fish, lest they should be unlucky.

Chapter XVI.

Pangkong Tiang, (i. e. Invoking the protection of the spirits on a new house or village.)

This ceremony is performed immediately after the harvest and partakes of the nature of the other sacrificial feasts of the Iban.

After midday the materials for an offering to the spirits are collected from each family of the village and placed in a basket, a fowl also is given by each family.

The fowls are waved over the offering and over the heads of the guests. Unless the performer is on his guard, the young men will snatch a fowl or two from his hand during the process of waving. The basket with its contents is then hung up on the wall near the house door.

One of the more important men of the village then proceeds to perform the ceremony of "*pangkong tiang*" (i. e striking the posts).

He is dressed in a long coloured robe, and taking a portion of the offering above mentioned, a piece of bamboo filled with boiled rice, and a fowl, he approaches one of the larger posts of the building.

The offering he hangs up on the post; he then strikes the post with the bamboo containing rice, beating the latter to pieces, at the same time invoking all kinds of blessings on the house and its inmates.

Digitized by Google

The fowl is then killed and the post sprinkled with its blood. The same ceremony is repeated by him at all the principal posts that sustain the house.

In the evening a song of invocation is sung, whose refrain tells of seeking posts in the spirit world, which are blessed and will preserve the village from all sickness and misfortune.

Chapter XVII.

Charms and Spells.

The Iban generally obtains his charms in a dream. Whatever object the spirit points out to him in the dream, a stone, a piece of wood, or root, becomes a charm. The virtue of the charm, whether it is to be used in war, or as a remedy in sickness, is at the same time taught him by the spirit. If the charm is to be used for sickness, the spirit also tells him the amount of the fee to be asked for its use.

These charms are carried in a bundle attached to the scabbard of the sword. A charm is sometimes found in the hand when the Iban awakes from his dream. In which case a sacrifice is offered to the spirit.

Objects found in the mouths of snakes and other animals are also used as charms. A small stone accidentally mixed with the food and taken with it into the mouth may also become a charm; later on the possessor is informed by the spirit to what use the charm has to be put. The horns of the deer, and the mouse deer (*Tragulus javanicus* and *Tragulus hapu*), the tusks of the pig and the ant eater *(Manis javanicus)* on which some unusual excrescence has grown, the scales of the boa constrictor, and certain curious knots to be found sometimes on cane may also be used as charms. To these things medicine men also add a number of herbs, the virtue of which the spirit has pointed out in a dream.

The names of the spells are: *Tegule, Rachun, Siap Guroh, Gising ambar mati, Penyungkam, Sakang, Aru bang, Jemanin, Anak buau.*

They are generally obtained by the Iban from older tribes living in the far interior. They are made from various plants, or are concoctions mixed by them and obtained through dreams.

Digitized by Google

All sicknesses of an unknown nature are said to be brought on by the above spells. Those who keep these spells keep also a corresponding antidote; without this antidote the Iban would not dare to keep spells, lest he should be himself smitten by them.

The following are the names of some charms used on the war path:

Batu-Ratai, Batu Daun, Batu Pinyang, Batu Libut: these charms make the possessor strong to persue the enemy;

Batu Duri, Batu Sumpit: charms for scouting the enemy;

Batu minyak (oil stone): a charm to trip up the enemy;

Batu Kulat: to strike fear into the heart of the enemy;

Batu Lingkau: to turn aside the spears of the enemy.

Batu mali lebu, Kebal Pesirar, Batu Gamang (hornet stone): to break the ranks of the enemy;

All these charms are useless if the omens of the birds have proved bad.

Chapter XVIII.

Iban Nyukul or Appeasing the spirit of sickness and epidemic.

When rumours are abroad of an epidemic, cholera, small pox, or fever, the elders of the village assemble together and take council how to appease the spirit of the epidemic.

In the evening an offering is prepared in the verandah of the house, where all the villagers assemble. All who possess charms against epidemies produce them. The charms are placed in a vessel of water, and all are sprinkled with the water by him who offers the sacrifice. The offering is then taken to a place near the village where a small shed is erected. The sacrifice is placed in the shed, also some basins and plates, an earthen cooking pot, some cotton wool, and a winnowing-fan on which the figure of a man is drawn in chalk. The party then return to the village, and sprinkle the head of the ladder leading up into the building with the charmed water. The entrance is then railed off, and no one is allowed either to enter or to leave the village for three days, during which time all rest from work.

Digitized by Google

The effect of this ceremony is that when the evil spirit of the epidemic comes towards the village, his attention is attracted by the figure chalked on the winnowing-fan; he stops at the shed and discovers the offering left there, of which he eats, and his hunger being satisfied he turns aside from the village.

Chapter XIX.

Sacrificial feasts.

The sacrificial feasts of the Iban differ but little from one another; the offerings made to the spirits are the same, but there is some difference in the *Nimang*.

In the feasts for asking a blessing on the land and a blessing on charms the *Lang Sengalang Burong* (*Haliastur intermedius*) is not invoked, whereas at all the other feasts this spirit is invoked.

The object of the feast may be anything the giver of the feast may wish to make it, as follows:

To ask a blessing on the "bird wood"; on the harvest mat; on the family goods; on the posts of the house; on the spears; on the shield; on the sword; on the blow-pipe; on the seed baskets; on a sick man; on an infant who is always crying; to avert the consequences of a bad dream.

The names of the feasts are:

Gawai Kenyalang	i. e. feast of the hornbill.
„ *Kalingkang*	„ „ of the altars.
„ *Antu Pala*	„ „ of the heads.
„ *Bungai Taun*	„ „ of the fruits of the earth.
„ *Sandau Ari*	„ a minor feast to avert evil of a bad dream.
„ *Sungkup*	„ „ of monuments for the dead.
„ *Tusok*	„ „ of earings on the occasion of piercing a child's ears.
„ *Ngalu Aja*	„ „ of welcome to heads of enemies.
„ *Bedara Mansau*	consisting of a sacrifice only and without guests.
„ *Bedara Mata*	consisting of a sacrifice only and without guests.

Digitized by Google

Gawai Pangkong Tiang	i. e.	feast of striking the posts
„ *Nimang Tuah*	„ „	of the guardian spirit.
„ *Tangga*	„ „	of the steps, or house ladder.
„ *Sabang (Cordyline ferrea)*	„ „	of the medicine plant.
„ *Bedilang*	„ „	of the hearth.
„ *Sangkoh*	„ „	of the spears.
„ *Trabai*	„ „	of the shields.
„ *Pengaroh*	„ „	of charms.
„ *Ka Orang Tabin*	„ „	for a sick man.
„ *Ka Orang Gila*	„ „	for a mad man.
„ *Ngambi Pengaroh Pulai*	„ „	to bring back a lost charm.
„ *Minta ari*	„ „	to ask rain or dry weather.
„ *Nimang Kayu Burong*	„ „	for asking a blessing on the bird wood.
„ *Nimang Panggang*	„ „	for asking a blessing on the household goods.
„ *Sekenyang (Pancratium)*	„ „	of the rice medicine plants.
„ *Penyedai*	„ „	of the harvest mat.

Chapter XX.

Gawai Kalingkang — Feast of Altars.

As the guests (to the number of several hundred) arrive in the morning, they halt before the ladder leading up into the village or long house. An offering has been prepared and placed at the head of the ladder together with a pig bound for the sacrifice. All the guests must enter the house by this ladder and not by any other.

Two men of the house take their stand at the entrance each with a fowl in his hand, and behind them are the women of the village with bowls of rice toddy. As the guests enter in procession they are headed by their chief.

When the chief arrives at the head of the ladder, the two fowls are waved over his head, the pig is killed and the body thrown down on to the earth below, likewise the prepared offering is thrown away.

Digitized by Google

Dayak children. — Baram District, Sarawak.

Digitized by Google

Digitized by Google

The chief then drinks of the bowls of toddy held for that purpose by the women. The fowls are waved in like manner over each guest and he is given to drink as he passes into the house.

The fowls are waved over the guests lest, whilst on the way to the feast, they might have heard a bird of evil omen; and the evil is thereby turned away.

Should Cock-fighting take place, which is often the case, the guests proceed to the Tanju or open verandah that fronts the house.

An offering on behalf of the guests (most of whom have brought their birds) is then prepared and covered with a gong; and another for the inmates of the village (who pit their fowls against those of the guests).

The cock fighting over, all take their seats in the long common room for the commencement of the religious rites. Then the more important and honoured guests are brought forward to the Penyurai (near to the eaves where the offerings are usually made). The offerings are then brought out from the family rooms. Yellow bamboos are split into thin laths, which are loosly woven together to form the *Klingkangs* on which the offerings are placed. The maker of the *Klingkangs* is rewarded with a fowl, a barbed spear, and some brass wire.

An important man of the tribe is then chosen to construct the *Ranjai*. Having dressed himself in a long robe and girded on his sword from the hilt of which wave stresses of human hair, he takes in one hand a bunch of *Isang* (yellow fronds of the areca palm (*Areca Catechu*) and after going through several passes of the war dance places one of the klingkangs in the center of the *ruai*,[1]) the other he hangs up over the first from a rafter above. Round these he erects four upright poles, surrounding these again with a fencing of lathwork. All the swords of the family (or families who are the chief holders of the feast) with large bundles of charms attached, are then placed within the fence, also the heads of enemies of the tribe. The whole is then covered with native blankets.

Having finished the construction of the *ranjai*, the chief again takes up the *Isang* and dances round the *ranjai* three times.

---

[1]) Common room or open space into which the family rooms open.

Digitized by Google

The swords of any of the guests who wish it are then hung round the *ranjai*. The chief who has erected the *ranjai* receives the following articles in payment: a basin, an axe, a sword, one dollar, and a native woven blanket.

Rice and other is then placed before the guests. After the meal a procession is formed as follows:

Two men lead the way, the first carrying a live fowl, the second a gong. Then a number of women dressed in all their native finery carrying plates of white and yellow rice, of fried *pullut* and sweet flour. They sprinkle these articles over the heads of the guests as they pass along, and the last in the procession drags after her a young pig. In front of the procession, he who strikes the gong shouts out at intervals: "Ho! ye army of assembled guests, touch not nor steal away the offerings to the spirits; whoever does so shall be fined a gong as large as this which I am sounding. But whatever you desire, toddy, meat or vegetables, ask without fear". The procession thus passes three times up and down the long house.

Then one after the other the principal guests put on the flowing robe and gird themselves with the sword, and waving the yellow isang, dance through the long house. As each family room is passed, the wall is struck with the sword and the dancer is given toddy to drink.

The dancing is brought to a close by the chief promoter of the feast.

The *Nimang* (chant of invocation) is then commenced. The chanters begin the chant in the family room; after a time they come out into the *ruai* walking with measured step one after the other round the *ranjai*.

In the meantime the pigs have been prepared for the sacrifice: as many animals as there are men in the families of the promoters of the feast. An equal number of offerings are also prepared. In the evening the offerings are carried out into the verandah; bamboos are again split and two klingkangs are made, one of which is hung under the house ladder, the other at the end of the verandah.

The promoter of the feast must be dressed in his best and must not sleep throughout the night. The women also who wait on the guests are dressed in their best and must not sleep.

Digitized by Google

They must not quarrel or be impatient at their work, and must deny nothing that is asked for to the guests, lest if they fail in these things the auspicia should prove bad.

An awning of blankets is erected over the pigs, and a fire placed near them, which must be kept alive throughout the night until the time of sacrifice.

At the first glimmer of dawn the chant of invocation is brought to a close. All the spirits have been invoked and called to the feast, and offerings of welcome are now made to them. When day has dawned the pigs are killed (and the auspicia taken) which brings the feast to a close.

Then follows a scene of wild frolic and revelry. Planks are torn from the walls of the rooms, which are entered by the guests, and toddy, meat, salt, and wooden spoons are carried off; whilst the intruders are smirched with soot by the women.

Chapter XXI.

Gawai Kenyalang. The feast of the Hornbill.

The *Kenyalang* (Fig. 10) is the name of the great Borneo hornbill. On the occasion of the feast, wooden figures of the bird are carved and fixed on the end of long poles in front of the village. This feast is only held by those who have obtained the heads of enemies and have been warned in a dream to hold the feast. For to hold it without the above qualifications would render the Iban liable to be punished for his temerity by death caused by the spirit bird pecking at him.

The feast is connected with war. The *Kenyalang* is supposed to peck at an enemy in a far off country and disable him, so that he may become an easy prey for the feast keeper whenever he goes again on the war path.

When a warrior has obtained the heads of his enemies, and on returning from the war path is commanded by the spirit in a dream to hold a feast, in such case only can the Iban hold the feast of Kenyalang. This feast is the greatest of all feasts held by the Iban; all his other feasts are inferior to this, so that if one is not rich he will not hold this feast unless the spirit bids him more than once to do so.

Digitized by Google

The first thing done in preparation is to cut the wood from the buttres of the soft "Ply" tree *(Alotonia scholaris,* from which are carved the figures of the birds.) An offering to the spirits at the same time is made at the foot of the tree and a fowl is waved over the buttres before it is struck with the axe and a second offering is made when the wood arrives at the village. One skilled in carving the Kenyalang is then sought out, and is paid for his work, five dollars and a knife.

Fig. 10. The *Kenyalang*
a wooden figure of the great Borneo hornbill.

When finished the figures are taken round to the various households of the village by those who can sing the Nimang, and a collection is made of rings, cups, and plates and scented leaves for the adornment of the Kenyalang. Some time after this, poles of iron wood are cut and prepared in the woods; on this occasion also an offering is made and the poles sprinkled with the blood of a fowl.

The poles are not brought to the village until the feast has commenced.

Digitized by Google

Three days before the feast, the large common room of the long house is spread over with mats made of cane and bark cloth interwoven. In the mean time the Kenyalang has been placed in a receptacle line of wit a native blanket of pretty pattern, and an offering is kept always before it. If there are visitors in the house dedurring this thim preparation, toddy must be served out to them.

War coat ornamented with feathers of the Hornbill.
Back view surmonted by a war cap (s. Chapt. XII).

The Kenyalang poles are now brought from the woods, and placed on the verandah of the house, and covered over with ornamental blankets, which are not removed until the poles are erected, even for the rain.

On the day of the feast, before it is light, the pigs are bound for the sacrifice, washed, etc., placed on the verandah and covered

Digitized by Google

with native blankets. An awning is also erected in front of the village where the guests arrive, likewise ornamented with coloured blankets.

When all the guests are assembled, the same ceremonies are observed in entering the long house as on the occasion of the klingkang feast, except that a pig is killed for each chief, and the women who offer drink to the guests are swathed in ornamental blankets.

The altars are constructed of split bamboo, and the ranjai erected, but the heads of enemies on this occasion are hung up over the rice mortars, not in the ranjai. The procession and head dance are performed along the verandah as well as in the common room.

Then follows a ceremony called "Mapur", performed by three men.

The first carries a piece of bamboo, the second some boiled rice, and the third a plate of flour. As they move up and down the common room, the first is pelted with the rice carried by the second.

Then follows the dance with the Kenyalang which they call giving it to eat. Two of the carved figures are taken first by two chiefs, who sway them about backwards and forwards, advancing and receeding, with the cry: "He! He! Hah! Hah! He! He! Hu! Hu!" This continues throughout the night, during which the various family rooms are entered by the dancers who beg rings and cups as payment for placing the bird figures on their pedestals on the morning.

After midnight, the chanters of the *Nimang* take down the heads that were hung over the rice mortars, sling them in a blanket (as is the native fashion of carrying an infant) and proceed through the house chanting the following verses:

„U-Wa! Indu antu ari ulu Tapang Betenong,
Lapa senawai igi nibong unggai badu nyabak seremidak ransing rong rong.
U-Wa! Ayun di talun dua bedundong,
U-Wa! Munyi telili maga Manang Lambong,
Aku sandik unggau menyeti bali belumpong;
Unggai ga badu nyabak rong, rong.
Lagi! ko jako Lulong, nyepi asai tambong janting Gerunong

Digitized by Google

Akan! sandik ke di pandong pandong,
Ke badas jejindong nujong ka tempukong sarang Lang."
„What! O Goddess dwelling in the head waters of Tapang Betenong.
Why? O Senawai, will these heads not cease to weep so loud and bitterly?
Have I not rocked them in the two roped swings?
And sung to them like the sweet voiced Manang Lambong?
Have I not nursed them in blankets of choicest pattern?
Yet they cease not to weep so bitterly.
Stay! said the great Lulong, "Threaten them with the names of the brave! Tambong, Janting Gerunong.
Let them rest in the stately Pandong,
So handsome, so beautifully pointing to the resting place of Lang."

At dawn of day the invoked spirits are welcomed with offerings; then follows the sacrifice of the pigs.

The poles for the bird figures are then reared in their places. The top of the pole is passed through an "irun" (kind of jar) which is fixed in the middle. The Kenyalang is secured to the top of the pole; pendants are attached to the tail of the figure consisting of waistcloths, a pig's tail, a coloured blanket, and other articles of value. These articles are later on appropriated by whoever can climb the pole.

The ceremonies are brought to a close by eating and drinking, and the usual revelry.

Only after a lapse of seven days after the conclusion of the feast can the mats, with which the common room has been spread, be removed; on which occasion a fowl is sacrificed.

Thus is celebrated the greatest of all feasts.

(The End.)

Digitized by Google

Au Pays des Castes.

Castes des pays Dravidiens.

Par le R. P. J. Caius, S. J. Trichinopoly, Maduré, Indes.

I. Castes du Pays *Tamoul*.

Comme au jour de la première expédition portugaise nous trouvons dans les Indes, non des races fondues en un peuple homogène, mais des groupes nombreux se réclamant d'une origine différente, revendiquant des droits divers et n'aspirant qu'à conserver les barrières qui les séparent.

L'origine distingue: 1°. les *Aryas* deux fois nés, pouvant seuls porter le cordon sacré et lire les saints Livres; 2° les *Soudras*, aborigènes ou bâtards, ne pouvant se réclamer que d'une naissance, n'ayant pas le droit de porter le cordon sacré ou de lire les Livres saints.

Les *Soudras* sont exclus des positions les plus nobles. Les *Aryas* peuvent être: prêtres ou *Brahmes*, guerriers ou *Kchattriyas*, cultivateurs ou *Vaiçyas*.

L'esprit de division ne s'arrête pas à separer les *Soudras*, les *Brahmanes*, les *Kchattriyas* et les *Vaiçyas*. Chacune de ces quatre grandes classes se partage en sous-groupes nombreux qui ont bientôt creusé si profond le fossé qui les sépare que toute fusion, tout rapprochement est impossible, tout rapport domestique est criminel, sacrilège. S'ils appartiennent à des groupes différents les Indiens se regardent non comme des ennemis dont la présence provoque la colère, mais comme des êtres d'espèce distincte dont le moindre contact, l'ombre même souille, salit.

A ces différents groupes les Indous donnent le nom générique de *varna* (couleur) ou *jati* (race). Les Portugais les appelèrent *castas* (espèces, races). C'est ce nom qui les désigne encore

Digitized by Google

L'origine de la caste, sa nature intime, sont des questions qui n'ont reçu qu'une réponse bien incertaine et nous ne voulons pas encore tenter de donner à ces problèmes une solution plus ou moins probable. Nous prenons donc le mot caste dans son acception vulgaire, et pour nous les castes sont «les tribus ou familles de peuples indiens qui vivent distinguées les unes des autres par la naissance, les occupations, les usages, les opinions et les pratiques religieuses, et particulièrement par leur aversion recriproque».[1])

Ainsi comprises nous divisons les castes du pays tamoul d'après les renseignements fournis par le dernier recensement de la Présidence de Madras.[2]) Nous adoptons dans notre classification la division classique du peuple indou en quatre grandes classes: *Brahmanes, Kchattriyas, Vaiçyas* et *Soudras*. Mais pour plus de clarté nous subdivisons la branche soudra d'après le rang qu'occupent ses différents membres dans la société.

1. Tableau synoptique.

Brahmanes	I
Kchattryas	II
Vaiçyas	III
Soudras — qui ne reconnaissent pas l'autorité sacerdotale des Brahmanes	IV
— qui reconnaissent l'autorité sacerdotale des Brahmanes,	
— sont purs et ne souillent pas	V
— sont impurs et souillent	
— par attouchement	
— la souillure est légère	VI
— la souillure est plus forte	
— mangent du bœuf	VII
— ne mangent pas de bœuf	
— appellent les Brahmanes pour présider aux cérémonies et aux sacrifices de la famille	VIII
— n'appellent pas les Brahmanes pour présider aux cérémonies et aux sacrifices de la famille	IX
— par leur seule présence	
— ne mangent pas de bœuf	X
— mangent du bœuf	XI
Castes ne se rattachant à aucune des classes précitées .	XII

[1]) Napoléon Landais.

[2]) «Madras Census Report», 1901.

Digitized by Google

2. Classification.

I . Brahmanes et autres castes de même origine:
Brahmanes.

II . Kchattriyas et autres castes de même origine:
Nil.

III . Vaiçyas et autres castes de même origine:
Nil.

IV . Soudras qui ne reconnaissent pas l'autorité sacerdotale des Brahmanes:
Kammalan.

V . Sat-Soudras ou Soudras qui ne souillent pas:

Chetti	*Kanakkan*	*Pandaram*
Idaiyan	*Kousavan*	*Vellala* (Vellages)

VI . Soudras qui habituellement appellent les Brahmanes pour présider aux cérémonies et aux sacrifices de la famille, qui souillent par attouchement mais dont la souillure est peu importante:

Agamoudaiyan	*Melakkaran*	*Puluvan*
Andi	*Nattaman*	*Senaikkoudaiyan*
Dasi	*Nattan*	*Soudarman*
Kaikolan	*Oc'chan*	*Soudra*
Malaiman	*Palli*	*Valuvadi*
Maravan	*Panan*	*Vaniyan*

VII . Castes[1]) qui mangent du bœuf, mais qui ne souillent que par attouchement:
Nil.

VIII . Soudras qui d'ordinaire appellent les Brahmanes pour présider aux cérémonies et aux sacrifices de la famille, et qui souillent par attouchement:

Ambalakaran	*Panikan*	*Ouppiliyan*
Ambattan	*Panisavan*	*Ourali*
Kallan	*Parivaram*	*Valaiyan*
Karaiyan	*Pattanavan*	*Vallamban*
Karoumpourattan	*Pattapou*	*Vannan*
Mouttiriyan	*Sayakkaran*	*Vedan*
Nokkan	*Sembadavan*	*Vettuvan*
	Seppiliyan	

[1]) Pour l'ordinaire les Indous refusent de reconnaître comme Soudras les membres des groupes VII, X, XI. Ce sont des gens sans caste, des proscrits.

Digitized by Google

IX Soudras qui n' appellent jamais les Brahmanes pour présider aux cérémonies et aux sacrifices de la famille, et qui souillent par attouchement:

Alavan	*Kouravan*	*Mudugar*
Ilamagan	*Malai-Aratan*	*Condaman*
Irula	*Malasar*	*Yerravala*
Katasan	*Malayali*	*Yerroukala*
Kounnavan	*Mondi*	

X . Castes qui souillent par leur seule présence, mais qui ne mangent pas de bœuf:

Koliyan	*Pallan*	*Sanan*
Paliyan	*Pulayan*	*Vallouvan*
	Semman	

XI . Castes qui souillent par leur seule présence et qui mangent du bœuf:

Paraiyan (Paria).

XII . Castes qui ne se rattachent à aucun des groupes précités:

Jain	*Mouppan*	*Saiva*
Kavandan	*Pambaikkaran*	*Sanyasi*
Kongan	*Paravari*	*Oudaiyan*
Kouttadi	*Poujari*	

Les castes que nous venons d'énumérer sont toutes d'origine tamoule et nous en trouvons les membres disséminés dans les vastes plaines qui forment la partie sud-est de la Présidence de Madras. Mais affirmer que ce sont là les seuls habitants du pays tamoul serait plutôt téméraire. Il n'est pas rare, en effet, de rencontrer un peu partout et jusque dans les coins les plus reculés de la Péninsule des colonies venues du Travancore, du Malabar, du Canara et des districts situés au nord de Madras. Notre tâche serait donc incomplète si nous ommettions de parler ici des castes d'origine malayalam, canara et télinga.

II. Castes du pays *malayalam*.

I . Brahmanes et autres castes de même origine:

Brahmanes	*Elayad*	*Moussad*

II . Kchattriyas et autres castes de même origine:

Nil.

III . Vaiçyas et autres castes de même origine:

Nil.

Digitized by Google

IV . Soudras qui ne reconnaissent pas l'autorité sacerdotale des Brahmanes :

Nil.

V . Sat-Soudras ou Soudras qui ne souillent pas :

Ambalavasi *Nayar* *Samantan*

VI . Soudras qui habituellement appellent les Brahmanes pour présider aux cérémonies et aux sacrifices de la famille, qui souillent par attouchement, mais dont la souillure est peu importante :

Erouman *Kolayan* *Mouvvari*
Marayan

VII . Castes qui mangent du bœuf, mais qui ne souillent que par attouchement :

Nil.

VIII . Soudras qui d'ordinaire appellent les Brahmanes pour présider aux cérémonies et aux sacrifices de la famille, et qui souillent par attouchement :

Andouran *Mouttan* *Yogui-gouroukkal*
Chakkan *Tarakan*

IX . Soudras qui n'appellent jamais les Brahmanes pour présider aux cérémonies et aux sacrifices de la famille, et qui souillent par attouchement :

Chaliyan *Kadupattan* *Velakattalavan*
Chembotti *Paradesi* *Velouttedan*

X . Castes qui souillent par leur seule présence, mais qui ne mangent pas de bœuf :

Arayan *Kattounayakkan* *Panan*
Aranadan *Kavoutiyan* *Paniyan*
Cherouman *Kouric'chan* *Paravan*
Ilouvan *Kourouman* *Pouliyan*
Kadan *Malayan* *Poulluvan*
Kammalan *Maman* *Tiyan*
Kanisan *Mavilan* *Tolkollan*
Kaniyan *Moukkouvan* *Velan*
Karimpalan *Nayadi* *Vettouvan*
Noulayan

XI . Castes qui souillent par leur seule présence et qui mangent du bœuf :

Nil.

XII . Castes qui ne se rattachent à aucuns des groupes précités :

Nil.

Digitized by Google

III. Castes du pays *canara*.

Brahmanes et autres castes de même origine:

Brahmanes *Staniha*

II . Kchattriyas et autres castes de même origine:

Arasu *Ballala* *otegara*

III . Vaiçyas et autres castes de même origine:

Nil.

IV . Soudras qui ne reconnaissent pas l'autorité sacerdotale des Brahmanes:

Banajiga *Jangam* *Panchala*
Gaouli *Kannadiyan* *Sadar*
Lingayat

V . Sat-Soudras ou Soudras qui ne souillent pas:

Bant *Kotari* *Vakkaliga*
Devadiga *Molli*

VI . Soudras qui habituellement appellent les Brahmanes pour présider aux cérémonies et aux sacrifices de la famille, qui souillent par attouchement mais dont la souillure est légère:

Charodi *Goudigara* *Patramela*
Gaouta *Heggade* *Patvegara*
Gatti *Kabbera* *Toreya*
Malava

VII . Castes qui mangent du bœuf, mais qui ne souillent que par attouchement:

Bedarou

VIII . Soudras qui d'ordinaire appellent les Brahmanes pour présider aux sacrifices de la famille, et qui souillent par attouchement:

Ganiga *ourouba* *Samantiya*

IX . Soudras qui n'appellent jamais les Brahmanes pour présider aux cérémonies et aux sacrifices de la famille, et qui souillent par attouchement:

Agasa *Kelasi* *Maleyava*
Anappan *Kichagara* *Moguer*
Badaga *Killekyata* *Panara*
Bhandari *Koudiya* *Sappaliga*
Kappiliyan *Koumbara* *Solaga*
Kouroumban

X Castes qui souillent par leur seule présence, mais qui ne mangent pas de bœuf:

Bellara *Hasala* *Pombada*
Billava *Korage* *Samagara*
Halepaik *Nalakeyava*

Digitized by Google

XI . Castes qui souillent par leur seule présence et qui mangent du bœuf :

Holeya *Dombo* *Jaggali*
Chandala *Godari* *Paidi*
Dandasi *Haddi* *Pano*

XII . Castes qui ne se rattachent à aucun des groupes précités :

Nil.

IV. Castes du pays *télinga*.

I . Brahmanes et autres castes de même origine :

Brahmanes *Tamballa*

II . Kchattriyas et autres castes de même origine :

Razou

III . Vaiçyas et autres castes de même orgine :

Komati *Vaiçya*

IV . Soudras qui ne reconnaissent pas l'autorité sacerdotale des Brahmanes :

Kamsala

V . Sat-Soudras ou Soudras qui ne souillent pas :

Balija *Kalingui* *Koummara*
Bhatrazou *Kamma* *Satani*
Golla *Kapou* *Velama*

VI . Soudras qui d'ordinaire appellent les Brahmanes pour présider aux céremonies et aux sacrifices de la famille, qui souillent par attouchement mais dont la souillure est de peu d'importance :

Agarou *Jetti* *Sale*
Aiyarakam *Karnabattou* *Sane*
Arakala *Majjoulou* *Telaga*
Bogam *Nagaralou* *Telikoula*
Gandla *Nagavasoulou* *Togata*
Gavara *Neyyala* *Tottiyan*
Janappan *Perike* *Vipravinodi*
Salapou

VII . Castes qui mangent du bœuf, mais qui ne souillent que par attouchement :

Boya *Jatapou*

VIII . Soudras qui d'ordinaire appellent les Brahmanes pour présider aux cérémonies et aux sacrifices de la famille, et qui souillent par attouchement :

Bestha *Idiga* *Moutratcha*
Dasari *Indra* *Ouppara*
Devanga *Jalari* *Patra*
Gamalla *Kunni* *Tsekala*
Goudala *Mangala* *Viramouchti*
Medara

Digitized by Google

IX . Soudras qui n'appellent jamais les Brahmanes pour présider aux cérémonies et aux sacrifices de la famille, et qui souillent par attouchement :

Bagata	*Dommara*	*Odde*
Banda	*Ite*	*Panasa*
Bingui	*Jogui*	*Pic'chigounta*
Boudouboudoukala	*Konda-Dora*	*Seguidi*
Chenchou	*Koyi*	*Yanadi*
Dammouia	*Koulouvan*	*Yata*

X . Castes qui souillent par leur seule présence, mais qui ne mangent pas de bœuf :

Nil . . .

XI . Castes qui souillent par leur seule présence et qui mangent du bœuf :

Chakkiliyan	*Madiga*	*Ojali*
	Mala	

XII . Castes qui ne se rattachent à aucun des groupes précités :

Nese *Telougou* *Vadougan*

V. Castes d'origine incertaine.

I . Brahmanes et autres castes de meme origine :

Brahmanes

II . Kchattriyas et autres castes de même origine :

Bondili	*Khattriya*	*Rajpout*
Khatri	*Patnoulkaran*	

III . Vaiçyas et autres castes de même origine :

Rajapouri *Vani*

IV . Soudras qui ne reconnaissent pas l'autorité sacerdotale des Brahmanes :

Nil . . .

V . Sat-Soudras ou Soudras qui ne souillent pas :

Mahrati	*Mouc'chi*	*Sonagara*
	Rangari	

VI . Soudras qui d'ordinaire appellent les Brahmanes pour présider aux cérémonies et aux sacrifices de la famille, qui souillent par attouchement mais dont la souillure est peu importante :

Chaptegara

VII Castes qui mangent du bœuf, mais qui ne souillent que par attouchement :

Gadaba	*Khond*	*Savara*
Gond	*Poroja*	

Digitized by Google

VIII . Soudras qui souillent par attouchement et qui d'ordinaire appellent les Brahmanes pour présider aux cérémonies et aux sacrifices de la famille:

Katike

IX . Soudras qui souillent par attouchement et qui n'appellent jamais les Brahmanes pour présider aux cérémonies et aux sacrifices de la famille:

Bepari	*Kharvi*	*Maria*
adukonkani	*Koudoubi*	*Nekkara*
attumahrati	*Lambadi*	*Toda*

X . Castes qui souillent par leur seule présence mais qui ne mangent pas de bœuf:

Nil . .

XI . Castes qui souillent par leur seule présence et qui mangent du bœuf:

ola

XII . Castes qui ne se rattachent à aucun des groupes précités:

onkani *Marvari*

Digitized by Google

Der Bauer in Schantung.

Von P. G. M. Stenz, S. V. D.
Dätja, Südschantung, China.

Einleitung.

Der Bauernstand ist in China geachtet. Wie die Sage erzählt, hat sogar ein Kaiser, 神農 *Schen nung*, der von 3227 bis 3087 v. Chr. in dem jetzigen Schantung regiert haben soll, das Volk in der Kunst des Ackerbaues belehrt und den Pflug erfunden. Noch jetzt drückt der chinesische Kaiser seine Achtung und Sorge für den Ackerbau jährlich am Frühlingsanfang durch die Zeremonie des Pflügens auf dem „kaiserlichen Felde" aus, die am selben Tage von allen Kreismandarinen des Reiches nachgeahmt wird, eine Zeremonie, die schon von Kaiser *Wenti* (424 bis 453 n. C.) herrühren soll.

In der Nacht vor dem Feste wohnt der Kaiser in der Fastenhalle, um sich auf die Zeremonie, die zugleich auch eine Opferhandlung an den Herrn des Himmels und der Erde ist, vorzubereiten. Mit Tagesanbruch begibt er sich, begleitet von den kaiserlichen Prinzen und hohen Würdenträgern zu dem „Kaiserfeld". Unter tiefster Stille zieht der Kaiser dort mit einem reichverzierten Pfluge, der mit einem schwarzen Ochsen bespannt ist, 16 Furchen ins Feld und läßt von den Würdenträgern aus goldenen Schalen den Samen in dieselben streuen. Nach dem Kaiser ziehen auch die Prinzen und Mandarine fünf resp. neun Furchen.

Daß der Bauernstand geachtet ist, sieht man auch daraus, daß der Chinese unter den vier hauptsächlichsten Ständen, nämlich der Gelehrten, Bauern, Handwerker, Kaufleute den Bauer an zweiter Stelle aufzählt. Auf den Bauernstand ist ja tatsächlich auch der Wohlstand des Landes gegründet. „*Ti suen ku tou*" 地算骨頭 „der Acker ist das Knochengerüst des Reiches

Digitized by Google

und der Familie", sagt der Chinese. Der Kaufmann, Gelehrte, der Mandarin, alle arbeiten und mühen sich ab, irgend einen Landbesitz zu erwerben. Nach dem Landbesitz wird der Reichtum einer Familie geschätzt.

Daß andrerseits der kleine Bauer in China augenblicklich in recht gedrückter Lage sich befindet, ist bekannt und hat auch seine Gründe. Teilweise rührt dieselbe von der Überbevölkerung her, wodurch das Land immer mehr in kleine und kleinste Parzellen geteilt wird, die oft nicht mehr zum Leben genügen. Teilweise ist auch die gewissenlose Aussaugung des Volkes durch die Beamten daran schuld; ferner mannigfache Unglücksfälle in den letzten Jahren, woran ja die Regierung des jetzt regierenden Kaisers so überaus reich ist, Überschwemmungen, Trockenheit, fortwährende Räubereien in einzelnen Gegenden, Aufstände, Kriege etc.; dann auch die Vernachlässigung der künstlichen Wasserstraßen, Kanäle, und Gräben, die früher in wirklich großartiger Weise überallhin das Land bewässerten und die großen Wassermassen im Sommer abführten, jetzt aber versandet sind und von der korrupten Regierung nicht mehr ausgebessert werden.[1])

Die reichen Grundbesitzer dagegen erzielen noch immer reiche Prozente aus dem ergiebigen, fruchtbaren Boden. Sie haben ja auch von den Beamten weniger zu fürchten und zu leiden und wissen sich eventuell zu wehren.

I. Allgemeines.

I. Einteilung des Landes. Maße.

Man teilt das Land ein in Morgen *(mu* 畝*)*, mit den Unterabteilungen *fen* 分, *li* 厘, *hao* 毫, *se* 絲, *hu* 忽, *ui* 微, *sien* 纖, wobei jeder Teil der zehnte des vorigen ist.

In Schantung kennt man drei verschiedene Morgen, den großen, mittleren und kleinen Morgen. Ersterer zählt 720 *ken tze*

[1]) Vor kurzem noch konnte ich es erleben, daß durch einen kleinen Dammbruch des Kaiserkanals eine Landfläche von vielen tausend Morgen überschwemmt wurde. Die Klagen der Bauern blieben unerhört. Der Kreismandarin sagte ihnen sogar, daß sie jetzt Fische essen könnten. Das Land stand und steht noch jetzt seit mehr als einem Jahre unter Wasser, obgleich der Dammbruch mit einigen hundert Mark hätte ausgebessert werden können.

Digitized by Google

杆子 *(1 ken tze* = 1,75½ m*)*, der mittlere 360, der kleine 40 *ken tze. Ken tze* ist „Meßstange".

Im Landmessen ist der Chinese recht geschickt. Auch die erschiedensten Lagen des Landes, die schwierigsten Ecken und Kanten des Feldes weiß er genau auszurechnen. Um Betrügereien betr. die Meßstange zu verhüten, wird in jedem Kreismandarinate eine offizielle, richtige aufbewahrt, nach welcher jeder seine Stange vergleichen kann.

II. Landeigentümer. Landerwerb.

Landeigentum. — Erbschaft. — Landkauf. — Umschreiben der Steuer. — Kaufbestätigung. — Landverpfänden. — Landpreise.

1. Landeigentum. — Alles Land ist eigentlich Eigentum des Kaisers. In den hl. Büchern heißt es: „Alles Land ist Eigentum des Herrschers, alle Bewohner des Landes sind des Herrschers Diener." Das hindert jedoch nicht, daß jemand rechtlich in den Besitz eines Landstückes kommen kann, sei es durch Erbschaft, Kauf oder Schenkung, worüber er frei verfügen kann, ohne daß ihm ein anderer den Besitz strittig machen könnte. Der Kaiser hat aber das dominium supremum und kann, wenn er will, das Land nach Belieben verschenken. In Wirklichkeit geschieht das jedoch nicht, außer im Kriege oder als Strafe.

2. Erbschaft. — Bei Erbschaften geht das Land einfach in den Besitz des Erbenden über. Steuern brauchen hierbei nicht entrichtet zu werden. Die Regierung kümmert sich um die Erbschaften erst, wenn Streitigkeiten entstehen und Klagen eingereicht werden. Die Teilung des Landbesitzes bei Erbschaften geschieht entweder durch die Söhne selber — Mädchen erben nicht mit —, oder durch das Haupt der ganzen Familie *(tja tzu tschan* 家族長*)*, oder durch ältere, besonnene Leute des Ortes. Streitigkeiten kommen hierbei sehr leicht vor. Sind keine Knaben in der Familie vorhanden, so geht das Land an den nächsten Verwandten über.

3. Landkauf. — Landkäufe finden nach Übereinkunft statt. Gerade bei Landkäufen bedarf es großer Vorsicht. Der Verkäufer muß sein Land zuerst seiner Familie und zwar denjenigen, die höher sind im Familienrange, z. B. Bruder, Onkel, Großonkel,

Digitized by Google

Großeltern etc. anbieten zum Kaufe. Erst wenn diese de Kauf verweigern, kann er das Land anderen anbieten. Der Käufe muß nachforschen, ob das Landstück frei ist von Verpflichtunge und sogar, ob es überhaupt noch dem Verkäufer gehört.

Verkäufer und Käufer unterhandeln deshalb nicht persönlic miteinander, sondern lassen das durch Mittelsmänner *(tschung ji* 中人 *)* besorgen. Diese gelten als Zeugen und sind für di Richtigkeit des Verkaufes verantwortlich. Sie müssen nachforschen ob das Land dem Verkäufer gehört, sie müssen das Land de Verwandten zuerst anbieten und in manchen Gegenden auch da Land vermessen, wenn der Kauf geschehen. Unter den Kauf kontrakt müssen sie als Bürgen und Zeugen ihre Namen schreiben Für ihre Dienste erhalten die Mittelsmänner 3°/₀ des Kaufpreises von denen der Käufer 2°/₀, der Verkäufer 1°/₀ bezahlen muß Geschehen die Dienste der Vermittler aus Freundschaft, so muß ihnen zum Schluß ein gutes Essen bereitet werden.

Will jemand also Land verkaufen, so sagt er das einem Bekannten, der sich dann an Bekannte von solchen wendet, vor denen er weiß, daß sie Land kaufen wollen. Meistens bringt e sofort einen provisorischen Kaufkontrakt *(ts'ao uin schu* 草文書, mit, auf dem irgend eine Kaufsumme angegeben ist, der abe noch nicht unterschrieben ist von den Bürgen und vielfach di Menge des Landes nur allgemein angibt. Ist die angegebene Summe zu hoch, so wird gehandelt; ist dieselbe gerecht, so be hält der Käufer den Kontrakt. Sind dann beide Teile einig, s wird die endgiltige Kaufurkunde *(ti yāo* 地約 oder *schi un schu* 契文書*)* geschrieben. Bevor der Kauf vollständig abgeschlosse ist, wird sehr heimlich damit getan, um Intriguen zu verhüten

Auf der Kaufurkunde müssen folgende Punkte berücksichtig werden:

a) Müssen die Namen des Verkäufers, des Käufers und de Mittelmänner oder Bürgen deutlich und vollständig (Familien und Zuname) geschrieben sein.

b) Muß die Lage des Landstückes genau angegeben sein der betr. Bezirk, die vier Nachbarn, ob nach Nord-Süd oder Ost West gelegen.

c) Muß die Zahl der Morgen etc., die Länge, Breite de Landes angegeben sein.

d) Muß die Kaufsumme genau geschrieben sein.

Digitized by Google

立賣契人某人名住濟甯城北高村

己之某處一或二則粮東西或南北地一段計地

東至某人四至分明託中人說合出

天主堂公產為業三面言明價每畝或共地

有人爭差賣主一面承當恐後無憑

Digitized by Google

Digitized by Google

e) Das Jahr, in welchem der Verkauf stattgefunden, muß angegeben sein.

f) Die Bürgen unterschreiben entweder selbst oder lassen es tun, zeichnen dann aber unter ihren Namen ein Kreuz.

g) Zum Schluß soll auch der Schreiber der Urkunde sich als solchen nennen.

h) Bei Angabe der Zahlen werden nicht die gewöhnlichen Buchstaben gebraucht, sondern andere, die weniger leicht einen Betrug gestatten. Die gewöhnlichen Zahlenbuchstaben sind folgende: 一二三四五六七八九十. Hier werden gebraucht: 壹貳叁肆伍陸柒捌玖拾. Anstatt zehn schreibt man 1 zehn, anstatt 10.000 schreibt man *i wan* 壹萬 1 zehntausend. Bei der Kaufsumme schreibt man, falls dieselbe eine runde Zahl ausmacht *tscheng* 整 z. B. 1000 Taels *i tz'ien tscheng*.

Eine Kaufurkunde hat somit etwa folgenden Wortlaut:

„Ich, N. N., wohnhaft im Bezirke N. N. im Dorfe *Tätja*, 12 *li* von *Tsining tschou* entfernt, stelle hiermit eine Verkaufsurkunde aus, weil ich kein Geld mehr habe, und verkaufe mein Stück Land von x Morgen, Land erster (oder zweiter) Klasse, ost-westlich (oder süd-nördlich) gelegen, im Süden angrenzend an N. N., im Norden an N. N., im Westen an N. N., im Osten an N. N. angrenzend, nach vier Seiten genau begrenzt, durch Mittelspersonen an N. N. Alle drei (Verkäufer, Käufer und Mittelsperson) sind über die Kaufsumme einig geworden und ist dieselbe auf x cash pro Morgen festgesetzt worden. Die Summe wurde im Beisein der Mittelspersonen voll und ganz bezahlt. Sollten später Schwierigkeiten von irgend jemand gemacht werden, so trete ich allein dafür ein. Diese Urkunde diene als Beweis."

Kuang siö im x Jahre, x Monat, x Tag.

Unterschrift: der Landvermesser
die Mittelsmänner
der Verkäufer
der Käufer
der Schreiber der Urkunde.

In ganz neuer Zeit ist das Gesetz in Schantung eingeführt worden, daß die Kaufurkunden nur durch eine Mandarinatsperson *(Kuen tschung* 官中*)* ausgeführt werden dürfen. Es ist dies nichts anderes, als eine neue Steuer, denn die Regierung erhält

Digitized by Google

für jeden Kontrakt 3% der Kaufsumme, die der Käufer beza muß. Die vorher genannten Mittelspersonen funktionieren trotzdem weiter. Sie erhalten von dem Verkäufer noch 1— Natürlich wissen die Chinesen hierbei die Regierung zu hi gehen. Sie schreiben jetzt zwei Urkunden, eine richtige, die wirkliche Kaufsumme nennt, und eine zweite, die der *kuen tsch* ausfertigt, worauf eine bedeutend niedrigere Summe angeg ist. Man spart auf diese Weise viel an der neuen Steuer.

Nachdem so der Kaufkontrakt endgiltig geschrieben ist, das Land vermessen und zwar jetzt durch den *kuen tsch* Dann wird die Kaufsumme durch die Mittelspersonen ausge digt. Beim Vermessen werden die Nachbarn eingeladen, um Richtigkeit zu prüfen.

Ist das Landstück vermessen, so werden die Grenzst gesetzt. Entweder werden Hausteine in die Erde vergra oder man schlägt einen Pfahl tief in die Erde, zieht ihn wie heraus und schüttet das Loch voll Kalk *(hui tjüo* 灰墩*)* o man pflanzt 馬連墩 *ma lien tuin.*

In einem Bezirke *(Yuin t'scheng* 陽城*)* fand ich eine g eigene Art der Grenzbestimmung, das sogenannte *kung tao t'* 公道草 Gerechtigkeitsgras. Es wird am Rand des Feldes entla gepflanzt und hat die Eigenschaft, daß es fast unaustilgbar Pflügt der Nachbar über die Grenze herüber, so schlägt das G auf seinem Felde wieder aus und gibt so die Grenze wieder a

4. Umschreiben der Steuer. *Kuo leang* 過粮. — der Kauf zustande gekommen, so muß man am Steueramte d Namen des neuen Landbesitzers umschreiben lassen. Man b zahlt hierfür 100 große cash. Diese Namenumschreibung mu geschehen vom 20. des XII. Monats bis zum 20. des I. Monat weil in dieser Zeit die Steuerbücher angefertigt werden.

5. Kaufbestätigung durch den Mandarin. *Hun t'schi.* — Innerhalb eines Jahres ist man verpflichtet, den Kau kontrakt vom Mandarine stempeln d. i. bestätigen zu lassen. Fü diesen Stempel *(hung t'schi* 紅契 oder *schui t'schi* 稅契 bezahlte man früher in Schantung 1,200 große cash, für jed 1000 cash mußte man außerdem noch 100 cash entrichten. Da bei wurde jeder Morgen Land zu 2500 cash berechnet. Um di Stempelgebühren zu sparen, ließ man vielfach eine Anzahl Morge resp. mehrere Ankäufe mit einem Stempel versehen.

Digitized by Google

無累於稅無虧侵蝕可生

八月二十六日奉准　戶

Digitized by Google

Digitized by Google

Seit 1901 ist diese Steuer gemildert und auf 250 cash für den Stempel und 150 cash für 1 Morgen Land herabgesetzt worden. Es muß aber jetzt auch jeder sofort, wenn der Kaufkontrakt durch den *kuen tschung* geschrieben ist, denselben bestätigen lassen.

Als Zeichen der Bestätigung erhält man vom Mandarine eine Urkunde, auf welcher die Geschichte des *hung t'schi* aufgezeichnet ist. Der Kreismandarin ist verpflichtet, die Kaufurkunde an seine Vorgesetzten, Oberpräfekten, *Taot'ai* bis zum Schatzmeister in *Tsinanfu* zu schicken.

Nebenstehende Urkunde ist für einen Landerwerb der katholischen Mission gegeben.

6. Landverpfänden. — Sehr häufig ist das Landverpfänden *(me kuc yüo* [illegible]). Es geschieht dies ebenfalls durch Mittelspersonen, jedoch hat die Regierung damit nichts zu schaffen. Der Preis des Landes ist dabei bedeutend geringer. Die Steuern muß der bezahlen, der das Land bebaut, die Steuerzettel jedoch lauten auf den Namen des Landeigentümers. Der Pfandbrief ist ähnlich abgefaßt wie die Kaufurkunde, die Zeit der Verpfändung muß aber angegeben sein.

Folgendes ist ein Beispiel eines solchen Pfandbriefes:

„Der Pfandbriefaussteller N. N., wohnhaft im Bezirke *kao tzuin* im Dorfe *Tä-tja*, 12 *li* von *Tsining tschou* entfernt, will, weil er kein Geld mehr hat, sein Stück Land von x x Morgen, Land erster (oder zweiter) Güte, ost-westlich (oder süd-nördlich) gelegen, verpfänden. Den Pfandbrief hat er durch Mittelspersonen dem N. N. gegeben. Alle drei (d. i. der Verpfänder, der Pfänder und Mittelsmann) sind über die Pfandsumme einig geworden, und ist die Summe von x x cash pro Morgen voll und ganz bezahlt worden im Beisein der Mittelspersonen. Die Verpfändung dauert x Jahre, nach dieser Zeit kann das Land wieder zurückgenommen werden. Wenn es dann nicht ausgelöst wird, brauchen weder Zinsen vom Geld noch Pacht vom Feld gegeben zu werden. Diese Urkunde dient als Beweis."

7. Die Landpreise sind natürlich sehr verschieden, je nachdem das Land gut oder schlecht und ob mehr oder weniger Land zu kaufen ist. Es gibt in Schantung Land, das pro Morgen mit 100 ja 200 *Tiao* bezahlt wird, es gibt auch Land für 1—2000 cash pro Morgen.

Digitized by Google

III. Steuern.

Steuer im allgemeinen. — Steuerzettel. — Steuerbücher. — Steuerloses Land.

1. Steuern. — Die Steuer ist fast in jedem Bezirke verschieden Einen Grund für diese Verschiedenheit konnte ich nicht erfahren. Jedenfalls liegt derselbe nicht, wie man vermuten sollte, an der Güte und Ertragsfähigkeit des Landes. Diese Verschiedenheit beträgt in manchen Bezirken fasst das Doppelte.

Ursprünglich wurde in Schantung als Steuer *leang* 粮 d. i. Geld und *mi* Hirse verlangt und steht diese Steuerangabe noch jetzt auf den Steuerzetteln. *Leang* wird zweimal verlangt im Jahre *(schang mang, cha mang* 上 忙 下 忙*)*, die Hirse nur einmal, im Herbst. An Stelle der letzteren ist seit einigen Jahren aber auch Geld getreten, und darf man heutzutage seine Hirsensteuer nur mit Sapeken entrichten. Dabei ist zu bemerken, daß auf den Steuerzetteln die Steuersumme in Silber (Lot, Gramm etc.) angegeben ist, daß man aber nicht in Silber bezahlen darf, sondern dafür Sapeken geben muß. Die Regierung hat dabei einen großen Vorteil. Sie rechnet noch immer den Kurs, wie er vor vielen Jahren stand, 2400 große cash pro 1 Lot Silber, während der tatsächliche Wert zwischen 1150—1200 cash schwankt. In allen Bezirken wurden steinerne Tafeln errichtet, auf denen dieser Silberkurs eingeschrieben wurde. Die Regierung zieht also tatsächlich die doppelte Steuer ein. Früher durften einzelne Güter, die spezielle Vergünstigungen hatten, noch die Steuer in Silber ausbezahlen (sogen. *schen schy leang* 紳士粮), jedoch ist diese Vergünstigung seit dem letzten Kriege auch gefallen.

2. Steuerzettel. — Die Steuerzettel, auf welchen die Summe des Geldes und der Hirse angegeben, werden im 1. und 6. Monat ausgegeben. Auf diesen Steuerzetteln steht geschrieben, daß der Mandarin die Steuersumme habe zusammenstellen lassen, und daß er nun diesen Zettel schicke, um den Betreffenden zu ermahnen, die Steuer zu bezahlen. Falls die Rechnung nicht stimme, müsse er sich innerhalb drei Tagen beim Steueramt melden. In einzelnen Bezirken werden diese Steuerzettel durch *tj pao* herumgetragen, in anderen holt sich jeder dieselben im Yamen. Diesem *tj pao* kann man auch die Steuer bezahlen, wenn man den Weg zur Stadt scheut, man muß ihm aber natürlich dafür ein bestimmtes

Digitized by Google

Trinkgeld geben. Gewöhnlich bringt jeder seine Steuer selbst zum Yamen. Die Steuer muß bis zum 4. resp. 10. Monat bezahlt werden.

Nachdem man die Steuer entrichtet hat, erhält man eine Quittung. (Den Steuerzettel muß man wieder abgeben.) Auf der Quittung steht, daß N. N. die Steuer, bestehend aus x Silber oder x ⌀ Hirse bezahlt hat. Falls die Rechnung nicht stimme, solle man sich innerhalb fünf Tagen melden. Für Steuerzettel und Quittung bezahlt man 10 große cash.

Es ist in vielen Gegenden allgemein gebräuchlich, anstatt 100 cash 98, in anderen 99 cash zu geben *(tjiu ba, tjiu tjiu tz'ien* 九八九九錢), auf dem Steueramt muß aber die Zahl vollständig gemacht werden *(pu tj tzy* 補足子); ebenso wird für $^1/_{100}$ Lot Silber immer $^1/_{10}$, für $^1/_{1000}$ Lot $^1/_{100}$ gerechnet.

Hat jemand zur vorgeschriebenen Zeit die Steuer nicht bezahlt, so gibt der Mandarin einem Polizisten *(yuen t'sche* 元差) die Vollmacht, dieselbe einzutreiben, der dann natürlich eine viel größere Summe verlangt.

3. Steuerbücher. — Mit der Anlegung der Steuerbücher ist die Regierung sehr genau und kommen dabei nicht leicht Betrügereien vor. Die Steuerbücher werden jährlich erneuert und zwar ist für jeden Steuerzahler eine Seite mit bestimmter Nummer festgesetzt. Die eine Hälfte der Seite, die genau wie die andere geschrieben ist, wird abgerissen und dient als Steuerzettel.

Die Steuer ist in manchen Bezirken nicht gering. In einzelnen Kreisen beträgt sie 100—150 cash pro Morgen, in anderen sogar wie z. B. in *Tsining* 250 cash, was cr. 20% des Landertrages ausmacht. Zur Zeit von großen Unglücksjahren, bei Überschwemmungen z. B. kommt es auch vor, dass der Kaiser die Steuern ganz oder zum Teil erläßt.

4. Steuerloses Land. — Als steuerloses Land gilt folgendes:

a) Das Besitztum des Herzogs *K'ung,* des Nachkommen des *Konfuzius.* Derselbe lebt in *K'üfu hsien* unweit Yentschou fu 兗州府. Das Besitztum ist bedeutend. K'ung hat eigene Mandarine, die für ihn die Pacht (quasi Steuer) eintreiben.

b) Das Besitztum des *Meng,* des Nachkommen des *Menzius,* eines Schülers des Konfuzius.

c) Das Besitztum des *Tseng,* eines anderen Schülers des „großen Heiligen."

Digitized by Google

d) Das Besitztum des *Yen*, dessen Ahne ebenfalls Konfuzius' Schüler war.

e) Das sogenannte *tjüin tj* 軍地. Nachdem der Gründer der *Ming*-Dynastie *Hung u* 洪武 die Herrschaft der Yuen an sich gerissen, gab er denjenigen seiner Krieger, die nach Norden gezogen waren und nach Beendigung des Krieges nicht mehr in ihre Heimat zurückkehren wollten, Land, um sie ansässig zu machen. Von diesem Lande brauchten dieselben keine Steuer zu entrichten, hatten dafür aber die Verpflichtung, das Getreide, das als Steuer gegeben wurde, jährlich mit Schiffen auf dem Kaiserkanal nach Peking zu bringen. Diese ihre Dienste wurden übrigens auch noch bezahlt.

In der Nähe des Kaiserkanals besonders, aber auch weiter davon entfernt, entstanden so die Niederlassungen der alten Soldaten *(t'uin* 屯*)*. Im Laufe der Zeit verkauften die Leute manches von dem geschenkten Lande oder besser gesagt, verpfändeten dasselbe, da das Land nicht für immer verkauft werden durfte *(pu mē se yüo* 不賣死約 nicht tot verkauft werden durfte) und immer auf dem Namen des ursprünglichen Besitzers angeschrieben blieb. Von diesem verpfändeten Lande forderten die *t'uin hu jin* 屯戶人 jährlich eine bestimmte Abgabe, eine Art Pacht oder Steuer. Als nun mit der Zeit diese Pacht vielfach nicht mehr entrichtet wurde, beschwerten sich die *t'uin hu jin* bei der Regierung und verlangten, daß ein Beamter für sie dieselbe erheben sollte. Die Regierung willigte ein und setzte einen Beamten dafür ein, regelte aber zugleich die ganzen Landverhältnisse der *t'uin hu jin* von neuem und bestimmte, daß eine Familie der *t'uin hu* nur mehr 540 Morgen Landsteuer frei haben solle, und daß der Rest des früher geschenkten Landes richtige Steuern an den betreffenden Beamten *(ui kuen* 衛官*)* bezahlen müsse. Für die 540 Morgen steuerfreien Landes mußte die Familie jährlich ein Steuerschiff (Reisschiff) stellen. Von den Steuergeldern des übrigen Landes, *ui tj* 衛地 genannt, wurden die Auslagen bestritten, die der Reistransport verursachte. Ob nun die *t'uin hu jin* oder andere dieses steuerfreie oder besteuerte *(ui tj)* bebauten, darum kümmerte sich die Regierung nicht, wenn nur die Reisschiffe gestellt resp. die Steuern bezahlt wurden. Man unterschied also nun *t'uin hu tj*, d. s. 540 Morgen steuerfreies

Digitized by Google

Land und *ut tj*. Ersteres mußte die Transportschiffe für den Reis und für Hirse stellen, letzteres mußte die Abgaben bezahlen.

Die *t'uin hu jin* bekommen für die Schiffe noch eine Vergütung, und außerdem wird der Rest des Geldes, das nach dem Reistransport noch übrig ist, unter die *t'uin hu* verteilt. Die *ui kuen*, die früher in *Tei tschou* 德州 und *Lin tz'ing tschou* 臨清州 residierten, sind, seitdem der Reistransport auf dem Kaiserkanal aufgehört hat, abgeschafft worden. Die Steuern des *ui tj* ziehen seitdem die Kreismandarine ein.

Im Jahre 1904 erließ der Kaiser ein Edikt, wonach die *t'uin hu jin* von jetzt ab für das früher geschenkte Land (540 Morgen) Steuern bezahlen und für einen billigen Preis das Land vom Kaiser jetzt kaufen müßten. Es hat das damals große Unruhen in Schantung hervorgerufen, die mit Gewalt unterdrückt werden mußten. Dem Kreismandarin von Tsining, der eifriger als andere das Edikt befolgen wollte, wurde von einer ungeheuren Menschenmenge das Yamen verbrannt. Bis heute ist die Lage noch unbestimmt. Die Regierung scheint unschlüssig oder versucht auf einem längeren Umwege zum Ziele zu gelangen, die *t'uin hu* haben aber erklärt, daß sie ihr vom Kaiser früher geschenktes Eigentum mit Waffen verteidigen wollen und haben deshalb schon die Umfassungsmauern ihrer großen Dörfer in Stand gesetzt. Das Edikt des Kaisers hatte insofern Berechtigung, als der Reistransport auf dem Kaiserkanal aufgehört hat, die *t'uin hu* somit keine Lasten mehr zu tragen haben. Das Land der *t'uin hu* ist aber zum Teil längst schon an andere verkauft worden, die den Kaufpreis bezahlt haben und nicht gewillt sind, ihr Land noch einmal zu bezahlen. Die früheren Eigentümer existieren oft nicht mehr.[1])

f) Anderes Land, wovon der Kaiser keine Steuern erhält, ist das *hu tj* 湖地 Seeland. Es ist das Land, das den Seen, die am Kaiserkanal entlang liegen und diesen früher mit Wasser versorgten, abgerungen und urbar gemacht worden ist. Steuerfrei

---

[1]) Eine ähnliche Landschenkung an Soldaten wurde schon früher einmal nach der Eroberung Chinas durch die Yuen (1280—1360) gemacht, ist jedoch längst wieder rückgängig gemacht worden. Die Dörfer dieser Krieger sind noch heute bekannt unter dem Namen *maen tzy jng* 蒙子營 Lager der Ausländer (Mongolen). Diese Dörfer, die nicht sehr zahlreich sind, haben noch heute einzelne besondere Gewohnheiten.

Digitized by Google

ist dieses Land nicht, aber die Abgaben werden nicht dem Kaiser zugeschickt, sondern fließen in die Taschen der höheren Mandarine. Eigene Mandarine sind bestimmt, die dieses Land, das sehr bedeutend ist und mehr als einen mittelmäßig großen Kreis ausmacht, verwalten.

IV. Landpächter und Dienstleute.

Verschiedene Arten von Landpächtern. — Sklaven. — Knechte. — Mägde. — Löhne.

Die Großgrundbesitzer, worunter ich Leute mit 1000 bis 10.000 Morgen Land rechne, (von reicheren habe ich in Schantung nicht gehört) verpachten ihr Land ganz oder zum Teil an andere. 1. Die verschiedenen Arten von Pächtern sind:

a) Die *tzu tj ti* 租地的. Sie bezahlen jährlich in zwei Raten nach oder vor der Ernte eine bestimmte Summe Geldes oder eine bestimmte Quantität Getreide pro Morgen. Der Landbesitzer bezahlt die Steuern, kümmert sich aber um die Bebauung des Landes nicht.

b) Die *la pien ti* 拉鞭的, d. s. solche, die die Peitsche mitbringen. Sie haben nichts als ihre Peitsche. Alle Gerätschaften, wie Pflüge, Eggen, Sämaschinen u. s. w., ferner die notwendigen Tiere stellt der Landeigentümer. Die Tiere muß er auch füttern lassen. Der Pächter stellt also nur die Arbeit. Als Entgelt erhält er ein Drittel des Landertrages. Kleine Arbeiter auf dem Gehöfte muß der Pächter unentgeltlich leisten.

c) Die *ta tschung tj ti* 大種地的 Der Eigentümer stellt den Pächtern Tiere, die diese füttern müssen, ebenso die größeren Gerätschaften. Der Pächter stellt auch das Samenkorn. Leiht der Pachtherr den Samen, so muß der Pächter sofort nach der Ernte für jedes Pfund zwei Pfund ersetzen. Den Dünger der Tiere muß der Pächter auf das Land des Pachtherrn fahren. Wird Dünger gekauft, so bezahlen Pachtherr und Pächter je die Hälfte. Die Ernte wird in zwei gleiche Teile geteilt, das Weizen-, Hirse- und Bohnen-Stroh erhält der Pächter, das Sorgho-Stroh wird zur Hälfte geteilt.

2. Sklaven. — Viele Grundbesitzer lassen die Pächter in eigens für sie erbauten Häusern wohnen. Solche Pächter sind nichts mehr

Digitized by Google

als Sklaven oder Leibeigene *(cha jin* 下人*)*, nur insofern von wirklichen Sklaven verschieden, als sie nach Belieben kündigen können, falls sie nicht verschuldet sind. Die Leute sind vollständig von ihren Herren abhängig. Haben sie nicht selbst einiges Land, so können sie von der Pacht nicht leben und müssen Schulden machen. Von ihren Herren werden dieselben sehr strenge und niedrig behandelt. Sie dürfen z. B. das Wohnhaus des Herrn nie betreten, müssen kniend mit ihrem Herrn sprechen u. s. w. Wenn der Herr sie zu irgend einem Dienste heranzieht, müssen sie sofort erscheinen.

Noch mehr gelten als Sklaven oder Leibeigene die *men cha jin* 門下人. Es sind Leute, die von den Reichen als Kinder gekauft oder aufgenommen und erzogen wurden. Alles Notwendige stellt ihnen zwar der Herr, er verheiratet sie auch, dafür sind sie aber ihr Leben lang mit ihrer Familie dem Herrn dienstpflichtig. Solche *men cha jin* sind z. B. die Wächter der großen Friedhöfe *(k'en lin ti* 看林的*)*.

Kleinere Grundbesitzer haben ihr Land auch häufig so verpachtet, daß sie alle Arbeiten, wie Säen, Pflügen bezahlen, das Land düngen, für die Arbeiten der Ernte aber $^2/_3$ des Getreides geben.

3. Knechte. — Für die eigenen Feldarbeiten dingt der reiche Bauer sich Knechte. (Im allgemeinen rechnet man auf 100 Morgen 2 Knechte.) Man dingt den Knecht auf ein Jahr und zwar entweder zu Neujahr oder am 15. des I. oder am 1. des X. Monats. Der Knecht erhält nebst Kost jährlich 7—10.000 große cash Lohn. Den höchsten Lohn als Knechte erhalten die Tierfütterer, meist ältere, zuverlässige Leute (10—13.000 cash). Als Zugabe erhalten die Knechte vor der Weizenernte 1 Taschentuch (100 cash) und 1 Strohhut (100 cash). An chinesischen Festtagen, wie Neujahr, 5. des V. Monats, 15. des VIII. Monats kann der Knecht Fleisch und Schnaps bei den Mahlzeiten verlangen.

Jeder Hof hat außerdem einen oder mehrere Oberknechte, welche die Arbeiter beaufsichtigen, die Arbeit verteilen und die Gerätschaften in Verwahrung haben.

4. Mägde nach unserem europäischen Begriffe sind unbekannt, es sei denn, daß man die sogenannten Köchinnen *(kuo fen ti* 做飯的 *)* dazu rechnet. Ihre Arbeit ist aber nicht nur das Kochen, auch kleine Hausarbeiten müssen sie verrichten.

Digitized by Google

Feldarbeiten tun dieselben nie. Ihr Lohn beträgt jährlich 2—2500 cash. Reiche Leute erwerben sich nicht selten auch Sklavinnen, ähnlich den Leibeigenen.

5. Die Löhne für Feldarbeiter sind sehr verschieden. Im Sommer besonders muß der Bauer Leute mieten zum Jäten des Unkrautes, zur Ernte etc., sogen. *daen kung ti* 短工的. Im Winter arbeiten dieselben meist für die Kost, sonst im Jahre für 50—100 cash (ohne Kost). Den höchsten Lohn bezahlt man zur Zeit der Weizenernte, oft 200—500 cash und Kost.

V. Landertrag.

Allgemeines läßt sich über den Ertrag des Landes in Schantung nicht sagen. Es kommt dabei sowohl auf die Güte des Landes als auch auf die Bebauung an. Das Land ist aber im allgemeinen recht fruchtbar und ergiebig. Wenn man bedenkt, daß dieses Land nun schon 3—4000 Jahre bebaut wird, daß die Aufbesserung desselben durch Dünger verhältnismäßig gering ist, so muß man sich wundern, daß es solche Ernten gibt.

Als ein Beispiel möchte ich den Ertrag eines Gutes der katholischen Mission unweit Tsiningtschou hier veröffentlichen. Dasselbe wurde vor drei Jahren erworben und war damals in sehr verwahrlostem Zustande. Es gab z. B. Landstücke auf demselben, die in mehr als 50 Jahren nicht mehr gedüngt waren. Das Gut hat 540 kleine Morgen „Hochland", d. i. Land „erster Güte", welches zur Regenzeit nicht überschwemmt wird und eine doppelte Ernte jährlich gibt; und 180 Morgen „Tiefland", d. i. Land „zweiter Güte", welches wegen Wassergefahr nur eine einmalige Ernte (Weizen) trägt. Das Hochland wurde pro Morgen für 7500 große cash, das Tiefland für 1500 große cash pro Morgen erworben.

Der Jahresertrag wird mit jedem Jahre besser und wird sich vielleicht noch um mehr als ein Drittel des diesjährigen (dritten) steigern lassen. Das letzte Jahr war nur ein mittelmäßig gutes.

Digitized by Google

I. Einnahmen:

eizen	1.954 *tou* (1 *tou* =	) à	500 gr. *cash*	=	977.000
rüne Bohnen	87 „	„	500 „	=	43.500
rgho	675 „	„	350 „	=	236.250
irse	1.083 „	„	350 „	=	379.050
hwarze Bohnen	916 „	„	400 „	=	366.400
elbe „	356 „	„	450 „	=	160.200
rop. Kartoffeln	12.800 Pf.	„	15 „	=	192.000
'eizenstroh	47.000 „	„	2 Pf. 3,5 „	=	82.250
rghostroh	62.000 „	„	4,5 „	=	139.500
irsenstroh	53.000 „	„	4,5 „	=	119.250
ohnenstroh	49.000 „	„	4 „	=	98.000
chweinezucht[1])					381.000
				Summa	3174.400

II. Ausgaben:

Löhne, Gerätschaften, Düngerkauf	459.070
Kost für 20 Knechte à 18.000 *cash*	360.000
Tierfutter (10 Tiere) „ 45.000 „	450.000
Getreide für Schweine	73.500
Samenkorn (Weizen)	70.000
„ Hirse, Sorgho	9.000
Zinsen für 540 Morgen Hochland (10%)	405.000
„ „ 180 „ Tiefland (10%)	27.000
Steuer „ 540 „ Hochland à 250 *cash*	135.000
„ „ 180 „ Tiefland à 125 „	22.500
Summa	2011.070

Bilanz: Einnahmen 3174.400
Ausgaben 2011.070
Reinertrag 1163.330 = cr. 2.908 Mk.

Die Kaufsumme des Gutes betrug 4.320.000 *cash*. Der Ertrag ist mithin cr. 25%.

VI. Wohnungsverhältnisse.

Der Chinese ist von Natur aus gesellig und wohnt deshalb gerne mit anderen zusammen, sei es in Dörfern, sei es in Städten. Einzelne Gehöfte kennt man in Schantung nur in den Bergen. Die Größe der Dörfer ist natürlich sehr verschieden. Es gibt Dörfer mit 10, 20 und auch solche mit 100 bis 500 Familien. In kleinen und mittelmäßig großen Dörfern gehören oft alle Bewohner derselben Familie an (*i sing* 一姓).

[1]) Für Viehzucht, besonders Pferde- und Maultierzucht, wodurch die größeren Bauern bedeutende Summen erzielen, konnte hier, besonderer Umstände halber, nicht viel getan werden.

Digitized by Google

Daher denn auch der Name solcher Dörfer z. B. *Tschan tja tschuang* 張家莊, das Dorf der Familie *Tschan*, *Li tja tsuin* 李家村, das Dorf der Familie *Li*. Andere Dörfer wurden, wie schon oben erzählt, durch Krieger gebildet. Man kennt sie an dem Namen *t'uin* 屯, z. B. *Tae ku t'uin*, 戴谷屯 *Yan ku t'uin* 楊官屯. *T'uo ku t'uin* 托官屯. Ähnlich mögen die Dörfer entstanden sein, die mit *jng* 營 Lager, bezeichnet werden, z. B. die oben genannten *Maen tzy jng* 墩子營 So befinden sich auch in bestimmten Zwischenräumen in der Nähe von Städten solche *jng*, die früher vielleicht Soldatenstationen oder Wachtposten waren, z. B. *U li jng* 五里營 Lager 5 *Li* von der Stadt, *Schy li jng* 十里營 Lager 10 *Li* von der Stadt. Marktplätze werden mit *tsi* 集 Markt, bezeichnet, z. B. *Li tja tsi* 李家集 Markt der Familie *Li*. Andere Dörfer haben ihre Namen von der Lage, z. B. Bergen, *schan*, Ebenen, *ua*, Inseln, *tao*, Flüssen, *ho*, oder von großen Tempeln, *miao*, von großen Gebäuden *(lou* 樓 *)*. Manche Dorfnamen lassen sich auch jetzt nicht mehr erklären.

Gewöhnlich sind die Dörfer offen, in gefährlichen Gegenden dagegen z. B. in Ts'autschoufu und an der Meeresküste, sind dieselben vielfach zum Schutze gegen Räuber mit Lehmmauern umgeben. Fast jedes Dorf hat mindestens einen Tempel, der vielfach außerhalb des Dorfes liegt. Der Westen und Süden Schantungs zeichnet sich hierin vor dem Osten aus, indem dort oft in kleineren Dörfern sogar recht stattliche Tempel stehen, während im Osten oft nur eine winzige Hütte als Tempel dient. Andere öffentliche Gebäude kennt man nicht.

Die Wohnungen der kleinen Bauern sind sehr primitiv, sind aber in Schantung, im Verhältnis zu südlichen Provinzen, doch besser gebaut. Als Fundament werden, wenn es irgend möglich ist, Ziegel- oder Hausteine gebraucht. Die Wände sind aus Lehm geschlagen, der zur besseren Haltbarkeit mit kurz geschnittenem Weizenstroh vermengt ist, oder mit Ziegeln aufgeführt, die nur an der Luft getrocknet und nach außen und innen mit einer dünnen Lehmschicht überstrichen sind. Das Dach ist in manchen Gegenden flach und mit Sorghostroh gedeckt, das man mit einer Lehm- oder dünnen Kalkschicht überzieht. In anderen Gegenden sind spitze Dächer gebräuchlich, die mit Hirse- und Weizenstroh oder Binsen oder Schilf gedeckt sind. Als Balken

Digitized by Google

dienen meist dünne, fast unbehauene Weiden-, Pappeln- oder Ulmenstämme oder auch schlechte Äste. Das gewöhnliche Wohnhaus, 8 bis 9 m lang und 3 bis 3½ m breit, hat im Innern nur einen Raum. Die Türe befindet sich in der Mitte, rechts und links davon sind 2 kleine Fenster, die, im Sommer offen, im Winter mit Papier überklebt werden. Als Fußboden dient die gestampfte Erde. Keller sind unbekannt.

In Gebirgsgegenden bauen die Armen vielfach die sogenannten *t'uen p'iao*. Es sind das runde Hütten, deren Dach die Form eines Hutes hat. Dasselbe besteht aus „Bergstroh" und wird auf Latten, die oben in eine Spitze zusammenlaufen, befestigt.

Ist der Bauer wohlhabender oder ist die Familie groß, sind z. B. die Söhne schon verheiratet, so baut man rings um einen kleinen, quadratischen Hof vier solcher Häuser. Nach der Straße zu sind aber niemals Fenster. Das Hauptgebäude, in dem die Eltern wohnen, ist meist mit der Front nach Süden gebaut. Im Hofe, in dem vielfach einige Bäume stehen, befindet sich auch häufig unter freiem Himmel oder unter einem elenden Dach die Mühle. Nicht selten haben die Dörfer auch gemeinschaftliche Mühlen.

Die Einrichtung des Hauses ist sehr einfach. In einer Ecke ist der sogenannte *k'ang* 炕, ein Bett, das von Lehmziegeln aufgemauert ist und das im Winter von unten geheizt werden kann. Bessere Familien haben auch Bettschragen aus Holz, die mit Sorghostroh belegt sind. Auf diesem *k'ang* schläft die ganze Familie. Nur wenn mehrere Häuser vorhanden sind, schlafen die erwachsenen Knaben getrennt. In demselben Raume wird auch gekocht, falls nicht mehrere Häuser da sind, und ebenfalls das Vieh gefüttert. Der Kochherd ist von Lehmziegeln aufgebaut, cr. ½ m hoch, und bietet für einen Kochtopf Raum. Schornsteine sind unbekannt. Der Rauch muß sich durch Tür und Fenster Ausgang verschaffen. Natürlich ist ein solches Zimmer in kurzer Zeit ganz schwarz berußt. Als Wandschmuck dient vielfach irgend ein Götzenbild.

Tische und Stühle sind meist unbekannte Möbel. Als Tisch dient vielfach ein niedriges Gestell, auf dem auch das Gemüse zerschnitten wird, zum Sitzen dienen ganz niedrige, kleine Bänkchen, wenn nicht der Boden zum Sitzen genügt. Tisch und Stühle sind nur in besseren Familien zu finden.

Digitized by Google

Die Kücheneinrichtung ist entsprechend einfach. Ein eiserner Kessel dient zum Kochen, einige irdene Schüsselchen und Töpfe genügen zum Essen und Wasserschöpfen, dann noch ein Brett zum Zerschneiden des Gemüses, ein Korb zum Aufbewahren des Mehls, ein größeres Messer und ein eiserner Löffel, einige Stäbchen zum Essen bilden die ganze Kücheneinrichtung. Mit 5 Mark wäre die ganze Kücheneinrichtung angeschafft.

Das Getreide wird in großen Körben im Wohnzimmer aufbewahrt. Das Stroh, das zum Stochen des Herdes dient, wird im Hofe oder auf der Tenne in Haufen aufgeschichtet.

Ordnung gibt es im Hause nicht. Alles liegt drunter und drüber. Jedes Eckchen wird benützt.

Vornehme Gutsbesitzer sind natürlich besser eingerichtet. Ihre Häuser sind ganz oder zum Teil von Ziegelsteinen gebaut und mit Dachziegeln belegt. Ordnung ist auch bei ihnen, mit Ausnahme des Fremdenzimmers, nicht zu finden.

(Fortsetzung folgt.)

Digitized by Google

Fig. 2 Mixed crowd of Zulu men,

some dressed in the old style, other in modern way.

Digitized by Google

Digitized by Google

The Zulu Kafirs of Natal.

By the Rev. Father Fr. Mayr, Pietermaritzburg, Natal.

(With illustrations).

I. Introduction.

The Zulu of the past was different from the Zulu of to-day. His home was Zululand between Tongaland and Natal, but now he is all over South-East Africa, but principally in Natal larger i. e. Natal and Zululand: 26¾ and 31 degr. S. B. and 29—33 degr. E. L.

The name of the people in their own language is: "*Ama Zulu*"[1]); among neighbours "*Zulus*"; belonging to the great Bantu-race, of which they were the most powerful tribe before their conquest in 1879.

---

[1]) As regards the pronunciation of the Zulu words contained in this article see the following rules of my Zulu Grammar "*Zulu Simplified*" (Pietermaritzburg, 2d ed., 1889):

a as *a* in *father*
e as *a* in *name*
i as *i* in *simple*
o as *o* in *no*
u as *u* in *rule*
b, *d*, *f* as in English
g as *g* in *good*
h as *h* in *hand*
j as *g* in *gentle*
k, *l*, *m*, *n* as in English
r as a harsh guttural *h*
t, *v* as in English
w, *y*, *z* as in English
c, *q*, *x* clicks
hl as *shl* in English
dhl as *dshl* in English
sh, *tsh* as in English

Double vowels, as *ai*, *au*, *eu*, though closely joined, are pronounced separately; *e. g. aiko, ugwái, gaála, imbéu, aikwázi inkau.*

Accentuation: Put the accent always on the penultimate syllable and let the voice sink towards the end of words.

Digitized by Google

They are well built, above medium height, robust health, digestive apparatus not less energetic than that of an ostrich, with mind dwarfed and depressed by superstition. The colour of their skin varies between chest-nut colour and dark chocolate brown to black like rich ground. The jaws are powerful, lips ful, nose broad, nostrils wide, bridge of nose depressed, teeth strong and perfectly white, woolly frizzly black hair in various degrees of intensity.

The Zulus' strong point was always their splendid physique (Fig. 1), which is to-day still as good as in past; whereas everything else is greatly changed through the contact with the "whites". Their food, dress, ornaments, hairdressing, arms, commerce, luxuries, means of transport, trades, all is undergoing a change and the primitive habits, usages and customs will soon be forgotten altogether (Fig. 2).

But already as regards the past, in dealing ethnologically on these people one has to distinguish the different periods of their history, as always some of their habits changed from time to time. For instance: In Tshaka's and Dingana's time, there was all military life. It was at that time the Zulu-nation made itself a name which will not die. But Tshaka made his people give up circumcision, which was generally done before. The same Tshaka let his warriors take only one assegai with a short handle to war, he would not allow them to throw the assegai but keep it in hand and fight at close quarters. Before Tshaka they went to war with as many as four or five assegais with long handles for throwing. In the time of their strength in the first part of the last century men were married off, whole regiments at a time, at the order of the King, the men being at an age of 35 to 45 years; now they marry much younger. In those days they made slaves of the prisoners of war and used them to do all kinds of work, even cooking, whereas the people of the family were idle. As late as 30 years ago the average number of wives for a Zulu married man was 10 and the number of cattle of one family 100, now the greater part of Zulus have only one or two wives, only chiefs and headmen 7 to 10, and the number of cattle is now very small. Again they did not have horses nor eat fowls or pork; now they have horses and eat fowls and pork. As regards to the old usages and customs the young generation of Zulus who

Digitized by Google

Fig. 1 Chief *Teleku* in full attire.

Digitized by Google

Digitized by Google

have spent their life amongst or near Europeans (white) settlements, villages or towns, they don't even know the names of things used by their fathers and grand-fathers. (Fig. 3).

II. Dwellings and their disposition.

The house of the Zulu is a kind of hut, a round, dome-shaped building, made by sticking a row of saplings in a circular trench dug some six inches deep. The saplings are pointed, and stuck in the ground as deeply as possible in the size of about 15 feet in diameter. A second row is so placed that each sapling crosses those in the first row at a sharp angle, and the saplings are tied together with grass where they cross. They are then bent over to join at the top.

This framework is covered over with grass, so arranged as to lead off the water, and the grass is fastened on with short, supple sticks about 3 ft long, each end being pointed. One end is thrust through the grass till the point catches in the framework; the stick is then bent like a croquet hoop, and the other end pushed down till it also is fixed in the framework, enclosing about a foot of the grass. These loops are worked round the hut in parallel rows, and make a neat and watertight roof. Sometimes the thatch is fastened on with grass ropes drawn tightly round and across the building, sometimes, and these are the best, a number of straw mats of about 3 ft wide are made and these are drawn tightly round the building, over the grass which has first been nicely arranged, each row of matting overlying the one below it in order to throw off the rain water. The centre of the roof is supported by two or more upright poles.

The doorway is low and small, always forcing the persons entering to go on their knees. It is closed by a removable wicker door, called *isicaba*, which is fastened by a cross stick, the ends of which are inserted into loops of skin placed for them.

The floor is made of a mixture of ant-heap and clay, and is beaten hard with stones, the surface being rubbed smooth. This surface is smoothed over two or three times a week with cowdung, which, by a hard rubbing with a smooth stone now and then, keeps in very good order.

Digitized by Google

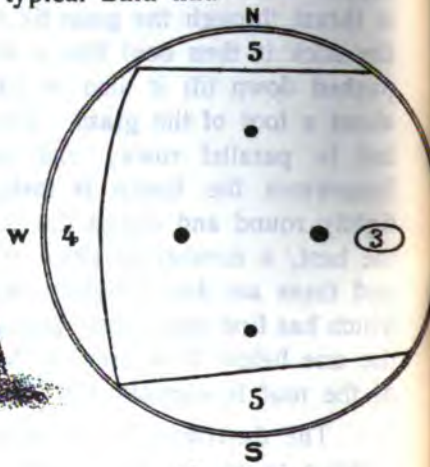
Just opposite the door, and about three ft from it, a circular rim of the same material as the floor is made, about 3 ft 6 in. across and some 3 in. high. The space enclosed forms the fireplace. At the back of the hut, another rim is made, cutting off a small section of the hut, in which beer pots, culinary utensils, wooden milking pails, water pots, and so forth, are placed. (Fig. 4). In some huts similar sections on the sides are marked off with short sticks, and here calves and goats are fastened for the night.

These huts are beautifully cool in the hotest weather, a considerable amount of ventilation being secured through the grass covering, and having no other opening than the doorway, they admit no draught, and in cold weather are nicely warm.

As beds serve mats made by the women of induli grass. There are no chairs to sit on but neckrests (*isicamelo*), made of a log of wood with a leg at each end, sometimes ornamented in many different ways.

I give here the sketch of a typical Zulu hut.

Front view.



Groundplan.

1. doorway *(umnyango)* turned towards east.
2. upright poles to support the roof.
3. fireplace *(iziko)*.
4. section for beer pots, culinary utensils, milking pails, water pots etc. (*umsamo*).
5. smaller sections marked off with sticks for young calves and goats *(ubunda)*.
6. wind-screen of reeds or tambootu grass (*iguma*).

Digitized by Google

Fig. 3. Mixture of past and present
which is now to be seen in every Zulu hut.

To the past belong: The hut itself as well as 1. long narrow sack woven of grass for straining beer, 2. earthen vessel for keeping beer, 3. smaller earthen beer vessel for drinking, 4. calabash for curded milk, 5. grass ropes to hold dress or ornaments, 6. medicine horns.

Digitized by Google

Digitized by Google

The passage floor of about 4 ft between the doorway and wind-screen is treated in the manner as the floor of the hut itself. In the above description of the technic of hut-building I have to a great extent made use of the words of my esteemed friend Robert Plant, Senior Inspector of Native Schools, Natal, who is a great authority on the Zulus.

In olden days huts and kraals were built much nicer and kept neater than it is done now. Each wife had her own hut as well as the left widows of the deceased kraal-head, called mothers, whose huts were always at the back, whereas uncles or other old male relatives had their huts near the main entrance, near the huts of the unmarried young men *(ilawu)*. The place between the huts inside the *ugange* (outer fence), was every morning swept clean. Now the most kraals are without *ugange* and the number of huts very small, so that people who would in past times have had different huts, are now occupying one and the same hut. The dancing was done outside the *ugange* on the grass.

There are of course no closets, but the tall grass is used for that: men have their direction to go and women go the opposite direction.

The body of the kraal-head and his chief wife were buried near the young cattle kraal, where I put a +, other members of the family inside the *ugange* left and side of main entrance. Dependants who did not belong to the family were buried outside the *ugange* in near distance, but bad people, evil-doers, wizards were left unburied far away from the homestead, that the wild beasts may eat their corpses.

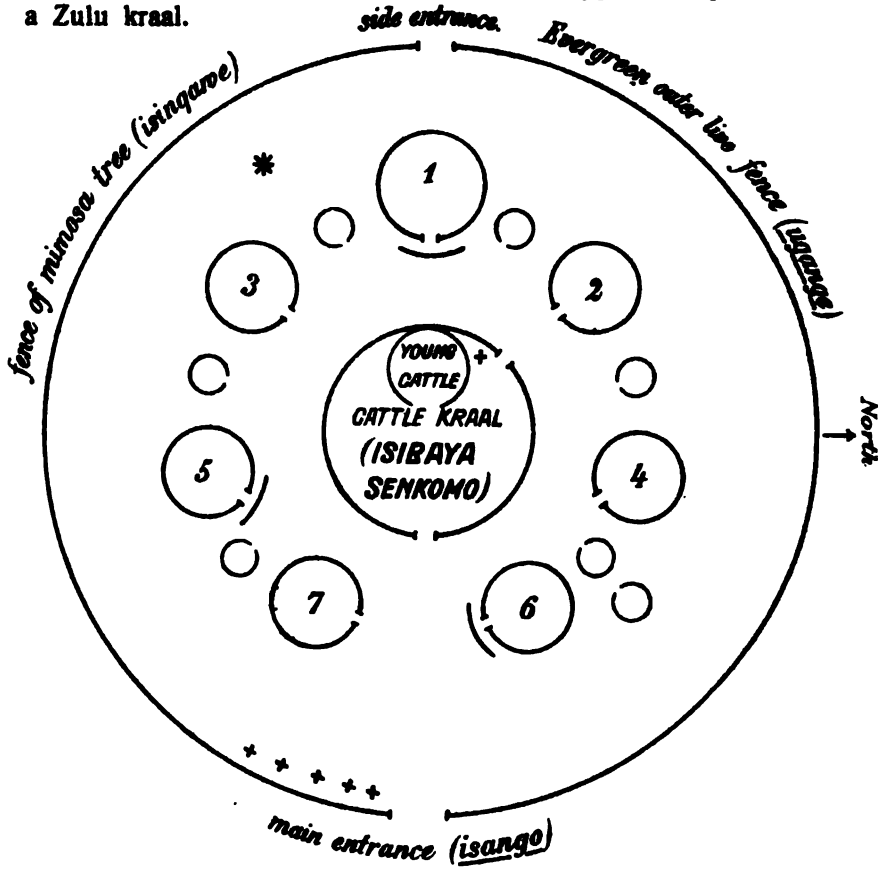
For cooking also the storage huts *(ihlahla)* were sometimes used, when there was little or no food in them.

For building a chief's hut or kraal men were chosen who could do the work best and no reward given for the work except the honour, food and beer in abundance. A chief's kraal with thirty wives or more had not only one row of huts round the cattle kraal but two, one behind the other. Besides this a chief used to have smaller kraals in different parts of the country. No nails were used but the beams were let into each other, mostly forked beams and branches used and tied together, not nailed.

Digitized by Google

Zulus don't live in villages but scattered on the hills, one or more families on each hill. They chose the tops of the hills for building site, which makes hard work for the women and girls to fetch the water from the small rivers or pools in the dales. For washing they require very little water but more for cooking and particularly for beer making.

The following sketch will show the typical disposition of a Zulu kraal.



1. Hut of the old mother of the present kraal-head; if there is no separate hut for the grown up girls they sleep in that hut which is called *indhlunkulu* (=big hut). Also the offertories to the spirits of the dead are put in the *indhlunkulu* and the spirits *(amadhlozi)* praised there. — 2. Hut of chief wife (*inkosikazi enkulu)*; this hut is called *ikohlwa* (=left side). — 3. Hut of second wife. — 4. Hut of third wife. — 5. Hut of a married uncle (brother of father of present kraal-head) in this case only with one wife. — 6. Hut for the grown up boys of the three wives. This house is called *ilawu*. — 7. Hut of a man of another clan, who is now often adopted as a dependant in a rich man's kraal.

Digitized by Google

Fig. 4. Interior of Kafir Kraal.

Digitized by Google

Digitized by Google

The small circles indicate the storage-huts for mealies and corn of each hut. These storage huts are built in the same style as the dwelling huts, only much smaller. Each wife has her own field and own storage hut, called *ihlahla*.

+ burial place for kraal-head and chief wife.

+ + + + burial place of other members of the family.

The door way of every hut is turned in the direction of the cattle kraal.

The cattle-kraal fence is built of stout poles crossing each other in sharp angles. Sometimes the cattle kraal is made of stoneholders, but the entrances always closed with cross beams during night.

The *ugange*, outer live fence, consists of growing mimosa tree.

In large kraals there was a small hut *(indhlu yezikali)* standing on the top of stout poles, about 10 ft long with a ladder to climb up to it which was used for keeping the weapons: assegais, knobkeries, sticks and shields. This storehouse is called *unyango*; its position is marked by * on the sketch.

III. Food.

A. Formerly the food consisted of curded milk (*amasi*), boiled mealies or kafir corn (*umcaba*) boiled and rubbed between two stones; mealies boiled whole (*inkobe*); or eaten whilst in an unripe state, boiled or roasted on the cob; *amadumbe*[1]), a kind of artichoke; *izindhlubu*, a species of underground beans; *umcuku*, mixture of *utshwala* dregs and crushed boiled mealies.

The rich men used freely meat of goats or veal or beef together with beer (*utshwala*).

Other kinds of food are: *opatata* = sweet-potatoes, particulary near the coast; *umhlaza* = another kind of sweet-potato; *imbumba* = kind of small black bean; boiled mealies mixed with *izindhlubu* or *imbumba; umpampini* = pumpkin; *umpampini* mixed with *amabele* (Kafir-corn) or mealies; *amapuzi* = light yellow, course fleshed native pumpkin; *amapuzi* mixed with *amabele* or *inkobe* (of course ground and mixed in water); *umbaganga* = thick lumpy porridge of crushed mealies; *isinkwa* = kind of bread made by boiling crushed mealies in a large lump.

[1]) Colocasia antiquorum.

Digitized by Google

Particularly in spring there are a great number of wild-growing edible herbs, wild spinach etc., which are eaten, some boiled, others raw. Among the latter I name: *ikokwane* (*Alepidea sp*); among the former: *uqadolo* = black jack (*bidens pilosa*),; *imbuya* — common weed (*Amaranthus Thunbergii*); *imbati* — kind of nettle, near rivers; *isankuntshane* — small veldt-herb (*Ophioglossum sp.*)

Lastly there are wild growing shrubs and trees with edible berries or fruits, as: *ijingijolo* — blackberry (*Rubus rigidus*); *umgwenya* — kafir-plum (*Harpephyllum Caffrum*); *umkiwane* — wild fig-tree (*Ficus sp.*); *umdoni* — waterboom (*Eugenia cordata*), a large tree growing on the coast bushlands with black edible berry; *umtongwane* — *Chrysophyllum Natalense* with red edible berry; *umgqumugqumu* — Cape goseberry (*Physalis*); *umsobo* — nightshade (*Solanum nigrum*); *ubukwebezana* and *inhlokoshiyane* — small shrub bearing tiny edible berries; and other known to me only in their Zulu names, like: *umtulwa; umbovana; incele; amadunduluka; unomhlotshane; amapoza; amaqata; umvutwamini; unondomi; indodabolile.*

B. Fire is made by revolving rapidly one stick in the hole made in another. It is done in sitting position holding one stick to the ground by the two feet and revolving the other between the palms of the hands. This manner of producing fire is nowadays still in use in Zululand in out of the way places, where matches are rarely seen.

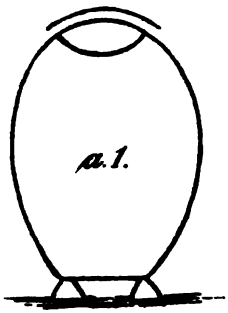
C. Formerly the *izigqila* (servants), boys, young men, but principally girls taken in the war with other tribes had to cook and to do all the house work. After some time if their master was pleased with them he would let them free again or allow to get married, or he may take such an *isigqila*-girl into his harem of wives. Cooking and other house work was also done by *abantu abakonzile,* who lived in a state of voluntary servitude and became adopted as a dependant in a rich man's kraal. Such an *umuntu okonzile* was as a rule fairly well treated by his master. In absence of *izigqila* and *abantu abakonzile* the cooking and housework was and is done by the wives and girls of the kraal.

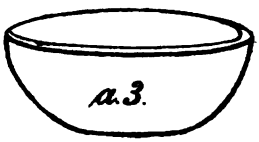
D. Vessels and utensils:

a) Earthenware pots for cooking. Scale 1 : 10. Earthen vessels made and burnt by the native women were formerly used for

Digitized by Google

cooking and other. They were put on three stones (called *amaseko*). For covering another smaller earthen vessel was used and in order to make it air-proof soft cow-dung was used to close the openings.



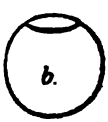


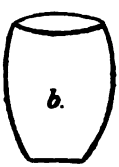
1. *Ikanzi* (Plur. *amakanzi*) = earthenware cooking pot, as already explained. It was in different sizes, used before the present iron pot.

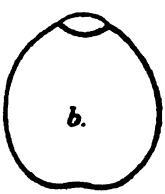
2. *Umcengezi* (Pl. *imicengezi*), or *ucengezi* (Pl. *izincengezi*) = broad shallow flat bottomed basin or bowl for eating from.

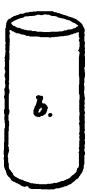
3. *Isikamba sokuzibekela*, used as lid for the *ikanzi* (1). *Isikamba sokwepula*, used for taking out food.

b) Earthenware beer drinking pots. Scale 1 : 10.





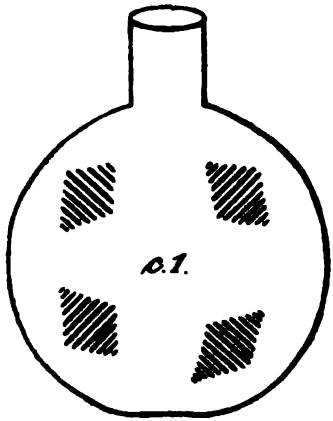


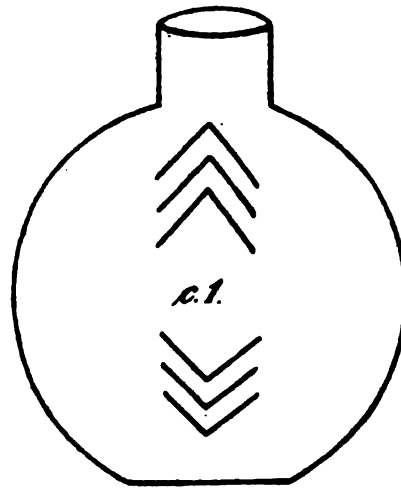


Ukamba (Plur. *izinkamba*.)

Digitized by Google

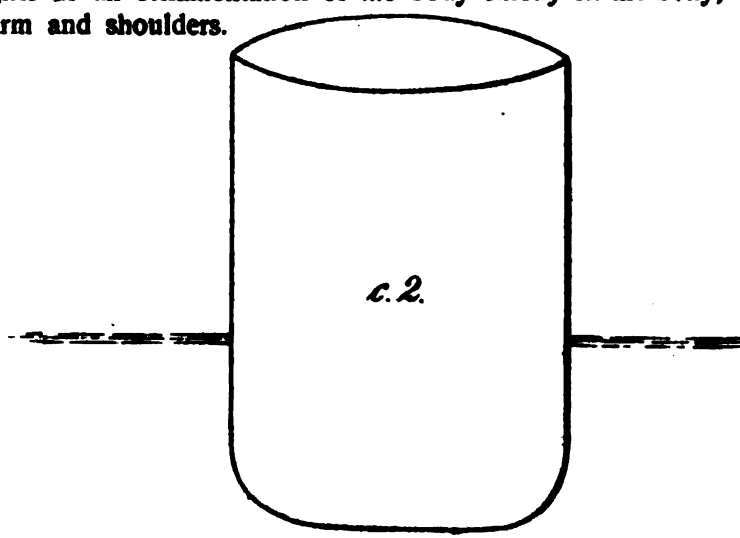
c) For storing beer:





1. *Ingcasi* (Pl. *izingcasi*) = large earthen pot.

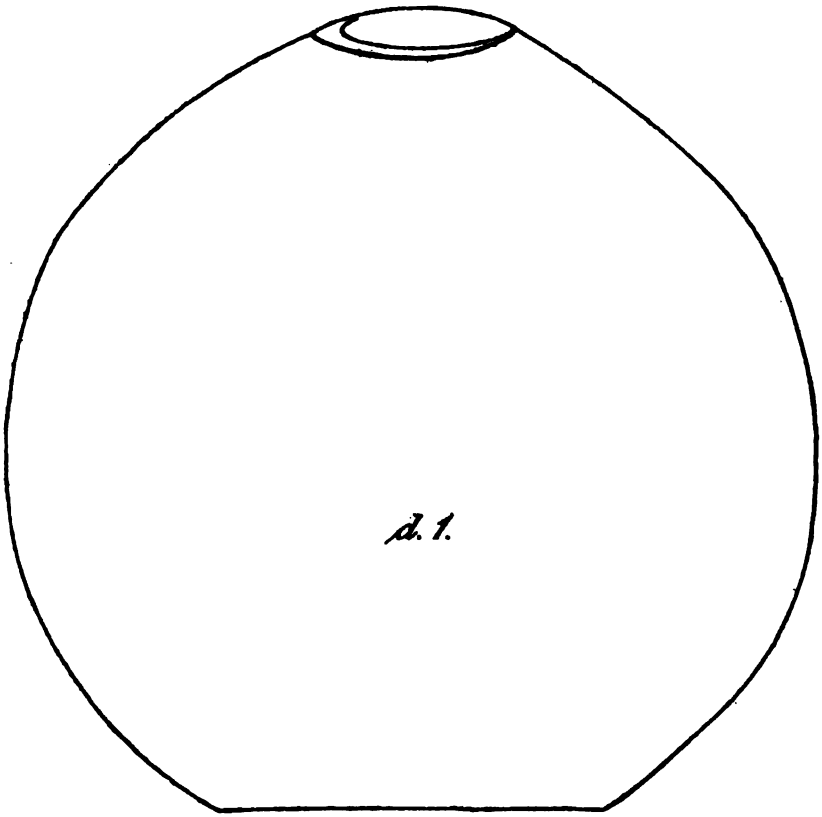
The lines or squares of beads or warts on these pots are ornaments and called by the same name, *izinhlanga*, as the slits made in the skin with a knife and generally made in rows with several slits in one row to relieve pain, insert medicine or by girls as an ornamentation of the body chiefly on the belly, upper arm and shoulders.



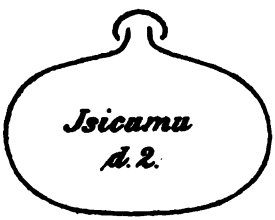
2. *Imbiza* (Pl. *izimbiza*) = large earthenware for keeping beer in; made fix and let partly into the ground.

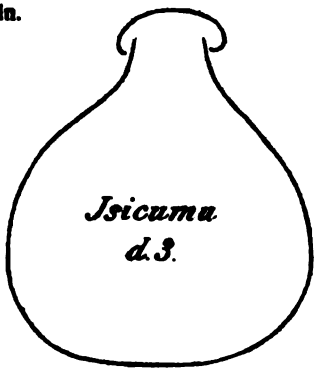
Digitized by Google

d) Vessels made of plaited grass. Scale 1 : 10.



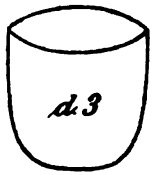
1. *Isilulu* (Pl. *izilulu*) = large basket, sometimes 3 or 4 feet in diameter made of plaited grass; used for storing grain.

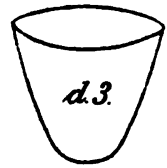




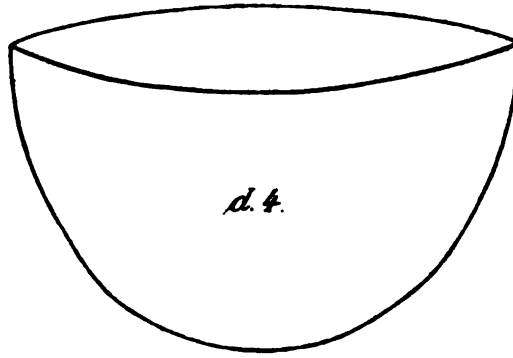
2. *Isicumu* (Pl. *izicumu*) = large globular basket made of *itembu* grass (*Sparaxis sp.*) with lid, used for carrying beer.

Digitized by Google

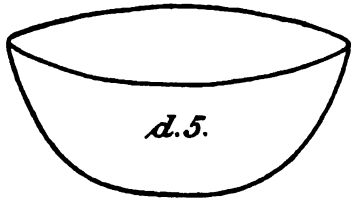


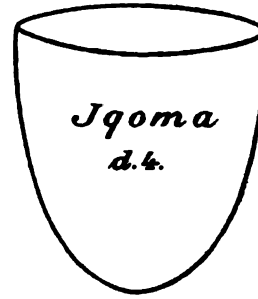


3. *Imbenge* (Pl. *izimbenge*) = large grass bowl for serving food.



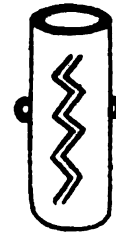
4. *Iqoma* (Pl. *amaqoma*) = common large sized basket woven of the skinny bark of *Dombeya Natalensis*.





5. *Unyazi* (Pl. *onyazi* or *iminyazi*) shaped like the *iqoma* but made o grass used for carrying food.

e) Wooden vessels.



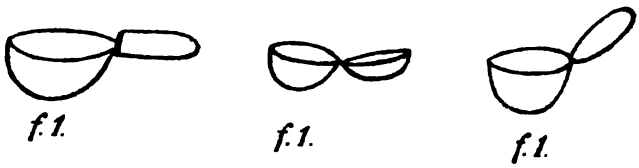
1. *Itunga* (Pl. *amatunga*) = tall narrow wooden vessel used for milking into. Often ornamented.

Digitized by Google

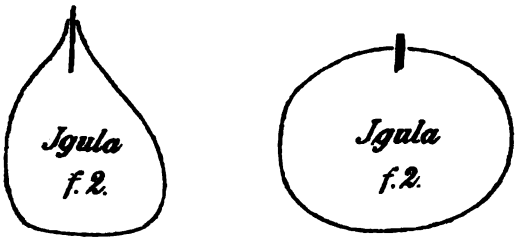
2. *Umqenqe* (Plur. *imiqenqe*) = wooden trough used for feeding little dogs. Cut out of solid wood.

3. *Uqwembe* (Pl. *iziqwembe*) = meat-tray in form and size like the *umqenqe* but with four short legs used for eating meat from.

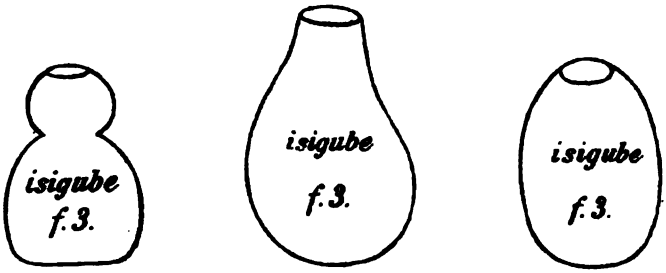
f) Calabash vessels.



1. *Indebe* (Pl. *izindebe*) = half of split gourd, used for baling wate beer etc.



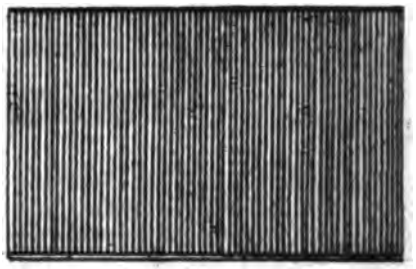
2. *Igula* (Pl. *amagula*) = calabash used for curded milk.



3. *Isigubu* (Pl. *izigubu*) = gourd or ca labash, emptied of its pulp and used as a water or beer vessel.

Digitized by Google

g) Eating mat = *isitebe* (Pl. *izitebe*) mat on which the food is laid, made of plaited grass.



g

h) Grass or palm-leaves strainer, like a narrow sack, used for straining beer. *Isivovo* (Pl. *izivovo*.)

i) Spoon like beer-skimmer, platted of palm-leaves. *Isiketo* (Pl. *iziketo*).

j) Spoons of wood, sometimes horn in various sizes and shapes, often ornamented.

h

i

j. *j*. *j*.

k) Corn mill, *itshe lokugaya*, larger than the snuff making mill, with a small mat in front of it to receive the ground grain, maize *(umbila)* or Kafir corn *(amabele)*.

Digitized by Google

E. The Zulus had two meals at day, the first about ten a. m. the second in the evening when gets dark.

The typical Zulu menu is: curded milk and boiled mealies; or mealies boiled whole and beer; or any other two dishes of those enumerated at the beginning of this article.

Zulus when eating and otherwise sit with the buttocks on the ground and the knees erect (*qotshama*). The table is a grass mat (see *isitebe* p. 466 fig. g.) and fingers and teeth take the place of knives and forks, with an assegai as carver whenever meat is eaten. Wooden spoons are used for eating *amasi* or *isijingi*, porridge made of meal and pumpkin.

The maize or Kafir corn (*amabele*) was formerly stored in pits dug in the cattle kraal. These pits were made with small funnel-shaped mouths widening out when at the depth of two feet or so to about six feet, and about the same depth. After being filled with the mealies, a stone was placed over the mouth, and the ground piled up above it, to be firmly trodden by the cattle; and if the ground was fairly hard these mealies would keep well for a year or two.

As the Zulus were often unable to cultivate the land on account of almost constant fighting with other tribes, they sometimes were driven by hunger to anthropophagy. A father would take a son or daughter of his to another man to exchange them with his children in order to get food as his heart resented to eat his own children. In case they could not get food by exchanging they would try to get it by force killing right and left to find food to prolong their lives. Otherwise there was no anthropophagy amongst the Zulus. But in the folklore of the Zulus there is continual mentioning made about cannibals, *amazimu* (Sing. *izimu*), referring to neighbouring tribes.

Lastly a word on abstaining from certain foods:

1. In any kraal *amasi* and *umcuku* is looked upon as foods of the household and strangers are not allowed to partake of it.

2. Grown up girls do not eat chicken or pork whether at home or at other places.

3. Grown up girls do not eat meat of any kind in strange kraals, nor edible herbs (*imifino* = *sorghum saccharatum*) nor sugar reed (*imfe*).

Digitized by Google

4. A young wife abstains from *amasi* the whole
after marriage; and from meat during the first two mo
marriage.

5. Mothers after having given birth to a child abs
amasi for two months.

6. Girls and women abstain from *amasi* during e
strual period.

7. A young bride, not yet married, when stayin
future husband's place, abstains not only from *amasi,*
inyama, imifino, imfe, but also from roasted maize. Besi
after marriage for the first 6 or 8 weeks, she has to sp
in low undertones and is forbidden to enter the cattle-
she becomes quite at home and is set free from these re

8. A mother after death of one of her children abst
amasi two months and after death of her husband for a wl

The above regulations of abstaining (*ukuzila*) are
strictly kept by the heathen Zulu. He says, it would be
wish to eat things like *amasi, inyama* etc. in a strange
that the *idhlozi lakubo*, the spirit of the departed, wo
death on them if they wood eat these forbidden foods.

But chiefs at home usually fed on *utshala* (beer),
(meat) and *amasi* (sour milk). On journeys amongst hi
a chief always travelled in company of many headmen
vants and wherever they entered a kraal he had to be
beast for his and his attendants' food.

NB. The *ukuzila* (abstain from certain foods) custo
completely explained in the above 8 points; as the abstain
food is connected with many other superstitious practise
can be better explained under the heading: Religion.

IV. Luxuries.

Formerly tabacco *(ugwai)* was snuffed only; no
snuffed and also smoked in pipes. Smoking is
by boys and men only, but snuffing by the most
women. They like to use a snuff-box *(idhlelo*, Plur. *a*
made either of a small gourd, or the hard round seed-
certain trees and often ornamented with bead-work or b

Digitized by Google

Digitized by Google

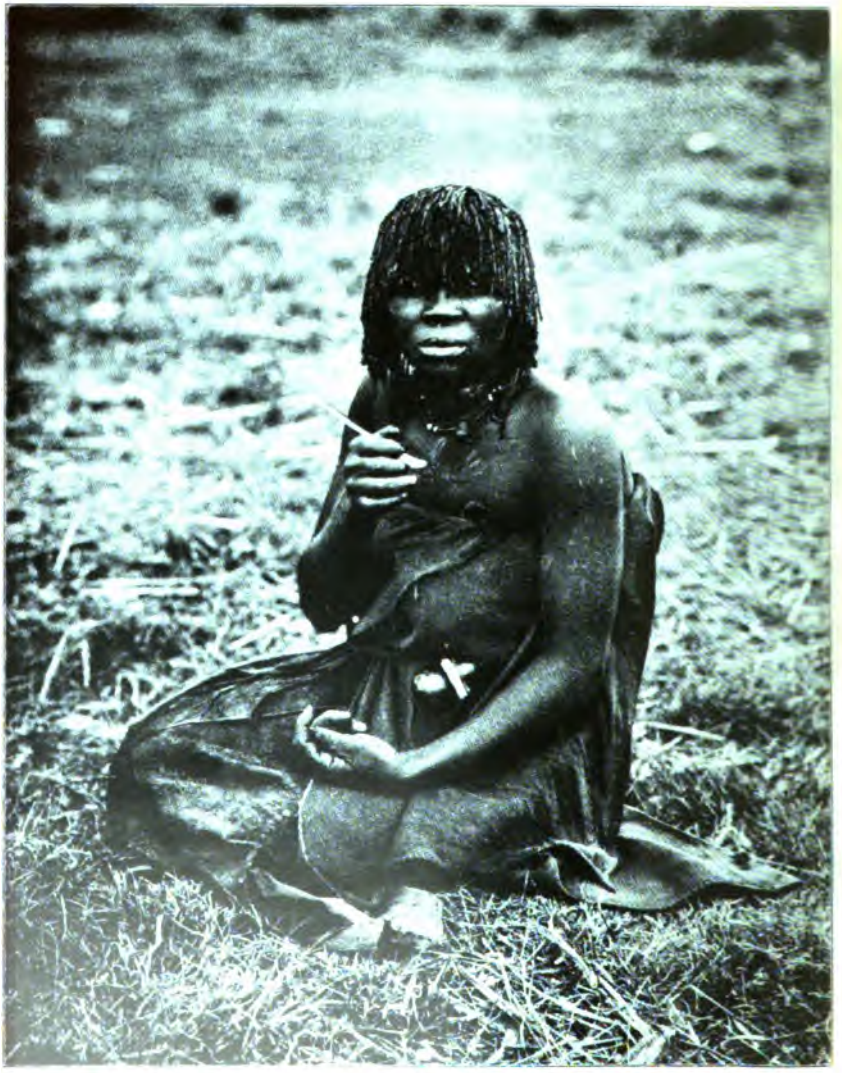


Fig. 5. Tobacco snuffing Woman.

Digitized by Google

copper wire-work laid in. It is carried by women on a grassstring tied to their waist girdle, by men round the neck. Sometimes the snuff-box consists in a reed 6″ long carried in the ear-lap which has formerly always been pierced with an assegai (spear). The snuff is taken in a good quantity with the little bone-spoon *(itshengula)* in sitting position with great preparation i. e. clearing the nose first with that same spoon.. They like to see the water appear in the eyes and assist by pressing with the fingers that water should come from the eyes. A few minutes after the nose is again emptied with the spoon. The handle of the snuff-spoon is also used to wipe away the perspiration on the forehead, like we use a handkerchief. The spoon when out of work is put into the wooly hair of the Zulu's head (Fig. 5).

The tobacco-leaves are ground on a stone to make snuff and the ashes of prickly-aloe *(ihlaba)* are mixed with the tobacco to make it stronger. The snuff-making mill is consisting of a large under stone *(itshe lokugaya)* and a smaller stone to grind with *(umbokodwe)*.

Snuff-spoon made of bone.

Wild hemp *(insangu* = arabice: *hashish)* has always been smoked in the land. The pipe consists in an ox-horn *(igudu)*, into which a reed is put with a stone-vessel to hold the hemp. The opening of the horn is put to the mouth. The horn is filled half with water. This hemp-smoking is very injurious to morals and health of the people and therefore not allowed by the Missionaries to Christian Zulus. This hemp is a native plant *(Cannabis sativa)* (Fig. 6).

Regarding the smoking of wild hemp I now quote a passage of "The Zulu in three tenses" by Robert Plant. He says: "On dark evenings their chief amusement consisted in smoking the *igudu*, smoking horn. This consisted of a bullock's horn, into the

Digitized by Google

side of which was stuck a short length of reed, about
on the top end of which a smooth stone bowl was fix

The *insangu*, wild hemp, is put into bowl, a co
placed on the top of it, horn half filled with water,
smoke drawn through the water by deep inhalations
chest, producing frequent deep chest coughing, the tear
from the eyes all the while. The object of drawing th
in this way was to provoke a strong flow of saliva, whi
was further helped by shouting in a loud voice a desc
some fancied victory over an enemy, or the prowess of
Small stems of a native plant of about 9″ long, with
uous hole, about the size of the hole in a pipe stem, th
the length, called *izintshumo* (Sing. *utshumo)* were then
into use, and the game proceeded as follows: — The fl
swept clean, several draws of the *igudu* were taken by ea
There were always two sides to the game, usually one
side, but sometimes as many as three or four. Each p
ceeded to build an imaginary cattle kraal by expelling th
saturated saliva through these *izintshumo* in a strong c
joined small smoke bubbles, which, if properly done
stand without bursting for four or five minutes. Havi
the kraals at about three feet from each other, one
party would make a dash with his bubbles to "cut
opponent's cattle and try to surround them; sometimes
of cattle, the first made bubbles represented a milita
To be effective, this surrounding must be done with
break in the line of bubbles. Should there be such
his opponent's cattle or army, symbolised also by a co
line of bubbles, might break through, and in turn seel
round some part of the advancing force . . . . What
looked like after an hour's amusement of this kind, wa
much the question, as what the whole place smelt like
to come. Dirty game, you say? Yes, but the Zulu re
it, at the cost of head and lungs, no doubt."

The only drink is beer *(utshwala)* of Kafircorn
= *sorghum vulgare*) only or mixed with Indian corn
corn only if Kafir-corn is not to be had. *Upoko* and *uj*
kinds of millets, are sometimes mixed in making the be
full process of making Kafir-beer is as follows: The co

Digitized by Google

Fig. 6. Hemp smoking Man.

Digitized by Google

Digitized by Google

Fig. 7. Woman grounding *amabele*.

Digitized by Google

Digitized by Google

into water with about 3 inches of water on top and left in the water one day in hot season or two during the cool. Taken from the water it is put in bags and left to sprout well, which requires three days in summer or a whole week in winter. When sprung well it is put outside on mats to dry. This sprouted *amabele* is called *imitombo*, which is then ground on the stone (s. Fig. 7) When ground it is put into a large vessel and first cold water and afterwards boiling water poured over it. It remains like that over night. Next morning the water on top of the *imitombo* is poured into large cooking pots. When it is boiling, a small quantity of mealie-meal (*impupu*) is mixed with it to make a thin porridge. This boiled porridge is returned to another large vessel and left to cool. Then a corresponding quantity of the already once ground *imitombo* is put again on the stone and ground a second time and mixed with the thin mealie-meal porridge and left one day in summer or two in winter. After that it is strained with the *isivovo* a sack made of grass to use for straining, and the reddish-grey liquid is the *utshwala* which must be drunk in a day or two lest it gets sour and disagreeable. 1 to 2 gallons of it is required to get a crapula perfecta which is like a good "Bierrausch" and makes the person sleep for hours and hours. But when used in moderation, the *utshwala* is wholesome and highly nourishing.

Formerly the Zulus treated every guest gratis with *utshwala* but now, as they see the European sell drinks, they have taken to the same habit. A gallon of *utshwala* is sold for 1 shilling. It is also sometimes adulterated with cheap rum and in this case noxious to the health.

In conclusion to these two chapters on Food and Luxuries must be said that, "for generations the Zulu's highest ideal has been plenty to eat and plenty to drink, plenty of wives and little of work; so that with excellent physique, robust health and a digestive apparatus not less energetic than that of an ostrich, with mind dwarfed and depressed by superstition, and moral nature enfeebled and distorted by the practices he has been brought up to love, his best friend must admit that the Zulu of the past tense was but — a splendid animal!".[1])

(To be continued.)

---

[1]) From R. Plant's "The Zulu in three tenses"

Digitized by Google

Berichtigungen zu Dr. Schnee's teilungen über die Sprache der Mo (Admiralitäts-Inseln).

Von P. Josef Meier, M. S. C
Rakunei, Neupommern, Südsee.

(Fortsetzung.)

III. Substantiva.

Himmel *lang*. — *Mbumbálang* (nicht „*bunbulang*") ist nur eine setzung aus *mbúmba* und *lang*. Ähnliche Zusammensetzungen sind noch: *mburálang* Himmelsende, Himmelsboden (wo man Himmel als auf der Erde ruhend denkt), *londrálang* — das Himmels. — Der Sinn, den die Zusammensetzung *mbumbálang* sich am besten aus analogen Zusammensetzungen mit *mbúm* sind: *mbumbukútan* — Türöffnung; *mbumbúmpat* — hohler Stein oben zu eine Öffnung hat, durch welche das Licht hineinfällt; — verfallenes Haus, in welche das Blaue des Himmels hinei *Mbumbálang* heißt also: der freie, offene Himmelsraum *manúai i jo lio mbumbálang* — Vogel er fliegt in den Himmelsra

Licht *saúan*. — Beispiele: *sauamatumórai* — Sonnenlicht, Son *saurang* — Tageslicht; *saurúmoan* — Feuerschein.

Dr. Schnee übersetzt: Licht mit „*marang*". Es muß heißen: noch Tag, es ist noch Tag. *Ma* kann durch *ámu* — „noch" verstä — Beispiele: *Jóta ka tóhai, ma rang ámu, áno ki pía*, heisst: laßt solange es noch Tag ist, damit es nicht dunkel werde! (Laßt uns aufbrechen, damit uns nicht die Dunkelheit überrasche!) — *Ma* es ist noch Nacht. *Ma mbóra* — es fällt noch Regen. *Má wo woña ámu* — noch nicht. *I ma nat* oder *i ma nat ámu* — er ist noc

Sonne *matamórai* oder *mórai* im Fedarb-Dialekte, *matamúlai* im Móuk-Dialekte.

Mond *mbul*. — Kleiner Mond, Mondviertel *mbul tjaúsi*, eigentli Mond, Mondhälfte, Halbmond. Ähnlich: *mbutúkši tjaúsi* — ei Holzschüssel. Unter *mbutúkši si* dagegen verstehen die *Ma* Holzschüsseln, die zusammengehören. (Vergleiche unser deutsche teller".) — Vollmond, großer Mond, *mbúl mandróan* oder

Digitized by Google

Fedarb-Dialekte, *mbui mandrian* im Móuk-Dialekte. Neumond *tjérer*. — Die *Moánus* zählen nach Tag *(rang)*, nach Nacht *(pidún)* und nach Neumond *(tjérer)*.

Stern *pitui*. — „*Pidui*" ist falsch. Sternbilder: *tjésa* = Plejaden; *tjésa* heißt auch soviel als: Jahr, d. h. Zeitabschnitt von einem Nord-West-Monsun bis zum andern. Steigt das Siebengestirn wiederum beim Beginne der Nacht im Osten herauf, so schickt sich das Wetter zum Nord-West-Monsun an. — Beispiel: *tjésa ójo rúmo* = meiner Plejaden sind zwei vorbei. — *Péß* (nicht „*peo*") der Altar, eigentlich: Haifisch. — *Pši* der Skorpion; *Pši* ist der Name für 4 Rochenarten. Der bekannteste davon ist der Stachelrochen *(Trygón violaceus)*.

Winde: Nordwinde *nérai, tólau* — Südwind *lán* — Ostwind, Südost *káp* — Westwind, Nordwest *ai*.

Tag (im Gegensatz zu Nacht) *rang*, (als Zeitmaß) *pong* oder *wong*. Beispiele zu *pong: pong o illan* = Markttag, *pong o rang* = Tageszeit, *pong o pidún* = Nachtzeit. — Beispiele zu *rang: rang popidún* = Tag und Nacht. *Rang i saváni* = der Tag graut. *Lángiau* im Móuk-Dialekte und *rángiau* im Fedarb-Dialekte heißt: morgen.

Die Sonne geht auf: kann heissen: *matamórai i njak* oder *matamórai i tjálau* (eigentlich: Die Sonne sie steigt). Ferner: *matamórai i óro* (eigentlich: Die Sonne kommt zum Vorschein). Endlich: *matamórai i oa tjo* (eigentlich: Die Sonne kommt scheinen).

Die Übersetzung aber, welche Dr. Schnee gibt, ist nicht zutreffend. Nach ihm heißt „*matamálai inaia tutjo* = Die Sonne geht auf." Es soll wohl lauten: *matamálai i nolatú tjo*. Der Sinn dieser Stelle ist aber nicht „Die Sonne geht auf", sondern: die Sonne scheint drüben, ist also noch nicht aufgegangen. Daß meine Übersetzung und nicht die des Dr. Schnee die richtige ist, erhellt aus dem folgenden, vollständigeren Satze: *matamálai i nolatú tjo o Jap, i no tjo ojóta mó woán* = die Sonne scheint drüben im Lande der Weißen (in Neu-Pommern, Neu-Hannover und Neu-Mecklenburg), sie scheint bei uns noch nicht. — *Nolátu* oder *inolátu-látu* oder *ilátu* heißt: dort (entfernt), drüben.

Stand der Sonne morgens: *matamórai i kino oo malóngan*. Ich muß gestehen, daß mir nicht recht einleuchtet, was Dr. Schnee mit diesem allgemein gehaltenen Ausdrucke besagen will. Ich konnte mich nur an die Aufzeichnung halten, die er gemacht hat, und dieselbe verbessern.

Dr. Schnee schreibt „*matamalai ki nosoé molongan*". Ändert man nun diese Worte um in: *matamálai i kino oo malóngan* oder in: *matamórai i kino oo malóngan*, so ergibt sich der Sinn: Die Sonne ist schon oben. *Kino oo* ist das Perfekt von *oo* = sich befinden, weilen, sein. (So ruft einer, der sich im Hause befindet, dem außen weilenden Sucher zu: *jo u oó um* = ich befinde mich im Hause). *Malóngan* = oben. So auch Dr. Schnee selber im Abschnitte: Adverbien. Des Ausdruckes: *matamórai, i kino oo malóngan* bedienen sich die *Moánus* sehr wohl; sie sagen z. B.: der Krieg soll zu Ende sein, wenn die Sonne hoch steht: *Matamórai ki, oo malóngan, jóta ka wo*

Digitized by Google

pâûn ki ówóa = Sonne sie wird sein oben, wir werden kämpfen es fertig sein wird. Oder es fragt an einem regnerischen Vormitt der nicht recht weiß, woran er mit der Zeit ist: Steht die Son hoch oder nicht? Fragesteller und Antwortgeber bedienen sich da des gleichen Ausdruckes *„Matamórai i kíno so malóngan?“* — *„M i kíno so malóngan!“*

Hat Dr. Schnee den deutschen Ausdruck „Stand der Sonne mo diesem Sinne aufgefaßt —?

Die Sonne steht im Zenith: *matamórai i oa tautáai.* Dr. Schn zeichnung kommt der meinigen ungefähr gleich. Er schreibt *„mata tatâi.“* Richtig muß es lauten: *Matamátai i oa tautáai* oder *matam tautáai.* — *Oa* in diesem Satze heißt: kommen. (So redet man z Ankömmling mit folgenden Worten an: *oi kowó oa?* = Du bist geh So, bist du da?) — *Tautáai* hat die Bedeutung von „gerade“. (z. B *tautáai o mátam* = ich befinde mich gerade deinem Angesicht ge oder *ko mo tautáai o jó maté!* = stelle dich mir gerade gegenü mir vor die Augen!)

Die Sonne geht unter: kann heißen: *matamórai i la nju* (eigentl Sonne geht untertauchen) oder *matamórai i la ahíu* (eigentlich: di geht hinabsteigen). Dr. Schnee übersetzt: *„matamatai lainju.“* Dar man mit Leichtigkeit das Richtige herstellen: *matamátai i la* *matamórai i la nju.*

Freilich wird Dr. Schnee den wortwörtlichen Sinn dieser Aufz „Sonne sie geht untertauchen“ kaum verstanden haben, obwohl er schnitt! Zeitwörter „waschen“ mit *kolanju* wiedergibt

Dunkel *líkom.* — Man sagt: *um líkom* = finsteres, dunkles Haus. *kór i líkom* = es dunkelt (eigentlich: das Land ist dunkel). — Dr. übersetzt: dunkel mit *„ipia“.* Diese Aufzeichnung, zuerst in ih zerlegt, ist = *i pia* es ist dunkel.

Nacht *piâûn* — gebildet vom Zeitwort *pia* = dunkel sein.

Tanzfest *mána.* — Das Wort ist hergenommen von der *Cypraea* Penis-Muschel, welche *mána* heißt, und dient als Bezeichnung f weil die Muschel beim Tanze am Penis getragen wird. Dr. Schnee ü Tanzfest mit *„latamana“.* So wie diese Aufzeichnung dasteht, ist los. Eine Bedeutung erhält sie erst, wenn sie in: *ála ta mána* um wird. So verändert heißt sie: sie schlagen den Tanz, sie tromm Tanz, oder überhaupt: sie tanzen. (Das Zeitwort *„ta“* hat die Be von schlagen, stoßen z. B. *i ta rámal* = er rührt die große Holz was mittelst Stoßen geschieht). — Bloßer Gesang ohne Tanz hei Davon ist gebildet: *wa uári* einen Gesang hersingen, und: *wo u* Gesang veranstalten, eigentlich: einen Gesang machen.

Krieg *pâûn.*

Friede *mórai.* — Eigentlich: Sonne, Sonnenschein, Hitze. Sonn läßt nun weder dunkle Wolken, noch Sturm und Wellen hochl Er verträgt sich nicht mit diesen. So ist Sonnenschein gleichbe

Digitized by Google

mit: schönem, ruhigem Wetter, mit Frieden in der Natur. Diese Auffassung von: *morai* wird dann auch auf das geistige Gebiet übertragen. Z. B. *Pain pâian, tîta mórai* = Krieg vormals, jetzt Frieden. *Jóta ka tjiri mórai!* = laßt uns Frieden schließen (eigentlich: Frieden spalten; der Ausdruck rührt vom Spalten der Kokosnuß her. Beim Friedensschlusse wird nämlich eine Kokosnuß gespalten und deren Inhalt ausgegossen). *Páin i ilou o putóam* = Krieg bricht aus in deinem Bauche, Zorn tobt in deinem Herzen. *Mórai i ou o pitóam* = ruhiger Sonnenschein ist in deinem Bauche, dein Herz ruht in Frieden. Friede im Sinne von: Freundschaft und gegenseitigem Verkehr unter den Stämmen heißt: *kaúas.*

Dr. Schnee übersetzt „Friede" mit „*palit*". Er hat aber diesem Worte ein Fragezeichen beigefügt. Und daran hat er gut getan. Denn das fragliche Wort heißt keineswegs „Friede", sondern „Geist", „Teufel".

Ebbe *mät úti.* — Dr. Schnee hat *matuti.* Es ist jedoch besser, zu trennen. *Mät úti* ist ein lakonischer Ausdruck, er heißt: Die Küste verdrängt, die Küste wirft zurück, nämlich: das Wasser, das Meer. Der volle Ausdruck wäre: *mät i úti udrão* = die Küste sie drängt das Meer zurück. — *Mät* = Küste, Küstenland; z. B. *jóta ka lo mät* = laßt uns an Land steigen (eigentlich an die Küste)! — *Úti* = werfen, schleudern, wie es das folgende Beispiel dartut: *i úti pitilou* = er wirft den Obsidianspeer.

Flut *úlu.*

Wind *kauo.* — Bei Dr. Schnee's „*kauwou*" ist des Guten zu viel geschehen, der eine oder andere Buchstabe ist überflüssig.

„Windstille" *mórai i kiné su.* — Wörtlich: Die Sonne ist ruhig geworden, es ist ruhiger Sonnenschein geworden, kurz: das Wetter ist wieder ruhig. „Vgl. oben: *mórai i ou o putóam.*" — Dr. Schnee bringt „*malaikouou*". Richtig ist nur: *málai i kiné ou* oder *mórai i kiné ou.*

Erdbeben *unúngun.* — Beispiel: *ungúni kónowa unúngun* = schüttein wie ein Erdbeben — eine ganz stereotype Phrase.

Donner *kátung*; Donnerschlag *párar.*

Blitz *nárámet.* — Dr. Schnee hat „*ramet*". Dieses Wort ist aus dem Móuk-Dialekt genommen. Das hindert aber nicht, daß Dr. Schnee auch mal gelegentlich seine Freude hat am Fedarb-Wort für „Blitz": *nóramet.* Er schreibt nämlich (im Abschnitte Adjektiva): „*dramótun pau* = tapfer." Diese Stelle ist lehrreich: 1. sie ist nicht aus dem Móuk-, sondern aus dem Fedarb-Dialekt; 2. sie darf nicht, wie oben, zusammengeschrieben, sondern muß sinngemäß und sprachrichtig getrennt werden: *nárámet um páin*; 3. die Genetivpräposition heißt sowohl: *um* als auch: *un.* Ferner hat das Wort „*pau*" in diesem Zusammenhange keinen Sinn, es muß heißen: *páin* = Krieg 4. Dr. Schnee übersetzt das Ganze mit „tapfer". — Wer das versteht?! — Wortwörtlich heißt es „Kriegsblitz", bedeutet aber „Wetterleuchten". Das Wetterleuchten ist nämlich bei den Moánus das sichere Zeichen, daß irgendwo in ihrem Lande ein Krieg tobt oder eine schauerliche Mordtat verübt wird. Daher der Ausdruck „Kriegsblitz" für „Wetterleuchten"

Digitized by Google

Wolke (lichte, weiße) *pára* im Fedarb-, *pála* im Mouk-Dialekte. — Anstatt: *pála* schreibt Dr. Schnee „*epella*". Der Vokal *e* zu Anfang dieses Wortes kann füglich wegbleiben, da er nur Artikel ist, und Dr. Schnee auch sonst nicht den Artikel mitverzeichnet. Der Rest muß zunächst nicht mit *e*, dann zufolge Regel, die ich S. 216 d. Z. Nr. 9 aufgestellt habe, mit nur einem *l* geschrieben werden.

Nebel *póngou*. — Z. B. *póngou i sowingi kei* = Nebel hüllt die Bäume, den Wald ein. *Póngou i lónau* = Urwaldnebel, Nebel, der aus dem Urwald aufsteigt. — Dr. Schnee hat „*liwong*". Dieses Wort heißt aber nicht „Nebel", sondern „schwarze dunkle Wolke", „Gewitterwolke"; z. B. *l wong i eówungi matamórai* = eine Gewitterwolke verhüllt die Sonne; oder: *i l wong* = es ist düster.

Regen *mbúra* im Fedarb-, *mbúla* im Móuk-Dialekte. — Dr. Schnee hat „*bul(r)a*". Dies ist die einzige Stelle, wo sich bei Dr. Schnee eine Andeutung findet von einem Unterschied zwischen dem Móuk- und dem Fedarb-Dialekte.

Land *kŏr* im Fedarb-, *köl* im Móuk-Dialekte. — Das letztere Wort steht bei Dr. Schnee weiter unten, er übersetzt es mit „Dorf". Es bedeutet aber auch: Land. Land soll nach Dr. Schnee heißen „*epán, puán*". Aber keine der beiden Aufzeichnungen ist zutreffend. Sie müssen vielmehr umgeändert werden in: *poánj*, „Erde", „Boden" und nicht „Land". In *poánj* muß auch umgeändert werden das Wort „*pan*", das sich in „*p a n punjatu* = Sumpf" vorfindet. Ferner muß *poánj* geschrieben werden anstatt „*puáin*" in der Aufzeichnung „*elap u ā i n* = hier". Endlich muß zu *poánj* werden das Wort „*pŏain*" in „*kodnŏ p ŏ a i n* = sitzen.

So finden sich bei Dr. Schnee 5 verschiedene Aufzeichnungen vor für ein und dasselbe Wort: *epán, puán, pŏn, puăin, pŏain*. Nur in zweien seiner Aufzeichnungen hat er es zu übersetzen versucht, in den übrigen wohl kaum seine Anwesenheit geahnt.

Weg *tjăl*.

Berg *mbŭli*.

Wald (-Busch) *lono*, (Urwald, dichter Wald) *lonau*.

Grasland — Gras. — Diese beiden Wörter, die sich bei Dr. Schnee an zwei gesonderten Stellen befinden, nehme ich hier zusammen vor.

Bei der Übersetzung von „Gras" auf Moánus hat man zu unterscheiden zwischen dem langen Gras, dem Alang-Alanggras und zwischen dem kurzen Gras, dem Rasen. Das erstere = *kimuinj* (eigentlich: Hundeschwanz); das letztere = *mórou* im Fedarb-, *mólou* im Móuk-Dialekte. Für „Grasland" besteht keine eigene Benennung. Je nach der vorherrschenden Grasart wird es entweder mit *kimuinj* oder mit *mórou* bezw. *mólou* benannt.

Dr. Schnee übersetzt Grasland mit „*amálŏŭ*" und: Gras mit „*maloo*". Wenn ich darauf aufmerksam mache, daß *a* in „*amálŏŭ*" wieder den Artikel repräsentieren soll, so bemerkt man nach den obigen Darlegungen bald, daß sowohl „*amálŏŭ*" als „*maloo*" nur nachlässige Schreibweisen des e i n e n Wortes *mólou* sind, welches aber n u r „kurzes Gras", „Rasen" bedeutet.

Digitized by Google

Grab, Loch *ngal.*

Höhle *pŏrŏ.* — Dr. Schnee hat „*bŭtjon*". *Mbutjon* heißt aber nicht „Höhle" sondern: „kleines, unbewohntes Eiland."

Strand *leng.*

Obsidianstein *kăllit.*

Obsidianspeer, Obsidianspitze *pitílou.*

Schwefel (*sic!*) — Ich denke, daß Dr. Schnee Gelberde, Ocker sagen will. Gelberde heißt: *poánj i ángou* oder *poánj i áng.* Dieser Moánus-Ausdruck kommt Wort für Wort unserem deutschen „Gelberde" gleich. *Poánj* heißt „Erde"; *i ángou* oder *i ang* heißt: sie ist gelb. „Schwefel" übersetzt Dr. Schnee mit „*pom*". Aber das Wort: *pom* hat auf alle Fälle nichts mit „Schwefel" zu tun, mag nun Dr. Schnee den Schwefel in Moánus gefunden haben oder nicht. *Pom* heißt die Hülle, die zuunterst um Lanzenschaft und Obsidianspitze gelegt wird, um beide mit einander zu verbinden. Diese Hülle ist nichts anderes als das dicke Ende des Sagoblattes (der ganze Stiel dieses Blattes heißt: *pánapi*). Die Hülle selbst wird dann mit einer Bastschnur *(kap)* umbunden. Darüber wird zu guter Letzt eine Schichte Klebstoff und eine Schichte Farbe gestrichen. Als Farbstoff wird auch Gelberde verwandt. Diese hielt Dr. Schnee wahrscheinlich für Schwefel!

Baum, Holz *kĕi.*

Blatt. — Es gibt im Moánus kein Wort, das unserem deutschen „Blatt" genau entspräche. Der Moánus redet immer von bestimmten Blattarten, nie aber vom Blatt im allgemeinen. So heißt: Kokosblatt = *laúnniu,* Taroblatt = *laúnma;* Bananenblatt = *laúnmbur. Laúnkoi* heißt: jedes Blatt, das von einem Baume herrührt. Dr. Schnee hat nun „*laún koi*". *Laúnkoi* heißt aber wie gesagt Baumblatt. Es hat so allerdings eine ziemlich weite Bedeutung, doch darf es nicht mit Blatt schlechthin übersetzt werden. Dr. Schnee schreibt „*laun koi*" getrennt. Ich sehe nicht ein warum. Dergleichen Wörter, die nicht mittelst einer Genetivpartikel verbunden sind, fasse ich als Zusammensetzungen auf und schreibe sie zusammen. *Laúnkoi* gehört hierzu.

Frucht *mbŭa.*

„Frucht einer Kokosnuß" (*sic!*)[1] — Was Dr. Schnee hier als Moánus-Wort hat, *mbuániu,* ist ungenau. *Mbuániu* ist der erste nußförmige Fruchtansatz der Kokospalmen. Die Kokosnüsse haben je nach den verschiedenen Stadien ihrer Entwickelung auch einen verschiedenen Namen: *Mbuániu* kennzeichnet das erste Stadium in der Entwickelung der Kokosnuß; *mámburon* heißt: die unreife Kokosnuß, die bloß Saft und noch keinen Kern enthält; *tjúui* heißt: die reifere Kokosnuß, die neben dem Saft auch schon einen Kern enthält, der aber noch weich ist; *pítori* heißt: die bald vollständig reife Kokosnuß, in der sich nur noch wenig Saft befindet; der Kern ist in

[1]) Dergleichen Dinge selbst im deutschen Text zeugen doch von einer nicht geringen Flüchtigkeit der ganzen Arbeit.

Digitized by Google

ihr bereits hart geworden; *lau* = die vollständig reife Kokosnuß einen fleischigen Kern enthält.

„Frucht vom Taro" (*siéf*) — Es soll wohl heißen: Frucht der Ta = *mbuáma*. Unter diesem Worte versteht man die Taroknolle, aus dem Tarosetzling entwickelt.

Rinde. — Dem deutschen Wort: Rinde entspricht in der Moánus-Spr Wort: *kulitjónto*. Es heißt eigentlich „Baumrinde". Dasselbe Wort: bedeutet auch „Gürtel". Aus der wohlriechenden Rinde einer Baumart verfertigen nämlich die Moánus-Leute Gürtel. Das Wort kehrt ferner wieder in der Zusammensetzung: *kulitjontjángi*, d meine Haut, eigentlich: die Rinde meines Körpers. — *Kulitjo* al auch: meine Haut; *kulitjom* heißt dann: deine Haut; *kulitjos* = se Das Wort hat also Pronominalendung, ähnlich wie: *máto* = me Diese verschiedenen Anwendungen des Wortes: *kulitjo* tun dar, Sinn nicht mit der Bedeutung „Rinde" schon erschöpft ist.

Bei Dr. Schnee kehrt das Wort: *kulitjon* an drei verschiedene wieder, allerdings an jeder Stelle anders geschrieben. In „*kulit* Gürtel" ist das Wort: *kulitjon* richtig verzeichnet. In „*kulidjon koi* findet man es schon entstellt. Ganz unkenntlich in der Aufzeichnu *tjatjangi*" = „Haut" (recte: meine Haut) geworden.

Saft. — Das Wort „Saft" gebraucht der Moánus nicht allein, sonder in Zusammensetzungen. *Uóintoi* Saft des Baumes, Baumsaft; der Kokosnuß, Kokosnußwasser; *uoimáto* Saft meines Auges, Wasse Auges, Träne, die mein Auge weint. — Aus diesen Beispielen ers zur Genüge, dass das in diesen Zusammensetzungen für „Saft" ge Wort nichts anderes ist als das Wort: Wasser = *uai*.

Wie stellt sich nun Dr. Schnee zu dem Worte „Wasser", beziehu „Saft"? Nachdem „Wasser" bei ihm „*wai*" gelautet, wird „Saft" gegeben mit „*wojin kgi*", „Kokosmilch" mit „*win niu*", „Träne" en „*wgi mato-n*"!

Sago *ápi*. — Bei Dr. Schnee heißt: Sago „*a pi*". Er schreibt das W einander, gleich als ob „*a*" Artikel wäre. Der *a*-Laut ist aber nicht sondern gehört zum Stamme.

Feuer *moán*. — Dr. Schnee hat unkorrekt „*man*".

Rauch *kasúmoan* oder *kásu*. — So sagt man: *Jo ü ñai kásu* = Rauch. *Póngou no kásu?* = ist es Nebel oder wirklich Rauch? Wort *kasúmoan* hat auch die Bedeutung von: Dampfschiff, Kri *Ñárolkasúmoan* hat denselben Sinn. Wort für Wort heißt es: Ra *Kasúmoan kiné mo* heißt darnach: ein Dampfschiff ist angekommen

Asche *kúlia* oder *kojëu*. — Dr. Schnee übersetzt: Asche mit „*bi* Er will sagen: *mbutúmoan*. Das Wort bezeichnet nicht: die Asche, die Holzkohle, das verkohlte, schwarze Ende eines angebrannten Hol

Wasser *uai*.

Regenwasser. — Das stehende Regenwasser heißt: *uaimbára* od *mbára*; das fallende Regenwasser heißt einfach: *mbára*, beziehu

Digitized by Google

mbélu. So sagt man: *uaimbára iti pákot* — Regenwasser ist im irdenen Topfe; aber: *jo ulumuí mburu* — ich trinke Regenwasser (z. B. an einer Dachtraufe).

Dr. Schnee's Übersetzung von: Regenwasser mit „*bula*" faßt nur eine Seite der Sache auf.

Meer *ndrās*.

Sumpf *podnj ponjátun*. — Wort für Wort: weiche (schlammige, schmutzige) Erde. *Podnj* — Erde, *ponjátun* — weich, reif.

Dr. Schnee hat „*panpunjátu*". Hier ist zunächst die Schreibung in einem Wort unrichtig. Zu dem ersten Bestandteil „*pan*" vergleiche meine Bemerkungen zu dem Worte: Land. Das zweite Wort muß lauten: *ponjátun*. Es liegen noch zwei weitere Aufzeichnungen zu diesem Worte bei Dr. Schnee vor, nämlich im Abschnitte: Adjektiva. Dort schreibt er einmal richtig „*ponjātun*", übersetzt aber nicht gut, wenn er dieses Wort mit „schwach" wiedergibt. Denn es heißt „weich", „reif". Reif hinwiederum heißt bei Dr. Schnee „*panjātun*"!

Bambus. — Bei: Bambus hat man zwei Hauptarten zu unterscheiden. Die kleine Art Bambus, die z. B. zur Verfertigung von Panflöten und von Lanzenschäften verwendet wird, heißt: *mbénjou*; die große Art, die beim Häuserbau Verwendung findet und die Stelle eines Wasserschlauches vertritt, heißt: *pót*.

Dr. Schnee hat mit seinem Wort für: „Bambus" „*punjóu*" die erste Art im Auge, aber er hat unrichtigen Anlaut des Wortes. Dieser ist etwas verbessert in einem späteren Worte, nämlich „*Bunjau* — Name einer Speerart"; nur ist hier in der zweiten Silbe ein: *a* an Stelle des *o*-Lautes gesetzt worden.

Betel *mbūe*. — Dr. Schnee hat „*bueí*". Zwischen beiden Aufzeichnungen besteht nur ein kleiner Unterschied dem äußeren Klange nach. Dieser Unterschied genügt gleichwohl, um zu bewirken, daß beide Wörter ganz verschiedenen Sprachen angehören, welch' letztere sich ungefähr ebenso zu einander verhalten, wie das Deutsche zum Französischen. *Mbueí* gehört der Neu-Pommern Sprache an und zwar der des Oststammes der Gazelle-Halbinsel, *mbóo* aber der Moánus-Sprache.

Übrigens hat Dr. Schnee diesen schlimmen Mißgriff später selber wieder gut gemacht, allerdings stillschweigend und wohl auch unbewußt: eine Speerart heißt nämlich bei ihm „*patámbuo*". Es ist diese Speerart nun keine andere als jene, deren Schaft verfertigt ist aus dem Stamme der Betelpalme — *patámbuō*.

Banane *mbūr*.

Brotfrucht *kūl*.

Kokosnuß *nīū*. — *Nlu* bezeichnet die: reife Kokosnuß. *Nlu* heißt auch die: Kokospalme; Beispiel: *tá njak nlu* — wir zusammen steigen auf die Kokospalme!

Kokosschale *poēniu* oder *poēpuil*. — Dr. Schnee hat „*tjanginniu*". *Tjanginniu* heißt aber gerade umgekehrt: Kern der Kokosnuß, Fleisch der Kokosnuß.

Kokosmilch *ualniu*. — S. oben: Saft!

Digitized by Google

Gras. — S. oben: Grasland.

Zuckerrohr *patandróndro.*

Taro *mä.*

„Tam". (Sic!) — Es soll wohl: Yamswurzel heißen = *mbuangan.*

Die Aufzeichnung des Dr. Schnee *„mbuankan"* muß in: *mbuíngan* umgeändert werden, und heißt: Fruchtansatz der Yamspflanze oder Yamsknolle, die sich aus dem Yamssetzling entwickelt. Die Yamspflanze selber heißt: *gan* oder *sóór,*

Schwein *póu.*

Hund *muínj.*

Ratte *mókou.* — Dr. Schnee hat *„bulói".* *Mbálei* heißt aber: Maus.

Fliegender Hund *pálimat.* — Fliegender Hund ist bei Dr. Schnee wiedergegeben mit *„poq".* *Póö* heißt aber: die langohrige Fledermaus *(Plecotus auritus).*

Vogel *manúai.*

Flügel. — Das Wort: Flügel tritt in der Moánus-Sprache nie in absolutem Sinne auf; es gehört zur Klasse der Substantiva mit Pronominalendung, d. h. zu jenen Substantiven, die, wie *máto* (mein Auge), immer als zu irgend einer Person oder zu irgend einem Wesen in Bezug stehend aufgefaßt werden. So heißt mit Bezug auf einen Vogel: *pálin* = sein Flügel. Man sagt auch *palimanúai* = Vogelflügel. Mit Bezug auf einen Menschen aber heißt *pálin* = seine Schulter; *pálim* heißt dann: deine Schulter; *páli* = meine Schulter. Flügel heißt nach Dr. Schnee *„kutjalon".* So wie das dasteht, ist es sinnlos. Ich denke, daß Dr. Schnee *kuitjálon* schreiben wollte. So heißen die Móuk-Leute den Tropikvogel *(Phaëton aethereus).* Denselben Vogel nennen die Fedarb-Bewohner *kanaái.* Vielleicht hat Dr. Schnee den Flügel eines solchen Vogels seinem Gewährsmann vorgehalten und hat dieser ihm die Benennung für den Vogel anstatt die für seinen Flügel gegeben.

Ei. — Das allgemeinste Wort für Ei ist: *alót.* Ein zweites Wort: *manóon* bezeichnet nur eine Gattung Eier, nämlich alle jene, die an Farbe der *móno* (Cypraea-Muschel) gleichen, d. h. die weiß sind. Das Wort *manóon* ist nämlich vom Worte *móna* hergeleitet. Dr. Schnee's Aufzeichnung *„mánóu"* muß also in *manaon* umgeändert werden und bezeichnet dann nur eine begrenzte Art von Eiern.

Huhn *manúai.* — *Manúai* heißt: Vogel überhaupt, hat aber auch die besondere Bedeutung von: „Huhn". Um dem Worte: *manúai* speziell den Sinn von: „Huhn" zu geben, fügt man wohl auch noch das Wort: *e Yap* hinzu. *Manúai e Yap* heißt dann Wort für Wort: der Weißen Vogel, Huhn. Die Bezeichnung rührt davon her, daß das Huhn von den Weißen nach Moánus gebracht worden ist, wenigstens nach einigen Inseln. So erzählte mir Po Mínis.

Papagei *káreng.* — Das Wort bezeichnet nur 2 Arten Papageie: den Erzlori *(Domicella atricapilla),* der in der Sage *Ísa* heißt, und den Rosenpapagei

Digitized by Google

(Agapornis roseicollis). Dieser hat in der Fabel den Namen: *Álu*. Von Asa und Alu erzählt man sich Folgendes:

Áea po Álu áru dlul i-éne koi sŏi. Áea i wa ndrilínga Álu, i
Asa und Alu sie zwei sitzen oben auf Baum einem. Asa er sagt (ins) Ohr des Alu, er
wa: „Ndro jotáru ká wŏn? Táru ka taúi ámo rámat!"
sagt: „Mit uns zweien allein soll es fertig sein?[1]) Wir zwei laßt uns machen einen Mann
Áea i sueúi iaúnkŏi: i súeúi líman; i sueúi kékan;
(Menschen)!" Asa er näht (zusammen) Baum-Blatt: er näht Hand sein; er näht Fuß sein
sueúi pálan; i sueúi putuan. I lupoáni íle poánj; láunkŏi i ámou
er näht Kopf sein; er näht Bauch sein. Er wirft (es) auf (die) Erde; Baumblatt es verwandelt
íla rámat; rámat i tándrul. Áea i nánŏu ilatŏi, i wa: „Ko tókai kíle kŏr; ko
sich in Mann; Mann er aufsteht. Asa er sagt zu ihm, er sagt: „Gehe ins Land;
ási ŭm ŏoi; ku sueúi launndrílis kíla páti ŏbi; ko taúi nat
baue Haus dein; nähe Blatt von Terminalia litoralis für Weib dein; erzeuge Kinder
ŏoi ki tjŏlí kíle kor asíuna!"
dein zu sein zahlreich in Landen allen!"

Taube *pímpal* — nicht *„pimbal"*, wie Dr. Schnee hat.

Fischadler *poëndrílël* — nicht *„poindrilei"*, wie bei Dr. Schnee.

Schlange *moát*.

Schildkröte *karáat*.

Ammonshorn *kalópëu* oder *kalópeo*. — Dr. Schnee hat *„kalatuppu"*.

Fisch *ni*.

Haifisch *peu*. — *Peu* ist auch Name eines Sternbildes.

Fliege *kalómat*.

Moskito *njām*.

Schmetterling *ndrapípi*. — Dr. Schnee hat *„ra bibir"*.

Mann *kámal*.

Verwandte. — Man hat zu unterscheiden zwischen männlichen Verwandten = *wálawal* und weiblichen Verwandten = *patiáje* oder *patiöje*. Die beiden letzteren Ausdrücke heißen eigentlich: meine Nichte und gehören beide zur Klasse der Substantiva mit Pronominalendung: *patiaje* oder *patiöje* = meine Nichte, meine Verwandte; *patiájem* oder *patiöjem* = deine Nichte, deine Verwandte; *patiájen* oder *patiöjen* = seine Nichte, seine Verwandte.

Dr. Schnee hat bloß *„ndrásin"*. Es soll wohl heißen: *ndrasin* = sein Bruder. Vgl. weiter unten bei „Bruder".

Vater *pápun*. — Das Wort: *pápun* drückt das Verhältnis zwischen Vater und Sohn aus: So sagt man: *aru pápun* = sie zwei stehen zu einander im Verhältnis von Vater zu Sohn. — Steht das Wort: *pápun* ganz allein, so bedeutet es: sein Vater. *Pápum* = dein Vater, *pápu* = mein Vater. Das Wort hat also Pronominalendung. — Der Ausdruck *pápu* heißt auch: mein Freund, z. B. *pápu kaná mo?* = Mein Freund, so bist du da?

Dr. Schnee giebt Vater mit *„bábu-a"*.

Greis *mándra*.

---

[1]) = Wir zwei sollen allein bleiben?

Digitized by Google

Mutter *jájen.* — Das Wort bezeichnet das Verhältnis zwischen Mutter und Kind. So heißt: *aru jájen* = die zwei sind Mutter und Kind. Steht das Wort: *jájen* allein, so bedeutet es seine Mutter; *jájem* = deine Mutter und *jajo* = meine Mutter. Das Wort gehört also auch unter die Klasse der Substantiva mit Pronominalendung.

Kind *nät.* — Ich bin der Sohn des Po Sing *jo nät e po Sing.*

Dr. Schnee übersetzt diese Stelle mit: *io nätu Bossing!*

Jüngling *ulüou.* — Dr. Schnee hat *„uluan“.*

Bruder. — Bei dem Worte: Bruder hat man ein doppeltes Verhältnis zu unterscheiden. Das Verhältnis von Bruder zu Bruder wird durch das Wort: *ndrásin* ausgedrückt. So heißt: *áru ndrásin* = sie zwei sind Brüder. Steht das Wort: *ndrásin* allein, heißt es sein Bruder; *ndrásim* = dein Bruder; *ndrási* = mein Bruder. Das Wort: *ndrási* heißt auch: mein Freund. — Das Verhältnis aber von Bruder zu Schwester wird wiedergegeben durch das Wort: *pisíon.* So heißt: *áru pisíon* = sie zwei sind Bruder und Schwester. Steht das Wort: *pisíon* allein, so bedeutet es: seine Schwester, ihr Bruder; *pisiom* = deine Schwester; *pisio* = seine Schwester; das Wort hat ebenfalls Pronominalendung.

Schwester. — Auch beim Ausdrucke: Schwester hat man ein doppeltes Verhältnis zu berücksichtigen. Das Verhältnis von Bruder zu Schwester und umgekehrt wird wiedergegeben durch das Wort: *pisíon,* das ich bereits berührt habe. — Das Verhältnis von Schwester zu Schwester aber wird bezeichnet durch das Wort: *asáon.* So heißt: *áru asáon* = sie zwei sind Schwestern. Alleinstehend bedeutet das Wort: *asáon* ihre Schwester; *asáom* = deine Schwester; *asáo* = seine Schwester.

Dr. Schnee hat in seinen Aufzeichnungen zu Bruder und Schwester all diese Einzelheiten nicht unterschieden. Man begreift leicht, warum!

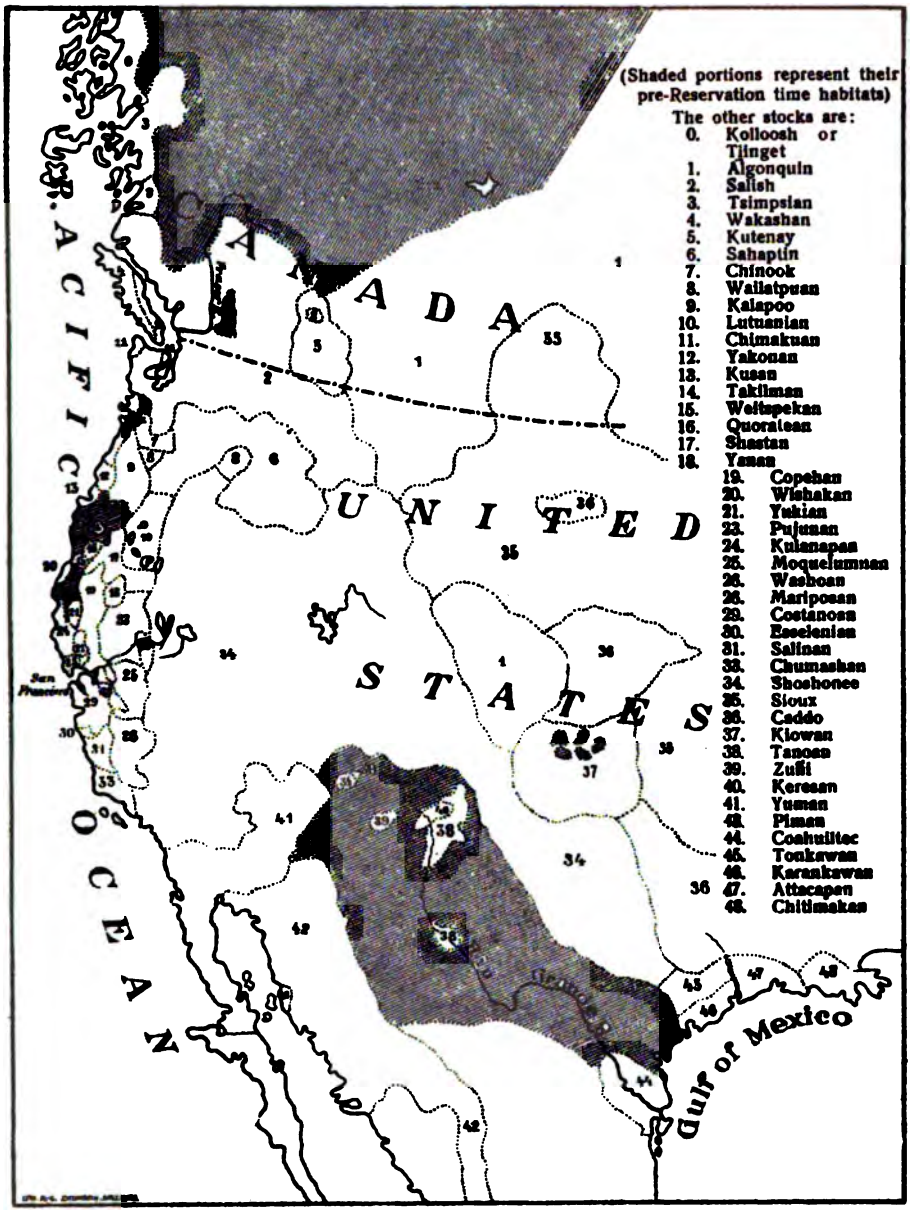
Weib *pélin.*

Mädchen *pintjüel.*

Kleines Mädchen *ndrakélin.*

Witwe *pínjau.*

Digitized by Google



Map of the Habitat of the Southern Dénés.

Digitized by Google

Digitized by Google

The Great Déné Race.

By the Rev. Father A. G. Morice, O. M. I.
Missionary in British Columbia, Canada.

(Continuation).

Chapter III.

The Southern Dénés.

The Great Scission in the Déné Family.

Although a few of their tribes eventually adopted a semi-sedentary mode of life, the Dénés form an essentially nomadic race. Not only do they now delight in roaming over the boundless wastes and through the unending forests of the north, and enjoy the sensation of being lords of all they survey, but it did actually come to pass that areas which, desolate as they are, should have possessed a much larger population finally proved too small for their restless spirit and insatiable ambition. Their roving propensities did not allow them to stay long in their northern domains. Or indeed it may be that the very barrenness of their original home in America, or rather the inclemency of its climate, prompted them to seek more pleasant hunting grounds.

This is a very interesting ethnological problem, and, as I have elsewhere written[1]), it is likely that the man is still unborn who will satisfactorily solve it. How is it that a large portion of the Déné race detached itself from the parent stock and migrated south? When did this exodus occur? What was the route followed by the adventurous bands? We can only answer by a series of hypotheses, more or less plausible as they are based on more or less significant facts.

---

[1]) "Notes on the Western Dénés". Trans. Can. Inst.. vol. IV, p. 12.

Digitized by Google

Though we must leave untouched for the present the of the origin of the Dénés taken as a whole, it will not b the general plan of this work to state briefly that there c be any doubt as to the tribes now stationed within th States having emigrated from the north of the contin general tendencies of the nation have always been s even with that portion of it left in what is now British which has long been noted for its quietness and natural c A tradition is still current among the old Carriers that " formerly exceedingly short; so short indeed that sewing of a muskrat skin was all a woman could do betwee and sunset". Though my informant did not realize unmistakably points to the arctic regions as places of residence or passage of tribes now established consid the south thereof. But of this more shall be said when to the question of the nation's origin.

Any intelligent observer who studies the sketch map to this chapter, especially if aware of the special char boldness, of the most southern tribes in the two main g the entire race, will, it seems to me, readily enough c the following surmise.

In times past, for reasons that will probably ascertained, an important part of the nation, led by th and aggressive Apaches acting as scouts or vanguard to of the moving army now called Navahoes, fought its w banks of the San Juan River[1]) and ultimately of the Ri from Utah to Arizona, New Mexico and Texas, some of t tribe even crossing into old Mexico. "United we stand to have been the motto of the moving mass of human they did stand against many odds, finally securing a str on the country south of the San Juan mountains. Their was only arrested by encountering the sedentary Pueb the superior Sonoran tribes, some of which, as the Te of northern Mexico, are said by the old chroniclers to h

[1]) An affluent of the Colorado River.

[2]) Who, however, could not always hold their own against the invaders, since, according to Capt. J. G. Bourke in the "Journal o Folklore" (1890, p. 114), the Apaches still remember driving from t the cliff-dwellers established west of Santa Fe.

Digitized by Google

After a photograph by Rev. Bro. Simeon O. Fr. M.

Among the Southern Déné.
(With a Cliff Dwelling at bottom of Cliff.)

Digitized by Google

Digitized by Google

the most valiant of all the aborigines of New Spain, though laborious and devoted to their fields.[1])

But insignificant bands of stragglers, who, either allured by the natural advantages of the spots in which the migrating body may have temporarily stayed in its march southward, unwilling or unable to go further, were eventually hemmed in by hostile tribes and gradually driven to the sea coast, where they had to remain in a more or less subordinate condition, in the limited areas where the whites found them in the course of the last century.

Considering the direction of the Japanese sea current, which sweeps all along the Pacific coast, and the many well authenticated cases of junks hailing from remote Asia which, at comparatively recent dates, were stranded on the shores of the Pacific States, the hypothesis of a general emigration by water is also admissible. In this case, the Déné tribes found along that coast would simply be the descendants of parties who chose to stay where they had temporarily landed. But when we bear in mind that the Dénés are eminently a race of hunters and nomads, and that there is no reason for supposing that they ever permanently occupied the shores of the northern Pacific, which, on the contrary, seems to have been from time immemorial in the possession of powerful allophylian peoples, this last supposition will not appear very probable.

Moreover, if those bands remained willingly in their new homes, their very weakness must evidently have made them the butt for relentless oppression at the hands of the previous occupants of the soil among whom, as with all primitive races, might is right. Now it is inconceivable that such natural rovers as the new recruits were should have consented to live practically in a state of vassalage and confined within such narrow limits, if they had already the experience of a long sea voyage to point out to them an easy way of escape.

---

[1]) Cf. "The American Race", by D. G. Brinton, p. 126.

Digitized by Google

Effects of the Exodus.

As a matter of fact, these small communities soon degenerated, losing many of their family traits, and even, owing to their helplessness, allowing their language to undergo very material alterations. As might well be expected, though the bulk of the emigrants owe to-day many of their customs and most of their mythology to the foreign tribes with which they have so long been in contact, they have remained remarkably Déné in their chief physiological features, and, when the transmutability of some consonants is borne in mind, their language has retained a wonderful purity, considering the usual influence of environment and the natural growth of tongues, which invariably follows different lines according to the different geographical and economic status of the separated ethnic elements.

This statement, however, should not be construed as claiming for the Navaho stock an absolute freedom from admixture of blood with heterogeneous races, as it is well known that Utes and representatives of less prominent tribes have occasionally intermarried with them. Nay, they even claim that the members of one of their clans are descended from a Spanish woman, who was taken prisoner in one of their marauding expeditions.[1]) But on the whole they still exhibit the Déné physique and some of the traits of the Déné moral characteristics with a surprising fidelity.

On the other hand, the fragments of tribes on the Pacific, though much nearer to the parent tree in the north, are immeasurably less Déné in language or bodily features than the Navahoes.

As if to confirm this theory of the general march of the migratory bodies, we will see further on that, at a comparatively late date, a portion of the Chilcotins, who are in the north what the Apaches are in the south — restless and ever ready to invade a neighbour's country — did actually move south, as their congeners had done in prehistoric times; but, being too few and unable to stand their ground against vastly superior forces, their progress was checked, and they were gradually absorbed by the Salish race among which they had ventured.

---

[1]) "Navajo Legends," by W. Matthews, p. 146.

Digitized by Google

The case of the Sarcees, recorded in the preceding chapter, is another instance of this tendency to make for the south. Nay, the very Apaches, who seem to have started the original movement, are to-day another proof of this. Led by their innate roving proclivities, some of them went so far as to cross into Mexico; but, finding no followers, they ultimately retraced their steps, as we shall see presently.

The Northern Dénés remembered by their Southern Kinsmen.

The northern Dénés have absolutely no knowledge of any people of their blood living hundreds, nay thousands, of miles away from them, in countries where frost and snow storms are replaced by sunshine and sand blizzards. This is but natural, as they had no hand in the fateful movement which was to change the ethnographical map of the continent. However, this very ignorance might perhaps be construed as pointing to a peaceful division of the race, when an important portion of it departed without even attracting the attention of the other. A separation caused by bloodshed and violence would probably have left in the minds of both parties some trace of the difficulties which led thereto.

But a converse reasoning is hardly satisfactory. If the entire race originally formed a compact whole, the descendants of these who moved off should know more or less of the kindred their forefathers had left, and whose former peregrinations to the American continent they had probably shared. I was therefore somewhat surprised at first to be told by the late Dr. D. G. Brinton that "the Navajos . . . . have no reminiscence of their ancestral home in the north"[1]). But, on second thought, it may easily be seen that, even though this statement should be correct, it can hardly be taken as meaning that they have altogether forgotten their northern kinsmen. It is a well known practice of the native mind to transfer to places within one's actual knowledge and vicinity the scenes of the happenings handed down by their ancestors[2]).

---

[1]) "The American Race", p. 72.

[2]) Another motive, which sometimes actuates the displacement of events in the traditions of Indian tribes, is selfishness or personal interest. According to the Navaho mythology, that nation emerged from an under-world through an

Digitized by Google

Now, Father Leopold Ostermann, O. F. M., the investigator in the Navaho field, whose pen has already valuable information on that tribe, spontaneously wrote bu ago: "The Navajos have a faint tradition of other N or Diné, away to the north, whom they call 'Déné nah i. e. 'they who are also Navajos' . . . They even tell of of Navajos who once set out to look up the Déné Nah and say that their hunters found their fellow-tribesmen, with them a short time, and then returned to their homes south, after their northern kin had refused to go with t

In a private letter to the present writer, he confir printed statement by adding: "Most of the old Navaj least all the old-timers whom I have asked, know sor about the Déné Nahodloni . . . They know that somewhe great distance, there are 'people who are also Déné', wh their language, and who at one time were one peopl themselves. They do not mean the Apaches, for the A have time and again made themselves very clearly and di known to the Navajos. The home of the Déné Naho said by some to be in the north, by others in the no most of them do not know in which direction to plac These declarations, coming from a missionary who, for years, has been stationed among the Indians of whom he are important to the ethnologist, and well worth to be record for the benefit of future students of the American ginal races.

island in a small lake within the San Juan mountains, that is, the he were, of the country they have long claimed as theirs. Such a pretensi face of aborigines (the Utes) who had an anterior right to that land, i understand. About 1820, an accident happened whereby the entire p the Babine tribe living along the Bulkley was deprived of its fishing (See my "History of the Northern Interior of British Columbia", p. 8). Indians then took forcible possession of the fishery near the mouth of which had previously belonged to a Tsimpsian tribe, and have kept it e Some difficulty having lately arisen between the two races, the questi right to the fishery was brought to the attention of the Agent, when th unblushingly and very loudly protested that the disputed grounds had alw theirs. In the course of a generation or two, what is now known to will probably be honestly regarded as the merest expression of truth.

[1]) "The Catholic Pioneer", Oct., 1905.

[2]) Dec., 27, 1905.

Digitized by Google

After a photograph by Rev. Bro. Simeon O. Fr. M.

"The Window". One of the Natural Wonders in the Navaho Country.

Digitized by Google

Digitized by Google

When did that fateful split occur in the Déné family? The act that it must have taken place at a comparatively early period is made evident by this passage from A. F. Bandelier's "Indians of the Southwestern United States": "When the Spaniards first met them [the Navahoes] in 1541, they were tillers of the soil, erected large granaries for their crops, irrigated their fields by artificial water-courses or acequias, and lived in substantial dwellings, partly underground"[1]). According to Brinton, the Navahoes place the date of their exodus — or rather of the beginning of their separate national existence — about seven centuries ago. Father Leopold is inclined to think that computation excessive, and suggests from 500 to 600 years as being a more probable lapse of time. On the other hand, judging from the morphology of the Navaho dialect, one would feel warranted in inferring that the scission in the stock affected especially tribes which had more in common with the northwestern than the northeastern Dénés, and that it happened before time and commerce with aliens had resulted in the peculiar social organization among the former which is avowedly of a comparatively late date, and caused those complicated conjugations now proper to the Carrier and Babine dialects. Our reason for this deduction is that "the Navajos have more similarity with the Sékanais sociologically than with any other of the northern Déné tribes, while the root words of their language approach very closely to those of the Carriers, and the conjugation of their verbs to that of the Montagnais"[2]).

The Names of the Southern Dénés.

Neither Apache nor Navahoes is a Déné term. As the tribes they represent constitute the most populous and most widely known of all the Déné branches, a few words on the probable origin and meaning of their names may not be out of place.

---

[1]) Quoted in Brinton's "American Race", p. 72.

[2]) Letter from Fr. Leopold, Dec., 27, 1905.

Digitized by Google

Navaho was originally written Navajo[1]), and it may be seen at a glance that it is a word of Spanish origin. According to the late Dr. W. Matthews, that name is generally supposed to mean "clasping-knife or razor", and to have been given by the Spaniards because the Navaho warriors carried great stone knives about their persons. It has also been suggested that the name may come from an homonymous word meaning pool or small lake. Finally Horatio Hale, a prominent American ethnologist, recorded the fact that some take it to signify Cornfield People[2]). In the light of the latest researches, this interpretation does not seem devoid of appropriateness.

Father Leopold's own explanation, however, is still more plausible. As the name is evidently Spanish, the records of the old Spanish missionaries and explorers must naturally contain the key to its meaning. Now, in a memorial to the king of Spain written in 1630 by Fra Alonzo de Benavides, O F. M. the writer, after describing the Gila-Apaches, says that more than fifty leagues north of them "one encounters the Province of the Apaches of Navajo. Although they are the same Apache nation as the foregoing, they are subject and subordinate to another Chief Captain, and have a distinct mode of living. For those of back yonder did not use to plant, but sustained themselves by the chase; and to-day we have broken land for them and taught them to plant. But these of Navajo are very great farmers, for that is what Navajo signifies — great planted fields"[3]).

From the expression "the Apaches of Navajo" it is evident that the last word did at first represent, not the natives now called by it, but the country they inhabited. The southern Dénés were to the Spaniards simply Apaches, who, for the sake of convenience, were at first qualified by their particular habitats, until frequent repetition and love of conciseness caused the name, of the Indians to be discarded in favour of that of their lands as it often happens even in our days.

---

[1]) Dr. Matthews is the party responsible for the change in the spelling of the word.

[2]) "Language as a Test of Mental Capacity" Trans. Roy. Soc. Canada, vol. IX, p. 86.

[3]) "Land of the Sunshine", v. XIII, No. 6.

Digitized by Google

After a photograph by Rev. Bro. Simeon O. Fr. M.

Winter in the Navaho Country.

Digitized by Google

Digitized by Google

As to the word Apache itself, the same missionary proposes as a possible etymology the Spanish verb apacentar, to drive herds to pasture, and his supposition derives colour from the fact that A. F. Bandelier, speaking of the Apaches in general, calls them occasionally "the Apaches-Vacqueros, or cowherds"[1]. But, personally, I would feel more inclined to accept Dr. Ales Hrdlicka's suggestion that that term is probably a corruption of Opaka, which, in the dialect of the Pimas, the southern Dénés' neighbours, means enemies, or aliens, like the Navahoes' Ana'e and the northern Dénés' Atna[2].

Great-planted-fields was therefore orginally meant by Navajo, and this interpretation is further explained by the fact that, when first encountered by the Spaniards, they were in possession of an immense territory, some of which — possibly that part of it which was first seen by the white intruders — was planted with corn. *Nava* means in Spanish a flat, even piece of land, a plain or a field, and the suffix *-ajo*, the equivalent of the modern *acho*, is not only an augmentative, but also a depreciative desinence, much, I should think, as the French ending *-aille* in *ferraille*, *mangeaille*, which signify respectively iron and food of little account. Therefore, by writing "the Apaches of Navajo" Benavides must have meant "the Indians who live on the large, more or less worthless fields". Those who are familiar with the character of their lands will not gainsay the appropriateness of the appellation.

The Navaho Country.

This is a more or less arid region, made up of high plateaus raversed from north to south by the Tumicha mountains, a lofty range covered with magnificent pine forests, and watered by the Rio de Chelly and other tributaries of the San Juan River. The territory is cut up into numberless valleys, gulches or stupendous

---

1) "Final Report on Investigation in the Southwest", p. 38.

2) From a private letter to the writer, dated Jan., 20. 1906. In a valuable article on the Apaches, advance proof-sheets of which have just been sent me through the kindness of the Director Bureau of Ethnology, Washington, Mr. Hodge says that the name is probably derived from the Zuñi *Apachu*, which has exactly the same signification. The Texan tribes called them *Kantsi*, i. e. deceivers, or traitors.

Digitized by Google

cañons, which the waters of a primeval epoch have for
the usual process of erosion. In a word, the Navaho cou
a part of America's wonderland. Father Leopold grows
siastic in his praises of its beauties, such as they are.

"It is", he writes, "a land of sandy deserts and
where for miles and miles no tree can be seen — nothi
sand and sagebrush — and the eye tires of the surro
monotony; where the sweeping breeze picks up clouds o
whirls it about in wild fury, carries it along for miles, an
es its tiny grainlets with stinging force against the face
traveller, who can see hardly ten yards before him for sa
dust. Again it is a land of woods and forests, where the
ding piñon, with its tasteful nuts, grows beside the
spruce and fir, the fragrant cedar and juniper, the nob
and the white-gleaming cottonwood, the quaking asp
aromatic sumach, the mountain mahogany and the box
clusters of willows and patches of scrubby mountain oak;
of meadows, covered with bright grass; a land of flowers,
not only the forest but also the hilltops and slopes are
and studded from spring till fall with wild flowers of eve
color and description; a land of fields, where yellow d
cornstalks bow their tasseled ears, and wave their plum
in the breeze.

"Now it is a land of heat, where the atmosphere fre
trembles and quivers in excessive heat, 25 and 30 feet ab
soil; where the vault of heaven sometimes seems to be
mense dome of heated steel, and the sun a disk of p
brass in white heat, and the breeze a breath from som
furnace, yet where the shaded places are always comfortab
where sunstrokes are unknown; then a land of cold, when
blizzards and hail storms rage; where the hoary frost ca
silvery net over the landscape, covered with the 'beautiful
where the icy breath of Boreas pierces even into the n
and the mercury hovers about below zero . . .

"It is a land of 'magnificent distances', where the
light, pure air acts like the lenses of a telescope, bringing
objects seemingly almost within reach; where one can
drive towards a near-by peak or grove for hours until the

Digitized by Google

After a photograph by Rev. Bro. Simeon O. Fr.'M.

Prehistoric Pottery. Dug up in the Navaho Country, Arizona.

Digitized by Google

Digitized by Google

vening distance is perceptibly lessened; where twenty-five or thirty miles is deemed close neighbourhood"[1]).

But we must with regret descend from the heights of admiration to the more prosaic task of detailing the native population of that wonderful land.

Here, however, we may be allowed a pause simply to record the fact that neither the Apaches, nor the Navahoes are the primordial inhabitants of the countries in which circumstances have finally forced them to settle. The accompanying illustrations will tell of a race which is now buried in the depths of oblivion[2]) and preceded the roving Déné bands in the occupation of the soil, where cliff-dwellings, ruins of walls and prehistoric pottery are by themselves sufficient to attest their complete ethnic diversity from its present occupants.

The Apache Tribes.

The most southerly of all the Déné tribes was but lately the band of Lipans *(Ipa-nde)*. In the eighteenth century those warlike people were to be found on the lower Rio Grande, while some of them even penetrated as far south as the coast of Texas[3]). When Jose Cortez wrote, in 1799, the Lipans occupied part of Texas, from the Comanche country to the Rio Grande.

---

[1]) "The Catholic Pioneer", July, 1905.

[2]) Though some claim, not without a show of reason, that it was identi cal with that of the present Pueblos.

[3]) Cortez in Pac. R. R. Report, 1856. Vol. III, pp. 118-19. At the last moment, I am in receipt of the new edition of Powell's linguistic map to which such extended references have been made in the course of our first chapter. As far as the habitat of the Dénés is concerned, it is a great improvement on the first edition. All the points of contact between that race and the salt water of the extreme northwest have been converted into Eskimo territory, except Cook's Inlet; the southeastern boundaries of the stock from Hudson Bay have also been rectified in an almost satisfactory manner, but the entire coast of that bay north of Churchill River continues to be allotted to Eskimos. We might contest the accuracy of a few minor points, as, for instance, the intrusion of the Tsimpsian race, which is now made to reach the northern shore of Lake Babine, a manifest error. The object of this tardy note, howevert is merely to ask a question. That valuable map being evidently intended to represent the habitats of the different stocks as they were originally, that is previous to the displacements occasioned by the exigencies of our own civilization,

Digitized by Google

They were always reputed a particularly ferocious Indians, and their unalterable hostility to whites and re finally cost them their separate autonomy as a tribe. In presidio and a mission were established for their benefi San Saba River, which, however, were soon after destr hosts of Indians led by a Comanche chief. It is to be p that neither civil nor religious establishment proved mu factor in their moral improvement, since an old docume 1793, complains that "it is impossible to christianize the cahuazes of the Colorado, on account of the close fr they entertain with the Lipans"[1]).

Fifteen years ago they were already reduced to 5 duals stationed in the Santa Rosa mountains, northeastern whence they used to stroll about, making inroads into the to steal horses and cattle[2]). A few others served as s the Texan posts garrisoned by the United States army 1903, 19 survivors of that band, which had been almo hilated by Mexican Kickapoo cooperating with Mexican were removed to the State of Chihuahua (Mexico), and later added, with a few others, to the population of the lero Agency.

1st. As far as distance goes, this is now the hon cognate tribe nearest to the Lipans' former haunts in old M

---

how is it that most of the Texan coast on the Gulf of Mexico is thereon to the Karankawan stock and none to the Déné, when we hav and perhaps the only, modern authority on the Karankawas writing the "There were also some tribes in this littoral tract [of Texas] who were from the north . . . We have to count among these intruders the variou Tinné tribes, of which the Lipans were the most prominent . . . O intrusive bodies of Indians none settled permanently on the coas portion of the Lipans" (A. S. Gatschet, "The Karankawa Indians Cambridge, 1891).

[1]) Quoted by A. S. Gatschet, in "The Karankawa Indians", p.

[2]) Ibid., p. 41.

[3]) By writing of the Lipans as if they were now a thing o I think I am not out of order, for if there be any of them left in ol within a few years they will certainly have all passed away A years ago the Lipans and Apaches occupied all the land from 29° N. and from 99° W. to 114° W., that is, from central Texas near Colorado River, in Arizona (See Powell's "Indian Linguistic VII Ann. Rep., p. 54).

Digitized by Google

This reservation, which is 741 square miles in extent, is situated within the Territory of New Mexico, and the 33rd. degree of N. latitude constitutes its southern boundary, between 105° and 106° W. longitude. Previous to the arrival of new recruits, its inhabitants mustered only 464, penned up, much against their will, in the vicinity of Fort Stanton and other military posts, whose main duty seems to be to keep them from the war-path. A band of 37 individuals — including the above mentioned Lipans — who, for over twenty-five years, had roamed over the plains and mountains of Mexico, were in June, 1904, united to their kinsmen in this reserve. All are now known as Mescalero Apaches.

2nd. Four degrees of longitude west of the Mescalero Agency and exactly by the same latitude, is a much larger area similarly set apart for other bands of Apaches under the name of White Mountain Reservation. This is for official purposes divided into two Agencies, that of San Carlos, in the south, and that of Fort Apache, in the north. The former comprises 2.866 square miles, being bounded in the north by Salt and Black Rivers, which separate it from the Fort Apache reservation. The last official figures for the Déné inhabitants [1]) of the San Carlos Agency are:

Tonto Apaches	667
Coyotero Apaches	489
San Carlos Apaches	1.066
Total . .	2.222

Dr. Ales Hrdlicka divides them into 13 bands, called after their location or the name of their chief, as the above divisions are not recognized by the natives themselves. Their principal settlements are in the valley of the Gila, from the old Fort Thomas to a few miles beyond San Carlos Agency, and in the valley of San Carlos River [2]). According to the above mentioned authority, fifty years ago many of them lived on the upper Salt River, and "one of the men said he heard from the elders that they formerly lived in what is now the vicinity of Flagstaff, at the base of the

[1]) And *minus* 53 so-called Mohave Apaches, who are not Déné.

[2]) "Notes on the San Carlos Apache", in "American Anthropologist", vol. VII, p. 430.

Digitized by Google

San Francisco mountains"[1]), just to the west of the Na
tory. This statement further confirms my own conte
the Déné migrations have always been southward.

To the above population must be added 38 indivi
have established themselves at Angora, Arizona, and a
lies which are stationed at Camp Verde.

3rd. All we have to record here of the Fort Apac
is that it contains a Déné population of 2.058, living
square miles of land. The White Mountain Reservation
two above mentioned Agencies, lies within the Territory c

4th. To the northeast of this, in New Mexico,
serve of the Jicarilla Apaches, who in 1904 were reporte
bering 782[2]). Private information from their Agent n
these figures to 795. The 37th degree of latitude
northern boundary of their land, while 107° long. passe
the middle of the same. This reservation compris
square miles.

5th. Then far into the east, just north of Tex
Oklahoma, two more bands of Apaches are to be fo
the control of the representatives of the United State
are the Chiricahua Apaches at Fort Sill, who number 298
Kiowa Apaches, in the Kiowa Agency, who muster

Lastly, the latest Report of the Commissioner f
Affairs mentions the Havasupai, "a part of the Bluew
of Apaches"[3]), who are officially estimated at 207 souls
Déné nationality of that band is not fully established.

Without taking into account this small aggregate
ful Dénés, or even a few independent bands of genuine
this division of our aborigines gives us a total of 6.0
The group should be more populous; yet, after the b
and bloody massacres which have decimated their rank
wonder that there are so many left.

---

[1]) *Ibid.*, p. 481.

[2]) "Annual Reports", etc. Indian Affairs, Part. I, p. 249. Washi

[3]) *Ibid.*, p. 154. In 1858 the Apaches were supposed to
into eight bands viz. "the Mescaleros, the Mimbres, the Mogolone
cahui, the Coyoteros, the Pinals, the Cero-Colorados, and the To
Marvellous Country" p. 83. Boston 1873).

Digitized by Google

Distribution of the Navahoes.

We now come to what is probably the most interesting, and certainly one of the most important, of all the aboriginal tribes north of Mexico. I mean the Navahoes *(Diné)*, who, in point of numbers, are surpassed by only one Indian nation, the Cherokee, within the same territory. In fact, they constitute about one-tenth of the entire native population of the United States, and their present reservation exceeds in extent that of any other tribe without exception. It contains fully 18.616 square miles, being, therefore, considerably more than one-third larger than the whole area of Belgium.[1]) The tribe is homogeneous, but, for purposes of administration, its territory is divided into notable portions as follows:

6th. The Fort·Defiance Agency, which comprises the southeastern part of the whole reservation, as it stands to-day. On this more or less barren land some 12.000 Navaho Dénés are reported to live.

7th. Immediately north of this is the San Juan Agency with about 7.000 Indians. It comprises an area of 5.000 square miles or thereabouts, 2.000 of which lie in northwestern New Mexico, 2.250 in northeastern Arizona, and 750 in the southeastern portion of Utah.

8th. Adjoining partly the San Juan Agency and partly the Moqui (or Hopi) reservation, within Arizona, and to the west of both, is the Western Navaho Agency, which supports a population of 6.000 Dénés.

9th. As shown on the accompanying map, the Moqui reservation is entirely surrounded by Navaho land. The Hopis, commonly called Moquis, are not Déné; but, within the same area supposedly reserved for their exclusive benefit, are also to be found 1.865 Navahoes.

10th. On November 14, 1901, the Government of the United States set apart for still other Navahoes a large piece of land contiguous to the Moqui and part of the Western Navaho reservations, and south thereof. This now forms a minor Agency, which extends on both banks of the Little Colorado River.

---

[1]) These figures include the land within the Navaho Reservation which though specially devoted to the Hopis, is half peopled by Navahoes.

Digitized by Google

According to the officer in charge, this addition to the original Navaho land contains about 100 families "with something over 250 children"[1]). If we take into consideration widows and widowers, together with unmarried people of either sex, we will easily obtain a total of 500 persons therefor.

This gives us a grand total of 27.365 for the single Navaho tribe, exclusive of 41 children studying at the Santa Fe Industrial School, and 75 in a similar position at Fort Lewis, Colorado. Nor do these figures include a band of 170 Navahoes now stationed among the Pueblos of New Mexico, near Albuquerque.

If official figures are at all to be relied on, the movement of the Navaho population within the last fifty yeers has certainly been very satisfactory. When the nation first came under the control of the United States, it numbered about 12.000 souls, with some 2.500 warriors.[2]) In 1869, its numbers were computed at 13.000; but, twenty years later, they had already increased, according to local Agents, to 21.000 souls. Furthermore, vital statistics showed that this numeric augmentation was not due to outside accessions, since the year 1888 had returned 1.400 births against 700 deaths.[3]) To-day, as we have seen, they muster 27.000 or thereabouts, unless the estimates of some Agents be greatly exaggerated.[4])

---

[1]) Report of the Commissioner Indian Affairs, p. 145. Washington, 1905. It is therefore somewhat puzzling to find in the same volume which publishes that Report the same population stated (p. 594) to be only 344.

[2]) Horatio Hale, in "Language as a Test of Mental Capacity". Trans. Roy. Soc. Canada, vol IX, p. 90.

[3]) *Ibid.*

[4]) Owing to their nomadic habits, their state of independence as a self-supporting tribe and the immense topographical difficulties proper to their country, no satisfactory census has ever been taken of the Navahoes. For that reason the figures quoted as representing their population have greatly varied. Dr. W. Matthews says ("Navaho Legends", p. 7) that in 1869 they were less than 9.000. Yet he admits that in 1890 the U. S. census, which was taken as systematically as possible, raised the figures to 17.204, and he adds: "All who have an intimate knowledge of the Navahoes agree that they have increased rapidly since they were restored to their ancient homes in 1869". On the other hand, W. Bell, writing in 1869, says that "their number, twenty years ago, was probably about twelve thousand" ("New Tracks in North America", vol. I, p. 179). Nay, as early as 1846, Governor Ch. Bent estimated them at about fourteen thousand souls, and remarked that they were then "the only nation on the

Digitized by Google

When first known to history, the Navahoes occupied the country on the San Juan River and south thereof, in the northern parts of New Mexico and Arizona, and extended into Colorado and Utah. They were then surrounded by Apaches on all sides, except in the north, where they met the Shoshonean tribes.[1]) If we are to credit S. W. Cozzens, an American who related more or less truthfully his adventures among the Apaches in a book he called "Marvellous Country"[2]) the Navahoes claimed in 1858 all the land extending from the Rio Grande to the Colorado of the west, including as to-day the villages of the Hopi.

Erroneous Identifications.

Before going further, I may be warranted in offering a few remarks on the various and, in the light of the results achieved by the latest linguistic reasearches, rather ludicrous attempts of several writers at determining the racial identity of both Navahoes and Apaches. J. D. Baldwin sees in the former nothing but transformed communities of Pueblos, a most sedentary people, or rather peoples, since the natives thus denominated belong to more than one distinct aboriginal stock. He is so well informed in this respect that he even expressly declares that their present roaming condition is the permanent result of their "fleeing to the mountains from the Spaniards",[3]) a statement which is nothing short of ridiculous.

---

continent, having intercourse with white men, that is increasing in numbers', (*Ibid.*, *ibid.*, p. 180). From 1846 to 1863 the Navahoes passed through a series of wars with the United States, which finally resulted in a sort of captivity for the majority of the tribe. They claim that this last condition noticeably thinned their ranks, but Dr. Matthews avers himself that nothing has been found in official reports to corroborate their assertions to that effect.

These considerations will, I think, help the reader to accept my own figures, which I admit are far in excess of those of any ethnologist. They are compiled from official reports, checked by the results of private enquiries, and declared "pretty correct" by one of the officials on the largest of their reservations.

[1]) J. W. Powell, VII Ann. Rep. Bureau of Ethnology, p. 54.

[2]) Boston, 1873, p. 129.

[3]) "Ancient America", pp. 68 and 74.

Digitized by Google

Gregg, another American writer, clearly recogniz
Navahoes descendants of the Aztecs. Unfortunately
theory, there is more difference between the langua
Navahoes and that of the Aztecs than between, for
English and Russian. The culture of the two nations i
by a still greater diversity.

W. E. Bell, though as little self-committing as po
inclined to assimilate them to what he calls the town
i. e. the Pueblos. He claims that they say themselves
related thereto, which, of course, cannot be admitted a
the tribe taken as a whole.

Others identify them with the so called Toltecs
Even Father Petitot had rather heterodox ideas on thi
when he wrote in his *Monographie des Déné-Dinj*
Nabajos are, as is well known, one of the four Apac
which inhabit the Indian villages called Pueblos in New
If I dared formulate an opinion, I would even say that
jos and the Tanos, a related nation, are as foreign to
of the Apaches, the Piros, the Segwas and the Kwère
Zuñi and the Moqui, as the Sarcis, another Déné trib
Upper Saskatchewan, are ethnically different from the
among whom they live and who have adopted them".[1]

After the information presented in this and the
chapters, it is hardly necessary to point out where th
author is mistaken. Suffice it to remark that the Pueb
absolutely no ethnographical affinity with the Navah
that the latter have not one single village, numerous
they are. The Taños form by themselves a distinct a
family, and Tegwa is but another name for the same,
their language. The Kwères are evidently the Keras,
tribe of a still different stock, while the Piros are sup
be related to the Taños. Needless to add that none
has the slightest ethnic relationship with the Déné Apac

[1]) p. XVII. It cannot be denied that, outside of his own s
which is the northeastern Dénés, Petitot had very erroneous notions
the extent of that family. Thus in a footnote to p. XLIV of this sam
bungles together with the Babines and other undoubted Déné tribes
the Spuzzums, the Shoushouapes, the Koutanés, etc., people who a
Déné as the Chinese. Moreover, Spuzzum is the name, not of a trib
small Salish village on the Fraser.

Digitized by Google

Fr. Petitot wrote in 1876, at a time when Déné ethnography was hardly more than a negligible quantity. Moreover, his statements on the subject under review have more the character of incidental remarks than of *ex professo* declarations. But what are we to think of a didactic work such as the Columbian Cyclopedia, which, after the researches and published studies of the American ethnographers, is so shamefully ignorant as to say that the Navahoes are "the most northerly of the great Shoshone and Apache family of Indians", as if the Shoshones and the Apaches were ethnically kinsmen, or the Navahoes had any racial affinity with the former, who but lately were their hereditary enemies?

The Pacific Dénés.

Ascending to the northwest, away from Apaches and Navahoes, we come upon those stragglers, mere remnants of the Déné migrating body, whom we have already mentioned. Such as are still extant are in the main simply debris of former tribes, now with more or less mixed blood. They form separate villages with no political ties, though they sometimes united against a common enemy. Most of them were identified by Stephen Powers [1]) though some, like the Umpquas, for instance, had previously been recognized as Dénés by Latham [2]), while Gibbs had found out the Dénés in what is now the State of Washington as far back 1855.

From south to north they are, or were till a comparatively late date:

11th. The Saiaz, who "formerly occupied the tongue of land jutting down between Eel River and Van Dusen's Fork" [3]) by the northwest coast of California.

12th. Somewhat to the northeast, the Kenesti, who live on Dobbins and Larrabie Creeks: along Eel and Mad Rivers, extending down the latter about to Low Gap, and from north Eel River, above Round Valley, to Hay Fork. [4])

---

[1]) Contributions to N. Amer. Ethnology, vol. III. Washington, 1877.

[2]) Cf. Richardson's "Arctic Searching Exploration", vol. II, p. 32.

[3]) Contributions to North American Ethnology, vol. III, p. 122.

[4]) Powell's "Indian Linguistic Families", Seventh Annual Report Bur. of Ethnology, p. 54.

Digitized by Google

13th. The Hupas, who have remained the most au of the whole group, probably because segregated in a their own This lies within a beautiful valley, six r by one in width, drained by the lower Trinity River, in County, California. So secluded are these people in t home, that, according to Dr. P. E. Goddard,[4]) as lat years ago they had not yet heard of the coming of t In 1866 their population was put down at 650; J. W. Powell stated that it numbered only 468. To muster but 450 souls with nearly equal birth and dea

14th. West of the Hupas, are the Redwood In Whilkût of Powers, the Haitlkut of Goddard. These have some intercourse with the Hupas, and speak purer Déné dialect Their habitat is along the midd Redwood Creek and the Bald Hills, between that strea Klamath River.

15th. North of them are, in the northwest corn fornia, a few remnants of Déné villages extending from of the Klamath to Smith River.

16th. Further north still are in Oregon, the Si vation, by the sea coast and the Grande Ronde r immediately to the northeast. The 45th degree passes through both reserves, which are contiguo apices of their northeast and southwest angles. In about one-half of the natives, say 280, are of Déné In the latter are now stationed 82 Umpqua Dénés and River Indians belonging to the same race. The orig of these fragments of tribes extended from their pre south to the California frontier.

17th. Much confusion exists as to the Dénés o of Washington. Powell enumerates three bands, na Kwalhioqua, the Owilapsh, and the Tlascanai. He th Gibbs as to the migrations of the latter, thereby con impression that he was writing after that pioneer eth But Gibbs counts only two tribes, the first of whic "the Willopah (Kwalhiokwa), or, as they call themselv lapsh".[5]) On the other hand, Dr. F. Boas assures us t

[4]) "Life and Culture of the Hupa", p. 8. Berkeley, 1903—04

[5]) Contributions to N. A. Ethnology, p. 171.

Digitized by Google

Courtesy of Dr. P. E. Goddard.

The Hupa Valley.

Digitized by Google

Digitized by Google

lapsh "is the name of the Chinook tribe of the Lower Willopah River", [1]) while the Déné band dwelt on the upper course of the same. This assertion, therefore, would find both Gibbs and Powell at fault. But now comes Dr. Goddard who, after telling us that there were probably five distinct dialects within the Pacific Déné group, mentions "the Kwalhioqua and Willopah" as the one spoken in Washington. As Kwalhiokwa is the name of the Indians and Willopah that of their habitat, it would seem as if the tribes in that State were now reduced to one. [2]) This is indeed a case of *scinduntur doctores*.

As, however, all the other authors [3]) speak of at least one other cognate tribe as being located within the same political division, I think the only course open to me is to class the Washington Déné — now mostly exstinct — into two small groups: the Kwaliokwas and the Klatskanais. The former occupied the upper Willopah River and its tributaries towards the head of the Chehalis. The latter dwelt on the banks of a small stream on the northwest side of Wapto Island, though they also resorted to the mountains on the south side of the Columbia. In 1855 three or four families of Kwaliokwas were still found above the forks of the Chehalis [4]), but the Klatskanais were even then "nearly extinct".

The chief interest these small bands offer to the ethnologist is derived from the fact that they were, within United States territory, the nearest to the northern Dénés whom we have studied in our last chapter. Gibbs says that they were "of the Tahkali [Carrier]stock, though divided by nearly six degrees of latitude from the parent tribe" [5]). His vocabulary of their dialect, which Dr. Boas published some years ago [6]), betrays more affinities with the idiom of the Chilcotins than with that of any other tribe. It makes it quite clear that those Déné remnants had in the far north, nearer kinsmen west than east of the Rocky Mountains.

[1]) Tenth Report on the N. W. tribes of Canada, p. 67.

[2]) Above statement is from a Dictionary article now ready for the press, copy of which Dr. G. has kindly sent me.

[3]) And Dr. G. himself elsewhere.

[4]) Contrib. to N. A. Ethnol., vol. I, p. 171.

[5]) *Ibid., ibid.*

[6]) Tenth Report on the N. W. Tribes of Canada. B. A. A. S.

Digitized by Google

The total of the known Pacific Dénés does no exceed 865.[1])

The Connecting Link between South and Nort

The last mentioned survivors of the original Déné s on, or near, the Pacific lived by about 48° N. lat. more than one degree further north, within British Colu find the last link, just disappeared but well remembere connected the southern with the northern Dénés. As t be no reasonable doubt that this was a Chilcotin colony north, and because that circumstance is a new confirm my theory concerning the southward tendency of the fa question of its origin and ethnic personality is not wit portance to the ethnologist.

The late Dr. G. M. Dawson was the first to give an of that latest of the Déné migrations. According to inf he received from a reliable party[2]), it appears that "a l before the white man first came to the country" (1858), a Chilcotins having undertaken, in company with their w some children, a war expedition against the Salish of th Thompson, were led, by the absence of those they had to surprise, as far south as the mouth of the Nico There they were discovered, and soon after intercep strong force of Thompson Indians. Which perceiving, t ding marauders took to flight and ascended the Nicola v they reached the Similkameen, where they presented a b to their pursuers, who, noticing that the wives of the "were larger and better looking than their own"[6]), fina peace and intermarried with them.

As late as 1888 eight men with some women and descendants of that band, still remained in the Nicol They claimed to own the country by right of first oc

---

[1]) Nothing will be more conducive towards a proper estimate o strides which ethnological science has made within the last half cent perusal of Latham's apology for a classification of the Déné tribes, su tained in his "Ethnology of the British Colonies", pp. 224—27, Lon Then, again, instead of "full nineteen-twentieths of the Athabaskan being British" as he says, almost two-thirds, of it live under the Stars a

[2]) Mr. Mackay, Indian Agent, a man quite conversant with Ind

Digitized by Google

declaring that the other Indians there were late arrivals on their land. One of the eight men personally told Dr. Dawson that the language of his ancestors — only a few words of which he could remember — was the same as that of the Chilcotins.[7]) In 1895 there were only three survivors of the eight men referred to by Dr. Dawson.

As part of the information recorded by that gentleman conflicted with reports received by Dr. F. Boas, the latter then sent to investigate the case Mr. Jas. Teit who has mastered the language of the natives of that region. From some of the three old aborigines he gathered that four generations back, the tribe was divided into three camps or lodges, and that there were not many people in each[8]). Those people had, moreover, two fortified houses in which they took refuge when attacked. The old man mentioned as aggressors, who were successfully repulsed, parties of Okanagan, Thompson and Shushwap Indians. Those skirmishes, he added, took place three or four generations before his own time. Mr. Teit remarks that his informants were "quite indignant" when he hinted at the possibility of their being of Chilcotin origin.

This leads Dr. Boas to the conclusion that, while the band was undoubtedly Déné, the theory that they were the descendants of a Chilcotin war party "seems very unlikely". I beg to differ entirely from the learned ethnographer's opinion on this point. The short lists of words from the language spoken by the original settlers of the valley collected by Dawson, Mackay and Teit contain a few terms which are foreign to the Dénés, many which are common to the Carriers and the Chilcotins, and several which are distinctively Chilcotin. Not one is proper to either the Carrier, the Babine or the Sékanais dialects. *Nul*, for instance, is a word which means not man as stated, but animal, in no dialect but the Chilcotin; *tet'-hutz*, which Dawson regards as synonymous with man, is evidently no other than *tœyoñz*, which has that signification *(vir* or *masculinus*, not *homo)* in Chilcotin exclusively, and the term variously spelt *sis-ya-nē'*,

---

[6]) "Notes on the Shushwap People of B. C." Trans. Roy. Soc. Canada, p. 24, 1891.

[7]) *Ibid.*, p. 26.

[8]) Tenth Rep. on the N. W. Tribes of Canada, p. 31.

Digitized by Google

si-si-aney and *sœ-sia'ni* is as certainly the Chilcotin *séq* nounced *séshyan*), which means ram of the mounta only in that dialect.

The pious horror at the suggestion that they m Chilcotin blood in their veins manifested by Teit's in who are admitted to have been three-quarters Salish, explained by the bad reputation the Chilcotins enjoy a natives of British Columbia, especially since five of t publicly hanged for their participation in the massacre of white men. In fact, it is more natural under the circu than a ready acknowledgement of such kinship.

As a recapitulation of the foregoing information now present the reader with a table of all

The Déné Tribes, with Habitats and Populatio

(Northern Division).

Alaskan Dénés.

1. *'Kaiyuh-kho-'tenne*, near Norton Sound . .
2. *Koyukuk-kho-'tenne*, above No. 1, N. bank of Yukon and Koyukuk R. . . . . .
3. *Yuna-kho-'tenne*, left side of Yukon to Tanana River
4. *Tenan-kut'qin*, Tanan River . . . . .
5. *Kut'qa-kut'qin*, Yukon from Birch R. to Kotlo R.
6. *Natsit-kut'qin*, from Fort Yukon to Romanoff Mountains . . . . . .
7. *Vœn-kut'qin*, E. of No. 6., S. of Eskimos. . .
8. *Dakaze*, between source of Porcupine R. and Fort McPherson . . . . . .
9. *Han-kut'qin*, Yukon above Kotlo River . .
10. *Tutchone-kut'qin*, Yukon from Deer R. to Fort Selkirk
11. *Tehanin-kut'qin*, from Upper Yukon to W. Eskimos
12. *Thét'lét-kat'qin*, Peel River . . . . . .
13. *Nacōtco-ondjig-kut'qin*, Lower Mackenzie River
14. *Kwit'qa-kut'qin*, between Lower Mackenzie and Anderson R. . . . . .

Total . . . .

Digitized by Google

Subarctic Dénés.

15. Hares, W. of Great Bear Lake to Eskimos .	600
16. Dog-Ribs, E. of Hares to Back River . . .	1.150
17. Slaves, W. of Great Slave L. from Fort Simpson to Fort Norman	1.100
18. Yellow-Knives, N. E. of Gt. Slave Lake including Coppermine R.	500
Total . . 3.350	

Eastern Dénés.

19. Cariboo-Eaters, E. of L. Athabaska, L. Cariboo, Axe, etc.	1.700
20. Athabaskans, L. Athabaska	
21. Chippewayans, S. of L. Athabaska (with preceding)	4.000
Total . . 5.700	

Intermediate Dénés.

22. Sheep-People, Rocky Mountains, near No. 12 .	100
23. Mountain Indians, Rocky Mountains, by about 65 N. lat.	300
24. *Tsé-loh-ne*, Liard R. immediately E. of Rocky Mountains	350
25. Nahanais, Stickine S. and N., and E. beyond the Rocky Mountains	1.000
26. Beavers, Peace River E. of Rocky Mountains almost to L. Athabaska	700
27. Sarcees, Govt. Reserve, S. S. W. of Calgary'Alberta	190
28. Sékanais, Finlay and Parsnip RR., and W. to Forks of Tatla L.	450
Total . . 2.890	

Western Dénés.

29. Babines, L. Babine, Bulkley R. and S. of latter	530
30. Carriers, from Forks of Tatla L. S. to Fort Alexandria	970
31. Chilcotins, Chilcotin R., N. und S. to 51 30 .	450
Total . . 1.950	

Total Northern Division 19.390

Digitized by Google

(Southern Division.)

Apaches.

1. Mescalero Agency, New Mexico . . . . .
2. San Carlos Agency, Arizona . . . . .
3. Independent Band at Angora, Arizona . . .
4. Fort Apache Agency, Arizona . . . . .
5. Jicarilla Agency, New Mexico . . . . .
6. Chiricahua Apaches, Oklahoma . . . . .
7. Kiowa Apaches, Oklahoma . . . . . .

Total . . 6.068

Navahoes.

8. Fort Defiance Agency, New Mexico and Arizona
9. San Juan Agency, New Mexico, Arizona and Utah
10. Western Navajo Agency, Arizona . . .
11. Moqui Agency, Arizona . . . . . .
12. Navajo Extension, Arizona . . . . .

Total . . 27.365

Pacific Dénés.

13. Saiaz, between Eel R. and Van Dusen's Fork, California . . . . . .
14. Kenesti, to the N. E. of Saiaz, California . .
15. Hupas, Lower Trinity River . . . . .
16. Redwood Dénés, Redwood Creek and the Baid Hills, California . . . . . .
17. Northwest Californian Bands, between Klamath and Smith RR.
18. Siletz Reservation, Oregon . . . . . .
19. Grande Ronde Reservation, Oregon . . .
20. Washington Dénés, State of Washington . .

Total known Pac. Dénés 864

Total Southern Division 34.297

Grand Total Dené Nation 53.687.

Digitized by Google

Digitized by Google

Fig. 1. Ein Bukuverehrer
vor dem *okpa Buku* in betender Haltung.

Digitized by Google

Die Religionen Togos in Einzeldarstellungen.

I. Die Verehrung des höchsten Wesens *(Bukú)* in Atakpame.

Von P. Franz Müller S. V. D,
Atakpame, Togo, Westafrika.

1. Wesen des *Bukú*.

Wenn man die Analeute (Leute der Landschaft Atakpame) nach dem Namen des höchsten Wesens fragt, so lautet die Antwort: *Bukú*. Die Analeute gehören zur Yoruba- oder Anago-Sprachfamilie. Ihre Sprache ist der in Lagos gesprochenen Sprache nahe verwandt, vielleicht blos dialektisch von ihr verschieden.[1])

Dieser Umstand weist uns bei Erforschung der Theologie der Analeute hin auf das ursprüngliche Stammland, aus dem sie vor zirka 150 Jahren durch Kriege mit den Dahomeleuten vertrieben wurden.

In der Mythologie der Anagovölker findet sich nun allerdings in Begleitschaft des Pockengottes *Ćaṅkpaná* ein Wesen, genannt *Bukú*, das die Rolle eines Exekutivbeamten des Pockengottes einnimmt, also nicht einmal den Rang einer Untergottheit besitzt.[2]) Es ist daher fraglich, ob man den hier in Atakpame als höchstes Wesen verehrten *Bukú*, den die Analeute mit dem *Mawu* der Ewhevölker (teils mit Unrecht) identifizieren, mit jenem obskuren Trabanten des Pockengottes in Verbindung bringen darf.

---

[1]) S. meinen „Beitrag zur Kenntnis des Atakpame" in Zeitschr. f. afrikan., ozean. u. ostasiat. Spr. VI. Jahrg. (1902). SS. 138—166 und 194—205.

[2]) Cf. Ellis, Yoruba speaking peoples, London 1894, p. 73.

Digitized by Google

Viel wahrscheinlicher ist mir, daß *Bukú* eine Abkü
Wortes der Adelesprache *Burukú* darstellt. *Burukú* ist der
gott des Adele- und Aǵuti-Stammes. Sein Ruf und K
von dem Sitze des *Burukú* in Siaḍe in zentrifugalen Ra
allen umliegenden, oft mehrere Tagereisen entfernten Volk
aus. Siaḍe, angeblich der Stammsitz dieses Gottes, ist
zahlreicher öffentlicher und privater, periodisch wieder
Wallfahrten.

Der Umstand, daß der *Bukú*, wie er in Atakpam
wird, mit dem *Mawu* der Ewhevölker viele gemeinsa
neben manchen wesentlichen Unterschieden, aufzuwe
scheint auf eine spätere Vermischung des *Mawu*-Kultes
leute mit dem Kult des *Bukú* schliessen zu lassen und
Veranlassung für die Analeute gewesen sein, *Bukú* m
zu übersetzen und ihn trotz jener Unähnlichkeiten m
zu identifizieren. Deshalb hat auch in Ermangelu
anderweitigen Wortes für das höchste Wesen die k
Mission in Atakpame, da in den Ewhe-Gegenden das W
zur Bezeichnung des höchsten Wesens schon angenom
hier den Ausdruck *Bukú* adoptiert, natürlich mutatis
wo es auf die Begriffserklärung ankommt.

Der Hauptunterschied des *Bukú* von dem *Mawu*
leute besteht darin, daß der Sitz des *Bukú* nicht in den
in's Firmament, als dessen Personifikation *Mawu* geda
zu verlegen ist, sondern, daß er seinen Sitz und Thron i
land (Adele) hat, und, daß der *Mawu* der Ewhevölk
Kult besitzt.

Daß *Bukú* indes das höchste Wesen, mit schö
Kraft begabt sei, erhellt deutlich aus seinem Epitheton
sowie aus dem Umstand, daß die übrigen Götter sein
heißen.

Bukú ist gut und gütig, wohltätig und nachsichtig,
gerecht; er ist ferner überaus mächtig, wie aus der i
schriebenen Weltschöpfung erhellt. Er ist lauter Güte o
heit und Falsch und Rachsucht.

---

[1]) „Er hat die Welt geschaffen"; man beachte den uralten ve
druck für den nominalen *ad'aye* = Weltschöpfer.

Digitized by Google

Fig. 2. Ein durch Umhängung der Kaurischnur *(owo Buku)* zur Wallfahrt und zum Dienst des Buku Bestimmter.

Digitized by Google

Digitized by Google

II. Kult des *Bukú*.

Bukú hat einen Kult, also auch Opfer und Priester und Verehrer, aber keinen eigentlichen Tempel; sein Kult heißt *sisē bukú* (nominal) oder auch *bukúsisē* (verbal) — die Gottesverehrung. Sein Priester heißt *ǫlibukú* — Herr oder Besitzer des *Bukú* d. h. in dessen Händen die Ordnung und der Ritus des *Bukú*-Dienstes liegt.

Seine Verehrer heißen *asēbukúñā* — die Gottesverehrer. Die Kultusstätte wird *idi bukú* — Ort des *Bukú* genannt.

Bukú steht zu den *iñǫñā* (Untergottheiten) in gleichem Verhältnisse, wie *Mawu* zu den *voduwǫ* der Ewhevölker.

Die *iñǫñā* sind also von Gott geschaffene oder geborene Untergottheiten, oder wie der Volksmund satyrisch sich ausdrückt, die Polizisten des *Bukú*, die für ihn und an seiner statt das Regiment führen, jedoch (zum Unterschiede von *Mawu*, der sich um die Weltregierung nicht kümmert) so, daß *Bukú* sich öfter auch selbst in höchsteigener Person um die Menschen und die Welt kümmert, und den Untergottheiten nur so viel Macht läßt, als ihm gefällt.

Wenngleich nun nach Auffassung des Atakpame-Volkes *Bukú* das höchste Wesen ist, von dem alles übrige seinen Ursprung herleitet, so lassen sie doch die Frage nach Ursprung und Herkunft des *Bukú* als eine in ihrem Volke bis jetzt noch nicht diskutierte Frage offen und unbeantwortet. Der scholastische Begriff eines *ens a se* ist ihnen fremd. Ebenso inbezug auf den Weltursprung der christliche Begriff einer *creatio ex nihilo*, da sie sich über das „Wie" der Schöpfung keine Rechenschaft gegeben haben. Bezüglich des Weltendes herrscht der Glaube, daß *Bukú* eines Tages die Welt durch Feuer wieder zerstören wird.

Ob *Bukú* und die Untergötter (*iñǫñā*) als körperliche oder geistige Wesen zu denken sind, wird aus den verworrenen, oft sich widersprechenden Angaben nicht klar. Die überwiegende Mehrzahl hat von *Bukú* und den Untergöttern recht anthropomorphe Begriffe und hält sie für uns ähnlich gestaltete Wesen. Im Gegensatz zu den *iñǫñā* (= *voduwǫ* im Gē),[1] welche hier sämtlich symbolisch dargestellt werden, besitzt sowohl *Bukú* als

[1]) Oft fälschlich mit Fetisch übersetzt.

Digitized by Google

auch der *Mawu* der Ewhevölker keine Darstellung, keine besonderen äußeren Attribute, noch auch werden schon oben bemerkt, besondere Tempel gebaut. Ob eine dunkle Ahnung von der Idee der Geistigkeit de kundgibt, lasse ich dahingestellt sein.

Die Gebete, Gelübde und Opfer, welche d dargebracht werden, vollziehen sich in jeder beliebigen *ǫlibukú* oder auch auf freiem, meist umzäunten Platz u wo der *ǫkpa bukú* (Stab Gottes) errichtet ist. Es ist di *bukú* ein daumendicker, 50—60 *cm* langer, unten spitz der Eisenstab mit einem birnförmigen, fast faustdick (aus Lehm, Blut, Asche und Federn) auf dem oberen Ende. Er wird in der Hütte an der Wand in den B gesteckt. Nur zur Zeit des heil. Dienstes ist der *ǫkpa* bedeckt. Vor diesem wird gebetet, gesühnt, gelobt und Der *ǫkpa bukú* zeigt nämlich den Ort an, wo *Bukú* si dieses Zeichens herabzulassen geruht, Gebete zu erhör und Gelübde anzunehmen. Ist der *Bukú*-Dienst vorüber der *ǫkpa bukú* wieder mit zwei ineinandergesteckten en säckchen (*oke*), welche die Form eines an einem End Hohlzilinders haben, bedeckt bis zum nächsten Gottesd so profanen Blicken entzogen zu sein.

Die Gebete und Opfer sind der Intention nach gebete und Bittopfer, die Gebete werden oft mehrmals selben Worten wiederholt; 2. Sühngebete und Sühnopfe durch Übertretung der Gebote des *Bukú* verwirkten Strafen abzuwenden; 3. Dankgebete und Dankopfer für Hilfe oder Erfüllung der im Gebete vorgetragenen Wün

Als Opfermaterie gelten eine Reihe nur männli Ausschluß gewisser der Gottheit nicht angenehmen Tie *Bukú* wohlgefällige Opfergaben sind: Stier, Widder, Bo Hähne. Nebensächliche Beigaben, die mehr oder weniger Wollen und Können des Opfernden abhängen, sind: (*oti aka*), Palmöl (*egbo*), Muschelgeld (*ǫwǫ*), Maismel Salz (*ǫñú*).

Ausgeschlossen vom Opfer sind alle weiblichen Tie Schweine und Hunde.

Gegenstand der Bitten und Opfer ist die Erflehung Gutes und Befreiung von jeglichem Übel. So z. B.

Digitized by Google

Fig. 3. Ein Bukuverehrer
mit der Gifttasche *(akpo'ro)* und dem *okpa Buku* auf der linken Schulter, dem *osü*-Kranz um den Kopf und der *éala*-Marke im Gesicht.

Digitized by Google

Digitized by Google

Kindersegen, Jagderfolg, Regen, gute Ernte, Krankenheilung, Abwenden des Eindringens des Europäers und seiner Kultur gebetet und geopfert.

Die Gelübde sind fast immer mit Gebet und Opfer verbunden. Der *ọlibukú* muß beim Gelübde zugegen sein, dasselbe gleichsam an *Bukú's* Stelle entgegennehmen und es ihm übermitteln.

Ein ferneres Moment der Verehrung des *Bukú* kann in dem Schwur zu ihm und in der Wallfahrt zu ihm nach dem Sitze des *Burukû* (*Bukú*) nach Adele erblickt werden. Die Schwurformel lautet: *n kpẹ bukú fẹ* = ich rufe Bukú zu dir.[1]) Dann folgt die Beteuerung dessen, was man unter Schwur verifizieren oder erfüllt sehen will.

Die Wallfahrt ist Pflicht für alle jene, denen der *ọlibukú* oder seine Gehilfen in dessen Auftrag die Muschelschnur (*ọwọ́ bukú* = Gottes Geld) stillschweigend, ohne vorher die Einwilligung zu erfragen, um den Hals gehängt haben. Die Muschelschnur besteht aus den durchbohrten Gehäusen der Cypraea moneta größter Varietät, welche an einer Blattschur von Raphia vinifera gefaßt sind.

Wer sich nach Vollzug dieser Zeremonie weigert, die Wallfahrt anzutreten, verfällt, wie behauptet wird, früher oder später dem Tode durch *Bukú*. Es wurde also früher öffentlich und wird bis heute, jedoch, aus Furcht vor Kollision mit den Behörden, geheim der Zwang ausgeübt, sich dieser Anordnung des *Bukú* zu fügen. Meistens werden dieselben durch ein Divinationsverfahren, das man *Ifã bibọ* nennt (wovon später), dazu bestimmt, indem *Ifã*, der Gott der Weissagung es seinem Priester, dem *ọli Ifã*, mitteilt und dieser wieder dem *ọlibukú* die in Frage stehenden Personen namentlich bezeichnet. Alle derart zur Wallfahrt Veranlaßten gehören fortan zu den *asẽbukuñã* den Bukúverehrern; außerdem auch alle ihre späteren Kinder, sowie Kinder, Familie und Gesinde des Priesters des *Bukú*. Bei der Rückkehr der Pilger wird von dem *ọlibukú* ein Zug von jungen Mädchen abgeordnet, welche dieselben empfangen und bedienen und für sie drei Monate unentgeltlich und ehrenamtlich kochen und arbeiten

[1]) Der Dativ kann Dativus commodi oder incommodi sein, also bedeuten Zu deinen Gunsten rufe ich *Bukú's* Rache über mich, wenn ...., oder: Gottes Rache ereile dich, wenn ....

Digitized by Google

müssen. Diese Empfangsdamen heißen von demselben Tage an *Agaro*. Die Bedeutung soll „Diener der Bukúverehrer" sein. Es wird ihnen das weiter unten beschriebene *Kuwé* umgehängt und die *Ćála*-Marke (siehe unten) ins Gesicht geschnitten.

Die Bukúverehrer benehmen sich vor dem *ọkpabukú* sehr ehrerbietig. Jeden Morgen treten sie vor ihn hin, knieen zum Gebete nieder, berühren erst mit der Stirn, dann mit dem Kinn den Boden, klatschen in die Hände und entbieten den Gruß: *oku oni, boba!* (Guten Morgen heute, Vater!)

III. Die Gesetze und Abzeichen.

Die Gesetze des *Bukú* sind teils positiv teils negativ. Die positiven sind mehr allgemein gehalten, während die negativen mehr ins Detail gehen.

Zu den positiven Gesetzen, deren Zahl wahrscheinlich größer und deren Reihenfolge beliebig ist, gehören z. B. die folgenden:

1. Du sollst Bukú verehren.
2. Du sollst Bukú opfern.
3. Du sollst dem Bukú geloben.
4. Du sollst bei Bukú schwören.
5. Du sollst zu Bukú wallfahren.
6. Du sollst die Zeichen des Bukú-Dienstes tragen.
7. Du sollst dem Ọlibukú gehorchen und an ihn glauben u. s. w.

Negative Gesetze oder Verbote sind:

1. Du sollst, wenn du nach Adele gepilgert bist, für die nächsten drei Jahre abstinere a congressu conjugali.[1])

2. Du sollst (unter gleicher Bedingung wie bei 1) 3 Monate lang nicht arbeiten und nicht kochen, sondern diese Zeit ist heilig, dem Tanz und Gesang, der Freude und dem hl. Dienst geweiht.

3. Du sollst nicht über eine Brücke gehen, noch ein Kanu besteigen, sondern durch den Fluß waten oder schwimmen.

4. Nach der Rückkehr von Adele darfst du drei Monate lang keinen Berg, keinen Baum, kein zweistöckiges Haus besteigen.

---

[1]) Betrifft die jungen Erstlingspilger beiderlei Geschlechts.

Digitized by Google

Fig. 4. Eine Bukuverehrerin im Ornat

a) mit dem roten Farbkranz (*osû*) am Kopf, b) mit der Marke (*ébá*) im Gesicht, c) mit dem *kuwe* um den Hals, d) mit dem Stab (*aéi*) in der Hand. Am Handgelenk und an den Fußwurzeln sind Schmuckbänder angebracht. Die Füße sind mit *osû* rot angestrichen und zwischen der großen und zweiten Zehe befindet sich auf der Dorsalseite des Fußes ein kurzer *éba*-Strich.

Digitized by Google

Digitized by Google

5. Du sollst dem Bukú nichts Weibliches opfern, noch auch Hunde oder Schweine.

6. Du sollst mit dem Europäer und seiner Kultur nichts zu tun haben und ihm keinen Vorschub noch Dienste leisten.

Im 6. Gebote wird verlangt, sich auch äußerlich als Bukúverehrer zu zeigen. Diese äußerlichen Abzeichen sind folgende:

a) Die (oft miß- oder unverstandene) Tätowierung, genannt *ćála*, bestehend in einem Längsstrich mitten auf der Stirne und jeder Wange, etwas unter dem Auge beginnend, bis in die Höhe der Oberlippe und parallel zu dem Stirnstrich (Fig. 1).

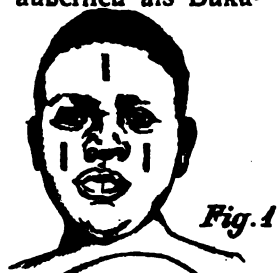


Fig. 1

b) Die Bemalung mit dem *ósu* (Fig. 2); dieses ist ein aus den Wurzeln vom *akpékpé*-Baum gewonnener Farbstoff, der sich wie ein rotes Kopfband auf dem rasierten Kopfe ausnimmt.

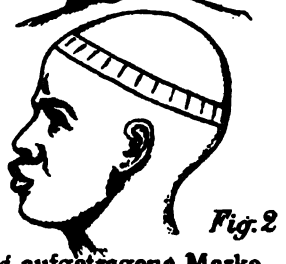


Fig. 2

c) Die mit dem Farbstoff *ébá* aufgetragene Marke. Ébá ist ein zu Pulver geriebener weißlichgelber, verwitterter, in Adele vorkommender Stein, der vor Gebrauch geschlämmt wird; es ist ein sandiger Ton, ähnlich dem Wiener Putzpulver der Soldaten. Die Ébámarke besteht aus einem Striche mitten auf der Stirne und fällt darin mit dem Stirnstrich der Ćálamarke zusammen; ferner aus je einem horizontal vom Ohr nach dem Augenwinkel auf dem Jochbogen verlaufenden Strich (Fig. 3).

Fig. 3

d) Das *kuwé*, ein Bastschnurbündel (7—20 dünne aus den Fiederblättern der Raphia vinifera geflochtene Schnüre), das geknotet um den Hals getragen wird und etwa bis zur Herzgrube herabhängt.

e) Der *ací*, ein aus *iddwoé* (Bambusart) hergestellter, 2 *m* langer, fingerdicker Stab, an dem ein oder zwei handlange Seitenästchen stehen gelassen werden (Fig. 4)

Fig. 4

Digitized by Google

Fig: 5

f) Dem *olibukú* allein eigen ist der *okpabukú* (siehe oben), der aber fast immer verhüllt ist. Nur bei ganz außerordentlichen Gelegenheiten und Festlichkeiten wird er zuweilen auch unverhüllt von dem *olibukú* auf den Schultern getragen (Fig. 5).

g) Ferner dem *olibukú* allein eigen ist die Giftasche *(akpó oró)*, worin er Gift aufbewahrt, mit dessen Hilfe er Schuldige bestraft und zur Erhöhung seines Ansehens den den Übertretern prophezeiten Tod bewirkt.

h) Der *owo bukú*, die Kaurischnur (siehe oben S. 513).

IV. Mythen über *Bukú*.

a) *Mọ̄de ćigidi 'kū wa; yebẹ in'ẹ̄ ku, ći bob'ẹ wa*
Kind klein ein war; solches[1]) Mutter starb, und Vater sein war
n'aye, ći o wa n'di orogu[3]) *in'ẹ̄. Ći*
in Welt[2]), und es (d. K.) war in Platz (bei) Mitweib Mutter seiner. Und das
orogu in'ẹ̄ mū iṅeṅā, fu, ni ko lọ k'a
Mitweib Mutter seiner nahm Sachen, gab[4]), damit (es) solle gehen um (sie)
wọ̄ẹ̄; ći o wa wọ̄ẹ̄ ifaka, ći o bọ ǵi n'omi, ći
zu reinigen · und es war reinigen den Schöpfteller, und er fiel in Wasser, und
o wa sō ōkū, ći o to n'le. Ći orogū in'ẹ̄ wa
es war (am) weinen und es kam nach Hause. Und Mitweib Mutter seiner war
se ekati, ći o bere, ni ifaka fa? Ći o ni: o
kochen Polenta, und es fragte, ob der Schöpfteller da sei. Und es sagte: „Er
bo ǵi n'omi. Ći o kpọ ogu ni 'kati, ći o m'(ū), kpa,
fiel ins Wasser.“ Und es[5]) zog Rührstock aus Polenta, und es nahm, schlug,
ći o ni, ko sē lọ n'odo, ći ko ka wuo wa
und es sagte, (es)[6]) solle wieder gehen zum Fluß, und solle suchen, bringen

---

[1]) eines solchen Kindes.

[2]) — am Leben.

[3]) *Orogu* bezeichnet in der polygamischen Ehe das Verhältnis der einzelnen Frauen des Mannes zu einander.

[4]) ihm, sc. dem Kinde.

[5]) D. i. die Orogu.

[6]) D. i. das Kind.

Digitized by Google

Ći mǭde sē lǫ n'odo; ći mǭde wa rē n'eti
Und Kind wieder ging zum Fluß; und Kind war wandeln am Ohr[1]) des
(o)do, titi o wa to n'di Bukú. Ći Bukú beṛe, ni: k'o
Flusses, bis es kam an Platz Buku's. Und Buku fragte, sagte: „Was
mākpǫ? Ći o ni, oṅū wa wuo ifaka. Ći Bukú beṛe,
ist geschehen?" Und es sagte, es sei suchen Schöpfteller. Und Buku fragte,
ni ifaka ni o wa wuo ći wa m'bibe? Ći o ni: n
ob (es) Schöpfteller, daß es sei suchen und komme hierher? Und es sagte: „Ich
wa wóǭ ifaka n'odo, ći o bǭǵi n'omi, ći n wa wuo,
kam reinigen Schöpfteller am Fluß, und er fiel ins Wasser, und ich kam suchen,
titi n wa bǫ bi ni. Ći Bukú beṛe, ni ifaka ę ni bo ǵi
bis ich war kommen hierher." Und Buku fragte, ob Schöpfteller sein gefallen
n'omi, titi o wa bi ę? Ći o ni: ye orogu inā mi
ins Wasser, sodaß es käme hierher? Und es sagte: „Da Mitweib (von) Mutter mein
wa kpa mi fę? Ći Bukú beṛe, ni, bi o wuo n'ṅiri
war schlagen mich?"[2]) Und Buku fragte, ob, wenn es suche zwischen
ifaka yeṅā, na mā? Ći o ni: bi n
chöpftellern diesen, (es) erkenne (den seinigen)? Und es sagte: „Wenn ich
ri, mā m mā. Ći o ni, ko ka k(o)'ę, ye wa
sehe, ich werde erkennen (ihn)." Und er sagte, daß es bringe, welche seien
n'le bęṅā wa. Ći o ko ṅā wa. Ći o wuo
im Hause dort, (und) komme. Und es brachte sie, (und) kam. Und es suchte
n'aṅiri ifukaṅā a. Ći o ri t'ę, ći o k'ę ći o
unter den Schöpftellern. Und es sah den seinigen, und es hob ihn auf, und es
ni: oṅū ni, ći o ni: o ku 'ćе. Ći o fu
sagte: „Das ist er", und es sagte: „Du hast Arbeit getan!"[3]) Und er gab (ihm)
ni ado meta, ći Bukú fǫ fu: ni bi o to n'
kleine Kürbisgefäße drei, und Buku sagte ihm: „(Daß) wenn du kommst nach
le, ni kpe eneṅā, ći o mū adoṅā, ta
Hause, rufe Leute deine, und du sollst nehmen Kürbisgefäße, (sie) werfen (auf)
'le. Ći o to n'le, ći o kpe eneṅā si ni addká,
die Erde." Und es kam nach Hause, und es rief Leute seine hin zum Waschplatz,
ći o mū adoṅā, ta 'le. Ći adoṅā di
und es nahm die Kalabassen, warf (sie zur) Erde. Und die Kürbischen wurden (zu)
ićo, oṅū oṅāṅā oṅū owo. Ći mǭde di ol'owo. M'bi
Kleid, und (zu) Menschen und (zu) Geld. Und das Kind wurde reich. Daher
o ti, ći, bi iṅā mǭde kā ku, ći o wa sē, ni a
es kommt, daß, wenn Mutter Kindes eines stirbt, und es ist in Pflege, daß sie
ka ǵ(e) ara fu n'nę.
nicht beleidigen es.

---

[1]) = Ufer.
[2]) Zu ergänzen: was blieb mir da anderes übrig?
[3]) = Danke schön!

Digitized by Google

Die am Schluß ausgesprochene Moral ist die Aufforderung, den Unterdrückten und Waisen zu helfen und sie liebevoll zu behandeln.

Dogmatisch sind zwei Wahrheiten darin enthalten: 1. Bukú ist gütig und hilfreich gegen Bedrängte; 2. Bukú ist überaus mächtig, er kann kleine Kürbisse durch sein Allmachtswort in Menschen, Geld und Kleider umwandeln.[1])

b) *Ifā n'(i)oṅū, la ṛe Bukú, ći Bukú n'(i): o ća*
Ifā[2]) sagte, er sei größer als Bukú, und Buku sagte: „Du lügst".
ni; oṅū da idi (o)'kā ge ilu fu ṅā, ć'(i) a
er habe geschaffen Platz einen, (welcher) ist Stadt für sie, und sie
la kó. Ći Bukú mā (i)'ću meta, ći o m'(ū), fu
machten sich auf den Weg. Und Buku nahm Yams drei, und er nahm, gab
omọẹ ći mā 'lẹ ći si n'le 'kā, ći a mā
(sie) Kind seinem und nahm Haus und tat (es) in Haus eines, und sie nahmen
oṅā kpikpo ći si n'(i) ću (o)'kā, ći o mā erā
Menschen viele und taten (sie) in Yams eines, und er nahm Tiere

---

[1]) Aus dem Ganzen ist ersichtlich, daß es einen beschränkten Standpunkt voraussetzt, wenn man den Götterkulten, solange sie nicht direkt unsittlich sind, wie der Legbakult, der in seiner heutigen Form wohl eine Abirrung von der ehemaligen Verehrung der zeugenden Naturkräfte bedeutet, jeden sittigenden Einfluß abspricht.

Es gilt auch hier vielmehr, nach Pauli Vorbild an Stelle all der Götter und Göttchen den „Deus ignotus" zu setzen und ihm Altäre zu errichten. Die diesem „Deus ignotus" innewohnende, allmächtig sieghafte Kraft und seine heilige und heiligende Lehre ist es, die die Götter mit der Zeit abtut, nicht aber ihre materielle Zerstörung und Verachtung. Ein derartiges Vorgehen macht nicht Christen, sondern Atheisten. Es ist nicht Aufgabe dieser Arbeit, diesen Gedanken weiter auszuführen. Ich wollte ihn nur andeuten, um vielleicht den Lesern und Mitarbeitern des Anthropos die Anregung zu einer weiteren Aussprache über dieses hochwichtige Thema gegeben zu haben. Es ist doch klar, daß all diese Kulte irgend ein Körnchen Wahrheit und Berechtigung haben, und daß die missionarische Arbeit auch in linguistischer Hinsicht nur mit halben Schwierigkeiten zu kämpfen hat, wo ein ausgebildetes System der Gottesverehrung im weitesten Sinne des Wortes existiert. Das geflügelte Wort, das man diesen Ausführungen entgegenhalten wird. „Sind nicht alle Götter der Heiden Dämonen?" (Ps. 95, 5.), ist im alten Bunde geprägt und hatte dort bei der Ausschließlichkeit des mosaischen Kultus disziplinell sicher auch seine Berechtigung. Das oben zitierte Stichwort Pauli dagegen zeigt uns die Missionsmethode des neuen Bundes. [S. darüber auch die Ausführungen Magr. Le Roy's, 1. Heft des Anthropos, S. 9. Die Redaktion.]

[2]) Gott d. Weissagung.

Digitized by Google

rereṅā ći si n'(i) ću (o)'kā. Ći Ifā mā kafa meta ći
gute und tat (sie) in Yams einen. Und Ifā nahm Kafa[1]) drei und
n f'(u) omọẹ 'kā, ni ko wa ge la kō. Ći
gab (sie) Kind seinem einem, damit (es) möge essen (und) gehen. Und
Bukú f'(u) omọẹ (o)'kā n'(e) aya, ći aya ne fā
Buku gab Kind seines einem Weib, und Weib wurde schwanger
ći (i)'nō rō, ć'(i) o mā iću (o)'kā ći n kpa ro
und Bauch tat weh, und es nahm Yams einen und tauschte (dafür)
kafa, ći inō tā fu bẹ, ći o la, ko ći
Kafa ein, und Bauch(schmerz) war vorbei für sie dort, und sie ging, und
(i)'nō rō ro, ći o mā iću ći n kparo kafa
der Bauch schmerzte wieder, und sie nahm Yams und tauschte Kafa ein,
n'(i)onā, ye na ko ya. Ći omọ (i)'Fā to 'le,
auf Weg (mitzunehmen), welcher sich kreuzte. Und Kind des Ifā kam heim,
ći o bu iću aćēćē, ći o gẹ 'le kpikpo, ći o bu
und es schnitt Yams ersten, und er wurde Häuser viele, und es schnitt
ekeǵi, ći o gẹ oṅā kpikpo, ći o a wo n'le lọ,
den zweiten, und er wurde Menschen viele, und es (sie?) in Haus gingen,
ći o bu ekẹtẹ, ći o di erāṅā kpikpo: adẹ,
und es schnitt den dritten, und es wurden Tiere viele: Huhn,
abo, lala, ać̄. Ći omọ 'Fāṅā a ye (o)nā. Ći
Ziege, Kuh, Pferd. Und Kinder des Ifā, sie hieben aus einen Weg. Und
omọ Bukú n'(i), oṅā ni kānćo, ći o yẹ n'(i)
Kind des Buku sagte, daß es sei allein, und es hieb (Weg aus) auf
akpala (o)'kā. Ći omọ Ifā be ko wa, kpade bob'ẹ,
Seite einer. Und das Kind des Ifā wollte kommen, begegnen Vater
ći o gu ać̄, ći o fā (o)'kā n'owo fu bob'ẹ
seinem, und es ritt (zu) Pferd, und es zog eines mit der Hand für Vater
ći bob'ẹ be ko gu. Ći Ifā mā álá fūfū, ći
seinen, und Vater sein wollte reiten. Und Ifā nahm Kopfbinde weiße, und
e m bo ewo, o mā oṅā kẹ ći n ro.
er band (sie um den) Kopf, und er nahm (Tuch) es dasselbe und schürzte
Ći Bukú gbo wa kpade omọẹ ći o ro
sich. Und Buku auch begegnete Kind seinem und er schürzte sich (mit)
ićọ (o)'sū, ći, o ba n'(e) ićí n'owo, ći Bukū m'(ū) ići
Tuch rotem, und er wollte ergreifen Stab mit Hand, und Buku nahm Stab
ći m kpa omọẹ, ći inō bi Bukú, ye omọẹ mā
und schlug Kind seines, und (es) erzürnte Buku, daß Kind seines nahm
(i)'ću, kparo kafa omọ (i)'Fā. Ći Ifā
Yams, tauschte (dafür minderwertige) Kafa ein (mit) Kind des Ifā. Und Ifā

---

[1]) Maisklöschen.

Digitized by Google

ni, oṅū ko fo fu, ni oṅū lare Bukú. 'ṅẹ ćẹ gbo b'a
sagte, er habe gesagt ihm, daß er größer sei als Buku. Deshalb auch wenn
la kọ ni Bukú, a na b'(o)awo n'le, tana k'a
sie wollen gehen zu Buku, sie pflegen (zu) orakeln zu Hause, bevor sie
nde.
ausgehen.

Die Geschichte dürfte neueren Datums sein, um den Kult des Bukú zu diskreditieren, oder doch den Ifäkult neben dem des Bukú konkurrenzfähig zu machen. Man erinnert sich unwillkürlich dabei an das Wort der Schrift: „Die Kinder dieser Welt sind klüger als die Kinder des Lichtes."

Auf gleicher Linie wie b) bewegt sich die folgende Geschichte, durch welche Ifä's Klugheit höher als die des Bukú gestellt wird.

c) *Bukú fo fu iṅẹ̄ṅā kpo n'ogo 'kā, ni oṅū ǵ(a)*
Buku sprach zu Untergöttern allen an Tag einem, daß er mache
ogu oṅū Ifā. O fo fu ṅā, ni akikọ 'kā wa n'(i) owo
Krieg mit Ifä. Er sagte zu ihnen, daß Hahn einer sei in Hand des
Ifā, ye na kọ n'(i) (i)'daǵa tẹgbẹ, ći ọ fọ fu
Ifä, welcher pflegte (zu) krähen bei Tagesanbruch immer, und er sprach zu
nā, ni, bi a gbọ kikọ akikọ n'(i)le kā, ni a mā,
ihnen, daß wenn sie hörten krähen Hahn in Haus einem, daß sie wissen
ni ile Ifā n'ne. Ći o fọ fu
(sollten), daß (es) das Haus des Ifä sei (eben das). Und er sprach zu
nā, ni bi idaǵa ćẹ, ni k'a tā (i)'nā, gu
ihnen, daß, wenn Tagesanbruch komme, daß sie legten Feuer, zündeten an
ile Ifā. Ći Ifā n lọ, fu' Bukú n'ale. Ći Bukú
Haus (des) Ifä. Und Ifä (er) ging, gab ihn[1]) Buku am Abend. Und Buku
ko to (i)'tẹ (o)'ǵu, fo fu iṅẹ̄ṅā, ni Ifā
ni ht wieder darauf Auge, (daß er) sagte zu den Untergöttern[2]), daß Ifä
mā adẹ fu oṅū Ye ile mā n'(i) awuro,
genommen den Hahn und gegeben ihm. Als die Erde leuchtete[3]) am Morgen,
ni akikọe kọ n(i) (i)'le Bukú, ći iṅẹ̄ṅā tā
da der Hahn krähte im Haus des Buku, und die Untergötter legten
(i)'nā, gu ile Bukú. Ći n'aṅi bẹ ni Bukú fọ fu
Feuer, zündeten an das Haus des Buku. Und darauf nun Buku sagte zu
Ifā, ni o mā (a)'wu ndende.
Ifä, daß er (Ifä) verstehe Klugheit wahrhaftig

(Fortsetzung folgt.)

---

[1]) D. i. den Hahn.
[2]) vergaß darauf, den Untergöttern zu sagen.
[3]) — als die Dämmerung anbrach.

Digitized by Google

Socialisme dans les *hủa phăn* (Laos, Indo-Chine).

Par A. Bourlet, Miss. Ap. du Séminaire des Missions Étrangères,
Họi Xuân, Laos.

La région dans laquelle j'annonce la parole de Dieu, porte le nom de *hủa phăn thăng hỏk* (les six chefs lieux de mille inscrits). C'est une région peu connue, et je pense faire bientôt à son sujet des études intéressantes pour les lecteurs de l'Anthropos. Elle fait partie du Laos et confine par le nord-ouest au Tonkin et, par le sud, au nord de l'Annam. Chaos de montagnes couvertes tantôt de broussailles, tantôt d'arbres gigantesques, elle est arrosée par de nombreux torrents clairs et limpides qui chantent gaîment au fond des vallées sur leur lit de caillous. Plusieurs races l'habitent. Les plus connues sont les Laotiens et les Ahay, cousins germains dont nous étudierons un jour la communauté d'origine, les Khá qui se subdivisent en plusieurs branches, les Yáo et les Mẹo, descendants de montagnards chinois; chacune de ces peuplades a ses mœurs, ses coutumes, dont nous parlerons tour à tour. Mais la question que je veux traiter aujourd'hui est simplement une sorte de socialisme qui règne dans nos provinces. De nos jours où tout le monde aime à s'occuper de questions sociales et où le socialisme même semble à quelques uns devoir être l'état normal de l'avenir, nous pensons que cette étude pourra intéresser les lecteurs. Nous pourrons, du reste, y revenir plus tard si de nouveaux faits nous apporteront de nouvelles connaissances. Il est bon toutefois de s'occuper dès maintenant de l'état social de nos indigènes, car, grâce à l'influence française toujours croissante, il ne tardera pas à se modifier sensiblement.

Digitized by Google

Dans les provinces des *hủa phăn thăng hổk*, comme du reste dans tout le Laos, la propriété foncière n'existe pas. Tous le pays appartient au *chấu sivĭt* (maître de la vie) ou roi de Luong Prabăng; les habitants n'en sont que des usufruitiers et les cultivateurs. Avant que la France n'occupât le pays l'impot annuel n'était donc pour ainsi dire que le droit payé au *chấu sivĭt* de vivre sur ses terres. A la tête de chaque *hủa phăn* est un *phāja* qui gouverne la province au nom du *chấu sivĭt* (le *phāja* est aujourd'hui un simple fonctionnaire sous les ordres et l'autorité des commissaires français). Avant l'occupation française le titre de *phāja* ainsi que tous les autres titres mandarinaux étaient héréditaires. Chaque *hủa phăn* était, dès lors, censé appartenir au *phāja* sous la haute autorité du *chấu sivĭt*. Au *phāja* sont adjoints des mandarins inférieurs qui s'échelonnent dans l'ordre suivant: après le *phāja*, le *phia hủa phăn*, puis le *phia pālăt* et le *lassa*. Ces mandarins dont nous étudierons un jour les attributions gouvernent de concert la province qui se partage ensuite en territoires ou cantons sous l'autorité d'un *tasseng* (chef de canton). Les cantons se subdivisent en villages à la tête desquels sont des chefs nommés *thạo*. Outre la transmission par hérédité, les titres de *thạo* étaient achetés au *phāja* moyennant une certaine somme variant de deux à trois barres d'argent.[1]) Le *thao* est pour ainsi dire le *phó bán* ou père du village. Le nom de *phó bán* est cependant parfois donné à des individus qui ne sont pas *thạo* et président simplement à un petit hameau. Asseyons nous près de lui, en sa maison plus vaste, mieux campée sur ses gros pilotis de bois et voyons un peu comment il exerce son rôle de paternité.

Nous sommes au mois de Mars; bientôt va revenir l'époque des fortes pluies, la terre sera détrempée, les torrents grossiront, encore quelques jours et sonnera l'heure de confier le riz nourrissant à la terre fécondante. Tout territoire de n'importe quel village se compose d'abord de quelques rizières, étroits boyaux étendus le long du cours des torrents entre deux montagnes qui dressent leurs flancs touffus, gigantesques murailles de verdure. C'est sur une petite colline, au bord de la rizière que, sur leurs

[1]) La barre au Laos vaut quinze piastres; la piastre, dont la valeur varie selon le cours, est actuellement à deux francs soixante cinq centimes.

Digitized by Google

pilotis, se dressent les maisons formant le hameau. Viennent ensuite les forêts, immenses abris des fauves, verdoyant vêtement des montagnes.

La forêt appartient à qui veut en profiter, aussi dès le mois de Janvier, les indigènes l'ont parcourue; ils ont choisi un endroit à leur convenance et l'ont marqué d'un treillis de bambou fixé à un piquet de bois, faisant par là acte de propriété. Puis ils sont venus avec leurs coupe-coupe et leurs hâches larges comme la main, ont coupé la broussaille, abattu les arbres géants. Le soleil a desséché les feuilles vertes et la flamme a nettoyé le terrain. Il ne reste plus qu'à jeter dans le flanc abrupt des monts le grain généreux que fécondera la pluie. Point de disputes, point de procès, la forêt est grande, inutile de se la partager; la limite de la rizière de montagne s'arrêtera seulement là où se seront arrêtées les forces de celui qui se l'est appropriée. Chacun peut, dans la forêt, choisir le bois nécessaire à la construction de sa demeure, y récolter caoutchouc ou benjoin, personne ne saurait s'en offenser. Il suffit que les habitants d'un village n'empiètent pas sur un village voisin.

Il ne saurait en être ainsi des rizières proprement dites. Aujourd'hui, en frappant sur un tambour fait d'une peau de buffle écrue clouée aux deux extrémités d'un tronc dont l'intérieur a été creusé, le *thạo* a réuni le village; le partage des rizières va avoir lieu. Un feu de grosses bûches flambe dans le cadre de bois plein de terre, installé dans la case et formant foyer; tout en fumant le calumet, chacun, à mots voilés, fait valoir ses droits sur tel ou tel lopin. Les discussions vives sont rares. Le partage se fait proportionnellement aux forces de chacun et surtout proportionnellement aux charges que chaque cultivateur devra supporter; car les rizières proprement dites sont grevées de certaines charges dont nous parlerons tout à l'heure. Inutile de dire que la part du *thạo* est toujours choisie dans l'endroit le plus fertile et mesure une plus grande étendue que celles des autres habitants. Lorsque chacun a reçu son morceau, il le cultive à sa guise et souvent, à moins de motifs amenant une modification du partage le conserve plusieurs années de suite. Les motifs de modification sont la division d'une famille en deux, l'installation dans le village d'étrangers demandant à en faire partie, des réclamations d'un habitant nanti d'une mauvaise part.

Digitized by Google

Dans le torrent il est des trous profonds où le poisson aime de préférence à s'établir; en conseil toujours ces trous sont aussi distribués entre les habitants et quand, aux mois froids de l'année, il ne pleut plus et que l'eau est basse, chacun peut à son aise aller pêcher en son réservoir sans craindre qu'un épervier étranger en ait épuisé le contenu. La part réservée au *thạo* est toujours la meilleure, mais, au jour de la pêche, tout le monde s'y donne rendez-vous et chacun, après avoir offert une part de sa prise au maître, garde encore de quoi offrir à sa famille un ou deux bons repas.

Dans la forêt vivent librement les cerfs, ennemis des rizières, les chevreuils, les sangliers, les bœufs sauvages et les rhinocéros. Une de ces bêtes se fait-elle prendre au piège ou bien quelque chasseur habile en étend-il une sous le coup de son fusil à pierre, un nouveau partage a lieu. Malgré la France qui voudrait laisser à chaque chasseur la libre disposition de son gibier, les anciennes coutumes ne sont pas abolies. Sur toute la bête le *thạo* prélève une cuisse et un filet dont il doit ensuite donner une part à ses *thạo khŭn* ou conseil de gens plus aisés qui l'ont ordinairement aidé à payer son titre de *thao*. La bête est-elle un cerf et les cornes encore tendres ont-elles un certain prix, (il est des bois de cerf qui se vendent jusqu'à vingt et trente piastres) la moitié ou, selon les villages, le tiers du prix revient au *thạo* qui fait de cette dîme un nouveau partage avec ses *thạo khŭn*, le reste est perçu par le chasseur. Quant à la chair de l'animal, une fois la part du chef prélevée, on fait deux parts, la moitié de la bête dont une cuisse et un filet ont été enlevés est divisée en autant de parts qu'il y a de maisons, la moitié qui reste revient totalement au chasseur, mais il doit là dessus prendre une cuisse pour offrir un festin à tout le village. Le prix de la corne de rhinocéros qui va jusqu'à cent et cent cinquante piastres, devrait, d'après les coutumes, être en partie perçue par le *thạo* comme pour le bois du cerf, mais souvent l'heureux chasseur qui est allé chercher le fauve dans les plus profonds fourrés des plus hautes montagnes, rentre chez lui clandestinement et garde toute la somme.

Parfois, par quelque ancêtre inconnu un arbre fruitier a été plante, oranger, manguier, jaquier, etc. aux environs du village. Défense est faite d'y toucher jusqu'au jour où les fruits, mûrs à point, seront eux aussi partagés entre chaque famille. Qu'on

Digitized by Google

n'attende pas cependant une trop grande maturité, sinon les enfants pourraient les premiers et en cachette se servir trop copieusement.

La vie de famille qui règne dans les villages laotiens, se manifeste aussi dans la manière dont se fait la culture. Quand un travail important arrive, comme à l'époque de couper les arbres les plus gros des rizières de montagne, ou de repiquer le riz ou de le moissonner, chaque habitant, à tour de rôle, demande à ses voisins de lui donner un dernier coup de main. La demande n'est jamais rejetée. Il en est quitte pour offrir aux travailleurs un repas fait d'un porc ou de quelques poules.

L'aumône et la mendicité sont choses inconnues dans les *hủa phăn*. Si quelqu'un n'a plus de riz, il se munit de quelques présents consistant ordinairement en un léger paquet de bétel et va exposer sa situation à un parent ou un ami. Celui-ci, s'il a encore un peu de grain chez lui, ne fera jamais l'affront de refuser. Dans ce cas le quémandeur n'est pas considéré comme un mendiant et les dons qu'il reçoit ne sont pas une aumône. Qui sait si quelques mois après il ne pourra pas s'acquitter envers son bienfaiteur en lui rendant la pareille? Du reste la table est toujours servie pour toutes les personnes présentes au moment du repas. On ne s'attablera jamais autour du plateau fait de bambous tressés où sont déposés le riz gluant et les petites écuelles de condiments, de poisson ou de gibier, avant d'inviter tous les étrangers présents.

Cette large hospitalité rend à l'indigène les voyages faciles, il n'a qu'à emporter quelques habits de rechange et une couverture de coton pour la nuit. Parfois, cependant, ces habitudes de largesse sont lourdes à supporter, surtout pour les hameaux situés sur les grands chemins où passent souvent les voyageurs; et, lorsque vous rencontrez des gens qui, chargés de bagages partent au loin chercher un lieu meilleur ou abriter leurs pénates, il n'est pas rare qu'ils vous donnent pour raison de leur départ, la trop grande fréquence des voyageurs.

Le socialisme qui règne dans les *hủa phăn* est comme on le voit une manière de communisme, mais un communisme qui ressemble fort à de la féodalité. Cela m'a frappé bien de fois, le socialisme et la féodalité sont plus près l'un de l'autre qu'on pourrait le croire de prime abord. De fait, dans les *hủa phăn*, le

Digitized by Google

phāja et les mandarins inférieurs jusqu'au *thạo* sont presque des seigneurs chez eux. Le *bao phảy* ou simple peuple dépend d'eux et, a-t-il à se plaindre d'eux, il ne cherche ordinairement sa délivrance que dans la fuite, se jugeant trop faible pour s'attaquer directement au *thạo*. Il y a même un adage qui l'affirme expressément : « Le peuple ne peut triompher au *thạo* que par la fuite ».

Il est, en effet, des jours où l'autorité du chef pèse. Au Laos plus que partout ailleurs le supérieur n'a plus qu'un but : vivre aux dépens de son inférieur *kin heng lủk lán*, manger les forces de ses serviteurs, comme il dit, voilà son idéal. Ces forces, il les mange de plusieurs manières. Outre la dîme qu'il prélève sur le gibier, outre la meilleur part qu'il reçoit dans les partages, il a d'autres droits encore. Ainsi il touche une certaine somme ne dépassant ordinairement pas une piastre chaque fois qu'une fille de son village se marie ; quelqu'un se rend-il coupable de quelque injustice ou d'une faute envers les coutumes, le chef le frappe d'une amende dont il s'approprie la plus grande partie ; quand il laboure ses champs ses serviteurs lui doivent un certain nombre de corvées ; il en est de même pour le repiquage du riz et la moisson, il doit, en revanche, offrir aux travailleurs un bon repas. Sa maison est également construite par ses serviteurs qui, comme toujours, sont payés en repas dont des porcs, parfois des buffles, font les frais ; du vin de riz fermenté couronne le tout, et, pour apaiser leur fatigue, les travailleurs se plongent dans les délices de l'orgie.

En plus de ces corvées payées aux chefs, le *bao phảy* doit vingt jours de prestations fournies actuellement au gouvernement français, il doit porter les bagages des personnages importants qui passent dans le village et fournir, à l'époque des rizières, un certain nombre de corvées au *phāja* et au *tasseng* dont dépend le village. Les mandarins partent-ils en voyage pour affaires, le peuple leur fournit du riz, des poules ou des canards et une petite somme d'argent pour la route. Tout cela est requisitionné proportionnellement aux rizières cultivées par chaque maison. Les corvées sont, du reste. réparties dans la même proportion, aussi plusieurs familles ne comprenant qu'un ou deux membres mâles, refusent-elles de cultiver des rizières de plaine et se con-

Digitized by Google

tentent de la montagne où elles vont s'établir et former des hameaux dépendants des villages.

Le travail imposé au *bao phây* est donc passablement lourd, surtout quand le village est peu populeux. En revanche le *thao* défend et protège ses sujets, souvent même lorsqu'ils sont coupables. Il les aide dans leur difficultés pécuniaires, s'ils sont frappés d'amende il vient à leurs secours. Cette protection ne cesse pas même quand le serviteur a quitté le territoire de son *thao* depuis plusieurs années. La maison du chef est un peu celle des serviteurs. Ce sont eux qui l'ont construite et ils s'y sentent chez eux; s'ils viennent lui rendre visite ils ne se présentent jamais sans un menu présent, mais toujours ils sont hébergés gratis, dussent-ils rester plusieurs jours de suite.

Le partage ne s'étend jamais qu'aux immeubles ; les biens, meubles, habits, argent, buffles, bœufs, chevaux, riz, etc. sont le produit de tous et de chacun et appartiennent à celui qui a su se les procurer. De là l'inégalité de richesse et de prospérité. La maison du travailleur a bientôt fait de prospérer tandis que le paresseux végète.

Deux mots sur le résulat de cet état social. Le premier fruit est une sorte d'intimité qui règne entre les habitants, ils sont pour ainsi dire frères et partout un peu chez eux. Aussi le Thay et le Laotien vient-il en pays annamite, il se sent tout dépaysé; ne pouvant rien se procurer qu'à argent comptant, cela l'ennuie et bien vite il regagne ses montagnes.

Il dolce far niente en est un autre produit. Chacun travaille assez pour se nourrir, pour être à l'aise même, mais ne vise guère à la richesse, ou si, parfois, quelqu'un cherche à s'enrichir, ce n'est pas en cultivant le sol, mais par un travail facile comme le commerce. Personne ne cherchera à améliorer sa portion de rizières. Pourquoi se fatiguer ? Un autre bientôt en sera le maître, à quoi bon travailler pour des étrangers ? Bien plus douces sont les longues siestes passées aux heures chaudes sur la natte.

L'hospitalité large et généreuse, le soutien mutuel rendent le vol assez rare. Pourquoi voler alors qu'en demandant on obtient si facilement ? Seuls les fumeurs en mal d'opium cherchent à s'approprier le bien d'autrui pour satisfaire plus facilement à leur passion.

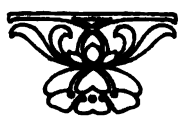
Digitized by Google

La mendicité est une chose à peu près inconnue et je n'ai jamais vu personne mourir de faim. Il est vrai que l'habitant des *hủa phăn* a dans la forêt une source de richesses inépuisables. même quand le riz fait défaut, il trouve dans le bois de quoi se sustenter en attendant la moisson.

Chacun ayant son nécessaire, il n'y a presque personne qui consente à louer ses services à d'autres. Tout grand travail comme une exploitation de mines par exemple est donc à peu près impossible. Chaque famille tisse sa cotonnade nécessaire à habiller toute la maisonnée; on peut dire que dans les *hủa phăn* il n'y a pas de corps de métiers.

Voilà succinctement expliquée la situation sociale dans les *hủa phăn*. Ce que nous venons de raconter s'applique surtout aux Thay et aux Laotiens. Nous n'avons pas actuellement assez de données pour faire une étude semblable sur les Khá, les Mẹo et les Yáo. Si, plus tard, nous connaissons d'autres détails nous y reviendrons.

En somme le montagnard des *hủa phăn* n'est pas très libre, mais il n'a jamais connu de liberté plus grande. Il ne souffre pas trop de la sujétion, ses besoins sont minimes, il ne connaît pas les haines du pauvre affamé contre le grand regorgeant de richesses; ses désirs ne visant pas un but élevé sont faciles à satisfaire, on peut dire qu'il est relativement heureux.



Digitized by Google

Die Verdienste der philippinischen Mönche um die Wissenschaft.

Von P. Anton Huonder S. J., Luxemburg.

Die philippinische Mönchsfrage ist nach langen Verhandlungen zwischen Rom und der amerikanischen Regierung dahin geregelt worden, daß die spanischen Mönchsorden der beschuhten und unbeschuhten Augustiner, der Franziskaner und Dominikaner nach Verkauf ihrer Güter das Inselland allmählich räumen und durch Angehörige anderer Nationalitäten ersetzt werden sollen. Unberührt von dieser Bestimmung bleiben die Jesuiten, die keine liegenden Güter und Pfarrseelsorge hatten. Es ist hier nicht der Platz, die Verdienste der Orden um die Christianisierung und Zivilisierung der eingeborenen Bevölkerung darzulegen. Nur eines soll im folgenden hervorgehoben und beleuchtet werden: die Verdienste der Orden um die wissenschaftliche Erforschung des Inselreiches.

Ein Blick in irgend eines der größeren bibliographischen Werke, wie in das „Archivo del Bibliófilo Filipino" des spanischen Gelehrten W. E. Retana (Madrid. tom. I. pp. 504 1895, tom. II. pp. 568 1896) oder in dessen „Catálogo de la Biblioteca Filipina" (Madrid 1893. pp. 68 in Folio) genügt, um zu zeigen, daß die meisten und kostbarsten Werke über den Archipel aus der Feder von Jesuiten und Mönchen der verschiedenen Orden stammen. Diese Einsicht wird noch bestärkt, wenn man die großen bibliographischen Werke der betreffenden Orden selbst nachsieht, wie die „Bibliothèque de la Société de Jésus", Nouv. édit. par Carlos Sommervogel (Bruxelles 1890) und den „Saggio di Bibliografia geografica, storica, etnografica Sanfrancescana" per Fr. Marcelino da Civezza O. F. M. (Prato 1879), wo neben der einschlägigen gedruckten Literatur

Digitized by Google

auch der reiche Handschriftenbestand sich vermerkt findet. Es sind keineswegs bloß philippinische Ordenschroniken und Missionsberichte, die uns da begegnen, sondern umfangreiche Werke und Studien über die Geschichte, Geographie, Geologie, Ethnologie, Sprache, Naturgeschichte des Landes, und zwar in ununterbrochener Reihenfolge von der Zeit der Entdeckung im 16. Jahrhundert bis in die jüngste Zeit hinein. Sie bilden im ganzen einen glänzenden Beweis für die geistige Regsamkeit, die wissenschaftliche Vorbildung, die scharfe Beobachtungsgabe, den unermüdlichen Fleiß und Forschungstrieb dieser vielgeschmähten „Finsterlinge".

Ein kurzer Überblick über die einzelnen Fächer soll nicht bloß diese ehrenvolle Tatsache beleuchten, sondern auch zeigen, daß die vielgerühmten Leistungen moderner „Philippinenforscher" zum großen Teil auf den Arbeiten und Hilfeleistungen katholischer Mönche und Priester beruhen, und daß diesen vielfach der Ruhm und die Anerkennung gebührt, die andere an ihrer Stelle ernten.

A. Geschichte.

Mit Unrecht spottet Jagor („Reisen in den Philippinen", Einleitung) über die „dickleibigen, öden Mönchschroniken", die er übrigens kaum den Namen nach zu kennen scheint. Gewiß sind manche dieser Riesenwerke oft breit und schwulstig geschrieben und stehen selbstverständlich nicht auf der Höhe unserer modernen historischen Kritik. Trotzdem liefern sie nicht nur den Beweis eines erstaunlichen Sammelfleißes ihrer Verfasser, sondern bilden die ganz unentbehrliche Hauptquelle für die philippinische Geschichte. Tatsächlich ist denn auch der hohe Wert dieser alten Mönchsliteratur in neuer Zeit von kompetenter Seite mehr und mehr gewürdigt worden. So schreibt der bekannte Philippinenforscher Prof. Fr. Blumentritt in „Petermann's Mitteilungen" (1893 L. B. 505): „Im Mai 1891 bildete sich in Manila ein Komitee zur Herausgabe der zahlreichen, alten, in den Klöstern und Archiven vergrabenen Urkunden und Handschriften, die sich auf Geschichte, Völker- und Sprachkunde beziehen. Nur der erste Teil der „Biblioteca Histórica-filipina" (Manila 1892) hat geographisches Interesse. Er enthält die 1754

Digitized by Google

vollendete „Historia general sacro-profana política y natural de las Islas del poniente llamadas Filipinas" por el Padre Juan J. Delgado de la compañía de Jesús. Zugefügt ist eine Wiedergabe der 1744 herausgegebenen Karte des Archipels von P. Murillo, S. J." [1]) Blumentritt vergißt zu bemerken, daß dieses wissenschaftliche Unternehmen hauptsächlich von den Mitgliedern der verschiedenen Orden auf den Philippinen angeregt wurde und das Exekutiv-Komitee aus je einem Augustiner, Franziskaner und Jesuiten bestand.

Der Plan dieser „Biblioteca Historica filipina, Historias, Crónicas, Anales, Memorias, Relaciones, Cartas, Papeles, sueltos y demás Documentos Históricos, todos inéditos y desconocidos sobre la Conquista militar, Civilización Cristiana, Gobierno y Administración de este Archipiélago escogidos en los Archivos de sus Conventos Religiosos, Establecimientos oficiales del estado y de los Pueblos, Monumento Nacional ...." umfaßt nicht bloß die Philippinen und die dazu gehörigen Nachbargruppen, sondern auch China, Japan, Korea, Annam, Cambodscha, Siam, die Molukken, kurz alle ostasiatischen Gebiete, die in Beziehung zu den spanischen Kolonial- und Missions-Bestrebungen standen, deren Mittelpunkt die Philippinen bildeten. Bereits in Vorbereitung waren die Franziskaner-Chroniken der P. P. La Llave, Santa Inés, Puga [2]), die „Anales Eclesiásticos de este Arzobispado" (Manila) des Dean D. Miguel Ortiz de Covarrubias, die „Historia de los sucesos de la órden de N. G. P. S. Agustin en estas Islas Filipinas" und eine Reihe anderer historischer Arbeiten, dann eine große Zahl Monographien über die Sitten, Sprachen der verschiedenen Stämme und wertvolle Beiträge zur Geographie, Bio- und Bibliographie der Inseln.

Alles war für die großartige Publikation fertig und die Kosten durch Subskription gesichert. Daß sich allein auf den Philippinen ca. 3000 Subskriptionen in den verschiedenen Provinzen fanden, spricht gewiß sehr günstig für die wissenschaftliche Regsamkeit der gebildeten Kreise. Leider kam das Unternehmen durch den bald darauf erfolgten Ausbruch der Revolution und

---

[1]) Geogr. Jahrb. XVIII. 1895. 304 f.

[2]) Siehe Civezza (Saggio di Bibliografia .... Sanfranciscana s. v.)

Digitized by Google

des Krieges ins Stocken, was um so mehr zu bedauern ist, da der 1. Band des oben genannten Werkes des spanischen Jesuiten Delgado (ein starker, schön gedruckter Band von 1009 Oktavseiten) die Reihe würdig eröffnet hatte. Er bietet sehr interessante Aufschlüsse über den Stand der Kolonie im 18. Jahrhundert, eine Beschreibung der einzelnen Provinzen, genaue Aufschlüsse über den Bestand und die Tätigkeit der Orden, die Verwaltungsorganisation, Listen der Bischöfe und Statthalter und vor allem eine sehr detaillierte Beschreibung der philippinischen Fauna und Flora.

Einen teilweisen Ersatz für die durch Revolution und Krieg suspendierte Veröffentlichung boten die verwandten, trefflichen Arbeiten des spanischen Gelehrten W. E. Retana, Verfasser von über 20 zum Teil umfangreichen Arbeiten über die Philippinen. Er besitzt wohl die reichste existierende Sammlung von Philippina und ist die erste bibliographische Autorität auf diesem Gebiete.

Unter andern gab Retana 1893, wie F. Blumentritt referiert, „die Reisebeschreibung des Fray J. Martinez de Zuñiga aus dem vorigen Jahrhundert heraus, die damals wegen Kritik an der Regierung nicht veröffentlicht wurde, aber wertvolle, zum Teil heute noch verwendbare Nachrichten enthält.“ [1])

Ein ähnliches Unternehmen wie die „Biblioteca Histórica Filipina“ schuf Retana in seinem groß angelegten „Archivo del Bibliófilo Filipino, Recopilación de documentos históricos, científicos, literarios, políticos y estudios bibliográficos“ (Band I. 8 pp. 404; Madrid 1895; Bd. II. 8 pp. LVI. 511. Madrid 1896), ein nach Blumentritt „auch in Deutschland als eine der bedeutendsten Quellen für die philippinische Forschung anerkannte Publikation.“ [2]) Es sind zunächst Neudrucke älterer spanischer Werke, die größtenteils aus der Feder spanischer Mönche stammen und nicht bloß für die Geschichte des Landes und der Mission, sondern auch für die Völkerkunde reichen Stoff

---

[1]) Petermann'sche Mitt. (1894) L-B. 425; „Der Augustinermönch P. Zuñiga ist nächst Morga u. Fray Gaspar de S. Agustin der beste Geschichtschreiber der Philippinen.“ Vgl. Verhandl. der Ges. f. Erdk. in Berlin (1894.) 444; „Globus“, 65. Bd. 346.

[2]) Geogr. Jahrb. Bd. XXI. (1898) 138; Peterm. Mitt. (1896) SS. 44 u. 190; SS. 172 u. 727.

Digitized by Google

bieten. Blumentritt hebt als „ethnologisch von Interesse" hervor: Fray Man. Carrillo (1756.) „Breve relación de las Missiones de las quatro Naciones, llamadas Igorrotes, Tinguianas, Apayaos y Adanes"; ferner: Fray Franc. Bencuchillo „Arte poética tagala" um 1760) und vor allem die „breve noticia acerca del origen, religion, creencias e supersticiones de los antiguos Indios del Bical", (südwestl. Teil von Luzon) von Fray José Castaño. Nicht minder wertvoll ist der II. Band des „Archivo" mit Berichten von A. Serrano (1705) über die Palau-Inseln und ihre sehr günstig geschilderten Bewohner, von del Rio O. P. (1740) über die Mission in Jtuy (Luzon). Noch wichtiger ist das bisher ungedruckte „Calamianes"-Vokabular des Paters G. de la Virgen de Monserrate (1787) und der Katechismus (1834) in der Sprache der Batanes-(Baschit) Inseln.

Eine sehr verdienstliche Publikation, die Retana im Verein mit dem spanischen Jesuiten P. P. Pastells besorgte, ist die mit einem vortrefflichen *Prólogo* und reichem wissenschaftlichen Apparate versehene Neu-Auflage des besten älteren Werkes über Mindanao, das äußerst selten geworden war und antiquarisch auf 150—200 M. stand. „Die Geschichte der Inseln Mindanao und Sulu", so referiert Blumentritt (Peterm. Mitt.), „verfaßt von den Jesuiten P. Francesco Combes (Historia de Mindanao y Jolo .... Obra publicada en Madrid 1667 y que ahora con la colaboración del P. P. Pastells de la misma Compañia saca nuevamente à luz W. E. Retana Fol. 144 coll. Vorrede, 800 S. Werk und Indices. Madrid Selbstverl. des Verf. 1897), gilt seither als eine der wertvollsten Perlen der philippinischen Literatur, denn P. Combes war ein ungemein gewissenhafter Beobachter, der, eine wichtige Stelle in seinem Orden innehabend, auch die meisten Gegenden, die er in seinem schöngeschriebenen Buche beschreibt, selbst besucht und nicht nur die Geschichte Mindanaos und Sulus geschrieben, sondern sie zum Teil auch selbst „gemacht" hat. Tatsächlich basierten unsere Kenntnisse der Insel Mindanao bis auf Semper's Reisen nur auf den Werken des P. Combes und des Engländers Forrest. Was die deutschen Handbücher der Geographie über Mindanao bis in die 70ger Jahre unseres Jahrhunderts berichten, ist ebenfalls alles auf jene beiden Autoren zurückzuführen, wenn auch wohl die wenigsten dieser Kompilatoren die spanische Quelle, d. h. P. Combes, in der Hand gehabt haben

Digitized by Google

dürften, denn das Buch ist äußerst selten (in ganz Mitteleuropa existiert nur noch ein einziges Exemplar, das von Chamisso, der dasselbe der Kgl. Bibliothek zu Berlin überbrachte); wohl aber haben die späteren französischen, englischen und spanischen Schriftsteller in allem, was Mindanao betrifft, doch nur aus Combes abgeschrieben, und so ist für diese Kompilatoren Combes die Hauptquelle geblieben, wenn auch nur aus zweiter oder dritter Hand."

„Es ist zu bedauern," bemerkt Blumentritt, „daß W. Koner in seiner Monographie des Sulu-Archipels (Zeitschr. der Ges. f. Erdk. 1867. II. 105) nur englischen und holländischen Quellen gefolgt ist, denn seine spanischen mönchischen Geschichtsschreiber bringen sehr zuverlässige Nachrichten, die meist von Missionären ihrer Orden stammen, welche lange Jahre in jenen Ländern zugebracht hatten, ja Combes war selbst geraume Zeit in Mindanao tätig."

Andere Gelehrte haben den Wert dieser alten „dickleibigen, öden Mönchschroniken" besser verstanden und, wie z. B. der holländische Forscher W. Kern, E. Gelcich u. a., ihre Arbeiten über die ältere Kolonialgeschichte zum guten Teil auf den Original-Werken der Mönche aufgebaut.[1])

Von den zahlreichen anderen wertvollen Quellenwerken seien nur genannt: Das „Itinerario del Nuevo Mundo" des Fr. Martin Ignacio de Loyola, (Roma 1585), die erste ausführliche Beschreibung der neuentdeckten Gruppe; „Conquistas de las Islas Filipinas", des Fr. Gaspar de S. Augustin. (Madrid 1668); «Chrónicas de la apostólica» des Fr. Juan Francisco de San Antonio (Manila 1738); „Relacion de las islas Filipinas" des O. F. Pedro Chirino S. J. (Roma 1604[2]), nach Retana „notabilisima obra"; Aduarte Diego (obispo de la Nueva Segovia) „Historia de la Provincia del Sancto Rosario de Filipinas, Japan e China de la Sagrada Orden de predicatores. Añadida por D. Gonzalez y saca á luz el P. Fr. Pedro Martyr de Buena casa (Zaragoça 1693) 2 vol. fol.

[1]) Die erste Expedition zur förmlichen Besitzergreifung der Philippinen nach der „Hist. General de las Islas . . . . . llamadas Filipinas" por el Padre Fray Rodrigo de Agandurú (Moriz Zeitschrift d. G. für Erdk. Berlin. Bd. XXVI. 491 ff.)

[2]) Neu aufgelegt 1890 in Manila und abermals in dem Sammelwerk: The Philippine Islands, s. unten.

Digitized by Google

Von dem 14bändigen Riesenwerke des unbeschuhten Augustiners P. Fr. Juan de la Concepción: „Historia general de Filipinas, conquistas espirituales y temporales de estos españoles dominios, establecimientos, progresos y decadencias. Comprehende los imperios, reinos y provincias de islas y continentes conquienes ha avido communicacion y comercio per immediates coincidencias; con noticias universales geographicas, hidographicas, de historia natural, de política de costumbres y de religiones. (Madrid 1788)" sagt der gelehrte P. Marcell Civezza O. F. M. (Saggio di Bibliografia Sanfranciscana, p. 242) „è la piu dotta ed erudita Istoria che sia stata scritta sopre le Filippine, indispensabile a chi piglia a scrivere di quell'Archipelago".

Der literarische Wert dieser Ordenschroniken ist naturgemäß ein sehr verschiedener.

Ganz richtig urteilt der Augustiner P. Francisco Valdés über die älteren Geschichtswerke nach ihrer guten und schlechten Seite: „Los escritores de esta época (Siglos XVII y XVIII) cronistas en su mayor parte y como tales diligentes en sus investigaciones y sinceros en sus juicios aunque más atentos à consignar datos y acumular noticias que á ejercer de severos críticos, han formado el rico y curioso archivo en que al par de los hechos de gloriosos conquistadores, se conserva tambien la memoria de las ya casi muertas costumbres y perdidas tradiciones de aquel pueblo" [1]).

Eine glänzende Anerkennung dessen, was katholische Ordensleute für die geschichtliche Erforschung der Philippinen geleistet, bildet auch die großartige Publikation, die in Amerika unter Leitung tüchtiger Gelehrter im Gange ist und den Titel führt: „The Philippine Islands, 1493—1898" [2]). Die auf 55 Bände berechnete Sammlung umfaßt alle wichtigsten Dokumente zur Geschichte, Land- und Volkskunde des Inselreiches und bringt neben dem Neudruck der besten, einschlägigen, zum Teil selten gewordenen Werke, eine Fülle noch unbekannter handschrift-

[1]) Ciudad de Dios, tom. XXIII. 1890, p. 19. Wir benützen diese Gelegenheit, um auf diese Zeitschrift der spanischen Augustiner (ursprünglicher Titel: Revista Agustiniana) hinzuweisen, die zumal in ihren älteren Jahrgängen zahlreiche und zum Teil sehr wertvolle Beiträge zur Geschichte der Missionen, zur spanischen Kolonialgeschichte, zur Sprache und Naturkunde Ostasiens, besonders der Philippinen bringt.

[2]) The Arthur H. Clark Company, Publishers, Cleveland. Ohio U. S. A.

Digitized by Google

licher Quellen ans Tageslicht. Wie die Herausgeber ausdrücklich bemerken und die Liste der zu veröffentlichenden Werke und Urkunden zeigt, nehmen die Arbeiten katholischer Ordensleute auch in dieser Riesensammlung einen hervorragenden Platz ein.

„Von größter Bedeutung", sagt der Prospekt, „ist die Geschichte der Missionen, die seit der Wiederentdeckung der Inseln durch Legaspi und Urdaneta in den Händen der großen Orden der römisch-katholischen Kirche ruhte. Ihre Missionäre haben uns zahlreiche und bändereiche Werke überliefert und uns auch über die profane Geschichte dieser Eilande viel wertvolles Material hinterlassen."

B. Geographie und Ethnologie.

Daß Länder- und Völkerkunde den katholischen Missionaren viel verdanken, wird heute von den Hauptvertretern dieser Wissenschaft — wir nennen nur Waitz und Ratzel — willig anerkannt. Seit langem gilt in Deutschland als Autorität inbezug auf die Philippinen Ferdinand Blumentritt, Professor am Realgymnasium zu Leitmeritz. Eine große Zahl von größeren und kleineren Arbeiten hat seinen Namen in den wissenschaftlichen Kreisen Deutschlands, Österreichs, selbst Spaniens bekannt gemacht, und seit Jahren ist er der ständige Referent über Philippina in unseren bedeutendsten geographisch-ethnologischen Zeitschriften. Weit entfernt, seine Verdienste schmälern zu wollen — ihm ist es ja zu danken, daß diese Arbeiten katholischer Priester und Gelehrten überhaupt in Deutschland bekannt wurden, — dürfte es doch angebracht sein, die Tatsache festzustellen, daß er seinen Ruf als Philippinenforscher zum guten Teil seiner Vertrautheit mit den spanischen Publikationen der philippinischen Missionäre und der Korrespondenz mit ihnen dankt, eine Tatsache, die übrigens Blumentritt selbst mit anerkennenswerter Offenheit zugesteht. Hören wir, wie der gelehrte Herr z. B. in den Mitt. der k. k. Geograph. Ges. von Wien (1896, 845 ff.) auch dem wissenschaftlichen Forschereifer der philippinischen Ordensleute in loyaler Weise den Tribut seiner Anerkennung bringt:

Digitized by Google

„Als Ergänzung zu dem auf S. 445 im Bde. XXXIX. unserer Zeitschrift erschienenen Artikel möchte ich einiges auf die Philippinen bezügliche nachtragen, da hier in besonderer Weise die katholischen Missionäre nicht nur für die Ausbreitung des Christentums und seiner Civilisation, sondern auch für die geographische und ethnographische Durchforschung jenes Insellandes tätig sind. Leider sind die Missionsberichte der einzelnen Orden nicht gleichmäßig zugänglich, sodaß z. B. von den Augustinermissionen, welche hauptsächlich in den Ländern der Igorroten (Nordwest-Luzón) und auf der Insel Negros (unter den Bukidnon-Wilden), stationiert sind, sehr wenig berichtet werden kann.

Die unbeschuhten Augustiner (auf den Philippinen „Recoletos" genannt) besitzen unter anderem auf der Insel Palauan („Paragua" der Spanier) und in der Calamianes-Gruppe Missionen. Unter den dort stationierten Missionären zeichnet sich insbesondere der P. Fr. Cipriano Navarro durch seine emsigen völkerkundlichen Forschungen aus; ihm danken wir sehr eingehende Berichte über die Tinitianen, Tagbanuas, Tandolanen und Bulalacaunos, unter denen das Christentum stetige Fortschritte macht.

Die Franziskaner besitzen Missionen auf der Halbinsel Camarines von Luzón und sonst an der Pacific-Küste jener großen Insel. Auch ihren Bemühungen hat die Völkerkunde und die Sprachwissenschaft viel zu danken, ich erinnere hier nur an die von mir in den Mitteilungen unserer Gesellschaft veröffentlichten Arbeiten: das Vocabular des Negritodialektes von Baler von P. Fernandez und die Nachrichten des P. Castano über die Bikols, Dumagats und Atás.

Ausführlicher sind die Berichte der Dominicaner, welche damit beschäftigt sind: Alimis, Apayaos, Aripas, Buayas, Bumanguis, Bungianen, Calauas, Calingas, Catalanganen, Dadayags, Gaddanen, Ibibalonen, Ibilaos und Ilongoten, Ipituys, Isinays, Mayoyaos, Guianganen und andere Ifugao-Stämme zum Christentume zu bekehren.

In den Missionsberichten (Correo Sino-Anamita) finden wir zahlreiche Schilderungen der Volkssitten und Bräuche. Einiges hievon, was insbesondere die PP. Villaverde, Buenaventura Campa, Malumbres, Ruiz und Ferrando geschrieben, habe ich bereits zum Teil in diesen Mitteilungen zur weiteren Kenntnis gebracht.

Digitized by Google

Auch Croquis bringen ab und zu jene Missionsberichte, die insbesondere Aufklärung über das Flußnetz von Nordluzón (das Stromgebiet des Rio Grande de Cagayan) bringen. Auch die Erfolge der eigentlichen Missionstätigkeit sind ziemlich ansehnlich.

So erfolgreich die evangelische und wissenschaftliche Tätigkeit der Missionäre der obgenannten Orden sein mag, so steht sie doch bedeutend dem nach, was die Jesuiten auf der Insel Mindanao in einem halben Menschenalter für die Verbreitung der christlichen Religion und Zivilisation, sowie für die geographische Erschließung der zweitgrößten Insel des Archipels getan haben. Als sie dort ankamen, fanden sie nur an der Ost- und Nordküste und an vereinzelten Punkten der anderen Küstenstriche (Zamboanga, Pollok, Cottabató, Dávao und Pundaguitan) eine christliche Bevölkerung (zumeist Bisayas, dann auch einige Bukidnon, Mandayas, Manobos und Subanos) vor. Im Innern reichten die spanisch-christlichen Niederlassungen bei der Bai von Macajalar nur bis zum Oberlauf des Rio Tagoloan; am Rio Agúsan gab es von seinem Seengebiet bei Linao bis zu seiner Mündung bei Butúan nur die Ortschaften Bunauan und Talacógon. Von dem Innern Mindanaos war damals nur bekannt der Lanao-See, der Unterlauf des Pulangui oder Rio Grande von seiner Mündung bis Lahabay, sowie das zu diesem Strome gehörige Seengebiet von Ligauasan oder Buluan. Von den Völkerschaften, welche außer den Bisays (Christen) und Moros (Mohammedanern) damals bekannt waren, sind nun die Mandayas, Manobos, Subanos und Bukidnon (die „Monteses" der Spanier) etwas mehr mit dem Namen, aber nicht viel mehr in der zeitgenössischen Literatur erwähnt worden, von den übrigen wußte man, die Tirurayes ausgenommen, kaum mehr als den Namen; Atás, Tagabawas, Dulanganen, Tagabelis etc. kannte man nicht einmal dem Namen nach! Wie hat sich das in der Zwischenzeit verändert: das Flußnetz der großen Insel ist jetzt ziemlich bekannt, und so ist auch der märchenhafte See im Centrum der Insel, aus welchem der Rio Grande entspringen sollte und nach welchem angeblich die ganze Insel benannt wurde, glücklich von den Karten verschwunden. In zahlreichen Karten und Croquis haben die Missionäre die Resultate ihrer geographischen Erforschungen und Entdeckungen niedergelegt.

Digitized by Google

Die Sitten und Bräuche der heidnischen Völker sind von den Jesuiten in eingehender Weise beschrieben worden. Es hat mir demnach immer ein großes Vergnügen bereitet, die Forschungsresultate der philippinischen Jesuitenmissionäre weiteren fachwissenschaftlichen Kreisen bekannt zu geben. Auch in ihrer evangelischen Tätigkeit sind die Jesuiten im stande, großartige Erfolge aufzuweisen. Die meisten heidnischen Stämme sind ganz oder zum größeren Teile zum Christentume bekehrt oder haben wenigstens sich bei den Missionen feste Wohnsitze angelegt.“.....

Der Jahrgang 1884 der Zeitschrift „Ges. für Erdkunde in Berlin“ (Bd. XIX., Tafel VI.) brachte eine „Karte der Insel Mindanao zur Darstellung der ethnographischen Verhältnisse, der administrativen Einteilung und der gegenwärtigen geographischen Kenntnisse.“ Entworfen, bearbeitet und gezeichnet von Prof. Ferd. Blumentritt (1:1,650.000; östl. L. von San Fernando bei Gadiz) Autogr. v. W. Droysen; Druck von H. S. Hermann in Berlin. „Die Begleitworte zu meiner Karte der Insel Mindanao“ (ib. 257—302) geben Aufschluß über die Wichtigkeit und die Quellen der Arbeit. „Noch bis ans Ende der 60-er Jahre brachten“, wie Blumentritt bemerkt, „die deutschen Atlanten bloß ein Zerrbild der Insel.“ Die vorliegende Karte gebe nun zum erstenmale ein richtiges Bild. Sie beruht, wie Blumentritt selbst bezeugt, wesentlich auf der Karte, die P. Juan B. Heras S. J. entworfen und als Beilage der „Cartas de los P. P. de la Compañia de Jesús de la Mision de Filipinas“ (Manila 1880) vier Jahre früher veröffentlicht hatte (Lit. de M. Perez, hijo, Manila), sowie auf den ausgiebigen und sehr detaillierten Angaben der Jesuiten. Blumentritt bedauert, daß er die Arbeit nicht schon zur Zeit der Abfassung seines „Versuches einer Ethnographie der Philippinen“, Ergänzungsheft No. 67 von „Petermann's Mitteilungen“ (Gotha, 1882) in Händen gehabt. Erst lange danach „erhielt ich von dem Superior der Jesuiten-Mission, dem Rev. Padre Juan Ricart, nicht nur seine Karte und deren zweite verbesserte Auflage, sondern auch jene hunderte von Briefen, welche unter dem Titel „Cartas Filipinas“ von den einzelnen Missionaren an den Pater Superior gerichtet sind und ungemein wertvolle Berichte über Land und Leute der Insel Mindanao enthalten.“[1])

[1]) Diese „Cartas de los padres de la Compañia de Jesús de la Mision de Filipinas“, gedruckt in Manila, erscheinen in unregelmäßiger Zeitfolge und enthalten die Briefe, Berichte, Studien, Karten etc., der auf der großen Südinsel

Digitized by Google

Ausserdem gaben der Obere P. Ricart und andere Patres dem geschätzten Forscher noch eigene Aufschlüsse. Der lehrreiche Artikel, der im einzelnen die Kartenangaben rechtfertigt und mit sehr interessanten ethnographischen Details über die einzelnen Stämme illustriert ist, setzt sich zum größten Teil aus diesen Mitteilungen der spanischen Jesuiten zusammen. Es ist billig zu bemerken, daß diese verbesserte ethnographische Karte des deutschen Gelehrten 1887 hinwiederum den spanischen Jesuiten für ihre neuerdings verbesserte „Mapa Etnográfica de Mindanao y Yolo hecho por los P. P. Misioneros de la Comp. de Jesús" (Lit. de M. Perez, hijo, Manila) diente, welche auf der philippinischen Ausstellung in Madrid 1887 vorgelegt wurde. Blumentritt seinerseits faßte die neuen Ergebnisse dieser Karte und einer anderen „Mapa político-hidrográfica de Mindanao", welche die Jesuiten Weihnachten 1889 herausgegeben, sowie die jüngeren Itinerarien und Berichte der Missionare sichtend und präzisierend, in jenem Artikel „das Stromgebiet des Rio Grande de Mindanao" mit Kartenbeilage zusammen.

Die Arbeit erschien in Petermann's „Mitteilungen" (1891, 108 ff)[1]) und gibt im engsten Anschluß an die „Cartas" der spanischen Jesuiten zugleich die ausgiebigsten ethnographischen Details über die bislang in Deutschland wenig bekannten Stämme der Atás, Bagobos, Bilanes, Bisayas, Bukidnon, Dulanganes, Guiangas, Kalaganes, Manobos, Moros, Tagabawas, Tagabelies, Tagakaolos und Tiruray.[2])

---

tätigen Patres. „Esta serie de Cartas", sagt Retana, „constituyen una obra apreciabilisima" (Hist. de Mindanao Prólog CXL . . .) Über die Verdienste der spanischen Jesuiten um die Wissenschaft äußert sich derselbe Gelehrte: „La Bibliografía de Mindanao tiene mucho, muchisimo que agradecer á los Padres Jesuitas — ellos lo son todo: geógrafos, etnógrafos, exploratores audaces, naturalistas, lingüistas, historiadores, etc., a más ejemplares misioneros: real y verdaderamente, ante tales muestras de actividad, celo é inteligencia, sus mayores adversarios tendrán que guardarles la profunda consideración que se merecen." Retana („Prólogo" l. c. CXLI.)

[1]) „Die deutschen Forscher Prof. Dr. C. Semper und Dr. A. Schadenberg," so schreibt hier Blumentritt (a. a. O. S. 108), „sowie die Franzosen Dr. Montano und Dr. Rey lüfteten manchen Schleier von dem Osten der Insel, der Löwenanteil aber bleibt in kartographischer Hinsicht den Jesuiten-Missionen vorbehalten."

[2]) „Blumentritt", so meldet das geographische Jahrbuch, Bd. 16, Br. (1892) S. 385) „veröffentlicht eine neue Karte 1:100.000, über das Stromgebiet

Digitized by Google

Kaum eine andere Wissenschaft hat in neuerer Zeit sich reicher entwickelt als die Völkerkunde, und jeder gründliche Beitrag dazu wird freudig begrüßt. Das bunte Völker- und Rassengemisch der Philippinen bietet dem Forscher ein besonders dankbares Feld. Was auf ihm geleistet wurde, geht aber wieder zum allergrößten Teil direkt oder indirekt auf die Arbeiten, Studien und Beobachtungen der Missionare zurück.

So liegt das unbestreitbare Verdienst F. Blumentritts auch um die ethnographische Erforschung der Philippinen weniger darin, daß er eigene Beobachtungen mitteilt — er war nur eine kurze Zeit auf den Philippinen —, sondern daß er die spanischen Quellen insbesonders der deutschen Gelehrtenwelt zugänglich gemacht und ihr wertvolles Material mit Geschick und Verständnis gesichtet und verarbeitet hat.

Einiges wurde schon oben angeführt; weitere Belege mögen folgen.

Eine der älteren aber wertvollsten Arbeiten Blumentritts ist gewiß sein „Versuch einer Ethnographie der Philippinen. Nebst einem Anhange: die maritimen Entdeckungen der Spanier im Archipel der Philippinen“ [1]). Schon hier haben die neueren Werke aus der Feder katholischer Ordensleute reiche Ausbeute geliefert. So Fray F. Calayag y Clemente „Vida de los Aitas ó Negritos y las circunstancias de sus personas“ (Bosoboso 1877), P. Francisco Combes de la Comp. de Jesús, „Historia de las Islas de Mindanao, Jolo, y svs Adyacentes“ (Madrid 1667). Blumentritt nennt letzteren „den gründlichsten Kenner jenes Landes seiner Zeit“ („Versuch“ S. 5), den „gründlichsten Historiker der Insel“ (S. 67). Ferner: Fray Gaspar de S. Augustin „Conquista de las Islas Philipinas“ (Madrid 1698), Fray Juan de la Concepción. „Historia general de Philipinas“ XIV. Bde. (Sampaloc [Manila] 1788). Fray Antonio Mozo „Misiones de Philipinas de la Orden de nuestro Padre San Augustin“ (Madrid 1763), P. Pedro Murillo Velarde „Historia de la Provincia de Philippinas de la compañia de Jesús“

---

des Rio Grande und Umgebung auf Mindanao, vorzugsweise auf Grund der neuesten Jesuiten-Arbeiten daselbst. In den Begleitworten stellt er auch Nachrichten über die zahlreichen Volksstämme dieses Gebietes zusammen; auf der Karte werden die Sitze von 17 Stämmen durch Farben klar veranschaulicht.“

[1]) Ergänzungsheft Nr. 67 zur „Petermann's Mitteilungen“ Gotha, 1882.

Digitized by Google

(Manila 1749), Fray Martinez de Zúñiga, „Historia de las islas Philipinas" (Sampaloc 1803). Weiterhin dienten die Schriften des Fray Juan Ferrando „Historia de los P. P. Dominicos en las Islas Filipinas", die „Cartas de Indias" des Bischofs Salazar, die Schriften des Fray Lorenz Juan, des Fray Antolin de Alzaga O. S. A., des Fray Tomás Ortiz u. a. als Quellen.

Jahr für Jahr brachte er dann zu dieser grundlegenden Arbeit neue Ergänzungen. In zahllosen kleineren und größeren, in verschiedenen Zeitschriften zerstreuten Arbeiten macht F. Blumentritt „nach seiner bekannten Art, spanische Originalquellen auf das dankenswerteste zugänglich" (Geogr. Jahrbuch, Gotha, 1891, Bd. XV, S. 270). So gibt er[1]) über die *Figurey*[2]) sehr interessante Nachrichten nach den Mitteilungen der spanischen Jesuiten-Missionare, und ebenso verdanken wir ihm aus derselben Quelle Belehrungen[3]) über die friedfertigen malaiischen *Subanos* (d. h. Flußanwohner) auf derselben Insel, bei denen das Christentum siegreich vordringt,[4]) sowie über die *Mandayas* im Osten der Insel.

Auch die weiteren dankenswerten Beiträge zur Völkerkunde, die Blumentritt in der „Zeitschrift d. Ges. für Erdkunde" 1890, SS. 127—146 und 1893, 161—166 usw. bringt, fußen auf den Berichten der Missionare.

Im „Globus" (Bd. 64, S. 165 ff.) veröffentlicht derselbe „wertvolle Nachrichten" des Franziskaners Fr. Buenaventura Campa über den bisher nur wenig bekannten Kopfjägerstamm der *Ilongoten* auf Luzón. Ferner behandelt er die *Negritos* am Oberlauf des Rio Grande de Cagayan (im nördlichen Mindanao) in den „Mitt. d. Geogr. Gesellschaft" (Wien, 1893, SS. 329—331)[5])

Der XIX. Bd. (1896) S. 234 ff. des „Geographischen Jahrb." berichtet abermals über eine stattliche Reihe Arbeiten von Blumen-

---

[1]) Im „Globus" (Bd. 58, S. 129 ff.)

[2]) Wohl Druckfehler für *Tirurray*. Das Beste über diesen Stamm ist die Schrift: „Costumbres de los Indios Tirurayes escritas por José Tenorio a Sigayán y traducidas al Español y anotadas por un Padre Misionero, (P. Guillermo Bennásar) de la Compañía de Jesús" (1882. 96 pags.)

[3]) Im „Ausland" (1890, S. 392 ff.)

[4]) In den „Mitteil. der geogr. Gesellschaft" zu Wien (XXIV, S. 232 ff.)

[5]) Erst durch die Jesuiten und nach ihnen von Dr. Montano ist das Ausbreitungsgebiet der Negritos genau bestimmt worden. S. „Globus", Bd. 48, 1885, S. 7.

Digitized by Google

tritt, für welche Mönche und Jesuiten größtenteils den Stoff geliefert. Dahin gehören die „Mitteilungen über die *Bungianen* Zentral-Luzons", die Blumentritt nach den Missionsberichten des Augustiners P. Malumbres im „Ausland" 1893, Bd. 66, SS. 723—25 und eine Zusammenfassung der von W. E. Retana in Madrid (1894)[1]) herausgegebenen Forschungen des Pater Buenaventura Campa über „Los Mayoyaos y la raza Ifugao", die derselbe in „Mitt. k. k. Geograph. Ges." 1895, S. 228 ff. niederlegte.

„Die Jesuiten P. Lat. Urios und F. Sanchez[2]) liefern Blumentritt wieder", so berichtet das „Geogr. Jahrb." (XX. Jahrg. 1897, S. 397), „den Stoff zu interessanten ethnographischen Arbeiten." Nach ersterem schreibt Blumentritt über die *Guiangas* im „Globus" (LXX. 1896, SS. 276—292) und über die *Mandayas* (ebend. S. 324). Letzterem folgt Bl. in einer Abhandlung über die *Subanon* in der „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde" in Berlin (1896, SS. 369—372)[2]), sämtlich Stämme auf Mindanao.

„Eine ganze Reihe von kleineren Arbeiten, meist Berichten nach spanischen schwer zugänglichen Quellen verdanken wir Blumentritt über Mindanao", meldet das „Geogr. Jahrb." XXI 1898) 439. So: die Nachrichten der Jesuiten-Missionäre P. Franz Sanches, Llovera und Peruga über die *Negritos* von Mindanao oder die *Mamaneas* (Lebensart, Gebräuche, Totengebräuche, Sprachproben etc.); über die *Bilnme* (südliches Mindanao) nach P. Urios[3]) (Sprache, Waffen, Charakter, Religion), über die *Guianga* und über die bärtigen, intelligenten Bewohner der Insel *Samal* nach demselben[4]); nach P. M. Gisbert und P. M. Vallée über die beiden *Mandaya*-Stämme im S. O Mindanao's[5]) (Wohnung auf Bäumen, Kopfjagd, Kannibalismus,

---

[1]) In der von Retana redigierten Zeitschrift „La Política de España en Filipinas" (V. 521, ff.), die seit 1890 in Madrid erschien und später einging. Auch diese Zeitschrift brachte hauptsächlich aus der Feder der Ordensleute reiche Beiträge zur Ethnographie, Linguistik etc. z. B. „Etnografía Filipina": Igorrotes y Salvages de la Cordillera nordesta de Pangasinan por el Rev. P. Fray Mariano Rodriguez O. P. (V. 55).

[2]) Der Originalartikel des P. Sanches „Cartas de las Misiones de la Comp. de Jesús en Filipinas" (Manila 1893, S. 403 ff.) bietet ungleich mehr als der kurze Auszug Blumentritts.

[3]) Im „Globus" LXX S. 244.

[4]) Ibid. S. 276.

[5]) Ibid. S. 324.

Digitized by Google

Geisterhöhle, Blasbalg mit Doppelgebläse); nach P. Nebot und P. Peruga „über die *Manobos*“ (Religion)[1]); nach P. Fr. Sanches „über die *Subanon*“[2]) interessante Notizen über die Religion (ähnlich wie bei den *Mamameas* auf der Halbinsel Sibuguey.)

Eine andere wertvolle Arbeit Blumentritt's: „Das alphabetische Verzeichnis der eingebornen Stämme der Philippinen und der von ihnen gesprochenen Sprachen“ in der „Zeitschrift der Ges. für Erdkunde“ in Berlin (Bd. XXV, 1890, 127 ff.), sowie der „Nachtrag“ dazu (Bd. XXVIII. 1893, 161—166) beruht gleichfalls größtenteils auf den Angaben und Informationen der Dominikaner Fray Juan Malumbres, Ferrando, Buenaventura Campa, der Augustiner Buzeta und Bravo[3]), des Fray Juan de San Antonio, der Jesuiten P. P. F. Sanches, Pastells, Cavalleria, des älteren Delgado und anderer Ordensmänner.

Dasselbe gilt von den „Beiträgen zur Kenntnis der Negritos (aus spanischen Missionsberichten)“ von Prof. Blumentritt in der „Zeitschrift d. G. f. E.“ in Berlin Bd. XXVII (1892) 63—68. Hier haben die P. P. Fray Pedro de Medio, Fr. Cipriano Navarro, P. Villaverde, Fr. Eusebio G. Platero den Stoff geliefert.

„T. H. Pardo de Tavera“, so meldet das „Geogr. Jahrbuch“ (Bd. XVI. 1893, S. 385), „gibt zum erstenmal das „Mémoire“ des Franziskaner-Missionars in Manila, Fray Juan de Plasencia vom Ende des 16. Jahrhunderts über die Sitten und Gebräuche der damaligen *Tagalen* heraus. Dem mit wertvollen Erläuterungen versehenen Werk wird ein großer ethnographischer Wert beigemessen.“[4]) Die Arbeit wurde von Blumentritt übersetzt und in der „Zeitschrift für Ethnologie“ Bd. 25, 1 f. veröffentlicht. Auf Fray José Castaño gehen die sehr lehrreichen Berichte über den interessanten Stamm der *Bicols* (im S. W. von Luzon) zurück, die Blumentritt in den „Mitteilungen der k. k. Geograph. Ges. in Wien“ XXIX. S. 300 f. den deutschen Gelehrten zugänglich macht. Dieser Fray war freundlich genug, dem Herrn

[1]) Z. d. G. f. E. 31, SS. 369—72.

[2]) „Globus“ LXXI. S. 19 f.

[3]) Ihr Hauptwerk „Diccionario geogr. hist. estad . . . de las Islas Filipinas“ (Madrid 1850) wird sehr gerühmt.

[4]) „Petermanns Mitt.“ 1899, 1892, Literat. B. 1057. (Geogr. Jahrb. XVI. 1893, S. 385.)

Digitized by Google

Professor auch noch weitere briefliche Mitteilungen zu machen und ein kleines Wörterbuch zu übersenden, welch letzteres Blumentritt 1898 veröffentlichte. (Geogr. Jahrb. XXI. 1896, 138). Demselben Mönche verdankt auch der niederländische Sprachgelehrte H. Kern die Notizen über die Sintflutsage der Philippinen[1]) und „een mythologisch Gedicht uit den Filipinen", das Kern in holländischer Übersetzung gibt. (Geogr. Jahrb. a. a. O.)

„P. J. Algue S. J.", berichtet Blumentritt, „hat in seinem „Album de las diferentes Razas de Mindanao, Fototopias de Marty" II. Ser. E. (Manila) auch der ethnographischen Forschung einen sehr guten Dienst geleistet." [2]) „Die Jesuiten-Missionäre der Insel Mindanao", schreibt Bl. ebendort, „sind emsig bestrebt, nicht nur für die Verbreitung ihres Glaubens zu wirken, sondern auch der Wissenschaft nicht genug zu schätzende Dienste zu leisten, insbesondere auf dem Gebiet der Sprachen-, Völker- und Länderkunde, sowie der Kartographie. Das vorliegende Werkchen enthält Momentaufnahmen, welche uns Vertreter der jene große Philippineninsel bewohnenden Stämme vorführen . . . Von manchen dieser Völker ist m. W. bis heute noch kein authentisches Bild in Europa zur Veröffentlichung gelangt. . ."

Es würde nicht schwer sein, noch mit anderen zahlreichen Beispielen darzutun, wie viele wissenschaftliche Arbeiten besonders in deutschen Fachschriften auf die Leistungen katholischer Mönche und Ordensleute als Hauptquelle zurückzuführen sind.

C. Naturgeschichte und Meteorologie.

Anhangsweise seien hier auch noch kurz die Leistungen der Mönche in den Naturwissenschaften verzeichnet, die ebenfalls in alter und neuer Zeit eifrig und liebevoll gepflegt wurden.

Es ist klar, daß die bezüglichen Angaben der älteren Werke nicht mehr auf der Höhe des heutigen Wissens stehen. Immerhin bieten viele von ihnen auch heute noch mehr als ein bibliographisches Interesse. So gibt beispielsweise das Buch des Franziskaners Fray José Torrubia: „Aparato para la historia natural Española" (fol. pp. 204 Madrid 1754) recht interessante

[1]) „Journal asiatique" X. 68 f.

[2]) „Petermanns Mitt." 1899. L. B. S. 213.

Digitized by Google

Abbildungen und Beschreibungen von Fossilien und Petrefakten.[2]) Das oben genannte Werk des Jesuiten Delgado (pp. 405—941) bringt eine sehr eingehende Beschreibung der philippinischen Fauna (53 Karten) und Flora (226 Karten), die der Augustiner P. Manuel Blanco (s. unten), eine Autorität in seinem Fach, als vorzüglich bezeichnet (siehe Delgado, „Prólogo" p. XI.). Interessant ist die Notiz, daß die beiden Hauptmitarbeiter Delgado's, die beiden deutschen Jesuitenpatres Paul Klein (Clain)[3]) und besonders Georg Camel waren (ib. XI.)[4])

Georg Camel (Kammel), geb. 21. April 1661 in Brünn (Brunensis) in Mähren, trat 12. November 1682 in die Gesellschaft Jesu, ging 1686 nach den Philippinen, wurde hier zum Priestertum befördert und starb 2. Mai 1702. Ein trefflicher Botaniker und eifriger Naturforscher, beschäftigte er sich eingehend mit der Flora und Fauna besonders der Hauptinsel Luzon und stand in wissenschaftlicher Korrespondenz mit europäischen Gelehrten, denen er seine Beobachtungen und Sammlungen zusandte. „Die japanische Rose oder Camellie (Camellia japonica) wurde im 17. Jahrhundert aus Japan und von den Philippinen durch den Jesuiten Camell nach Europa gebracht und von Linné nach ihm Camellia getauft." (Die ges. Naturwissenschaften (Essen 1861), Bd. 2,: Botanik (von Dr. Dippel) S. 591. Vergl. Murillo Vellarde, „Historia de la Prov. de Philip." t. IV., cap. 27, n. 892 sgs. u. „Bulletin de la Soc. de Geogr." II. (Paris 1871), 249.) Die meisten Sendungen gingen an die englischen Naturforscher John Ray und James Petiver, Fellows der Königl. Akademie von London. Die verschiedenen Arbeiten Cs sind veröffentlicht teils in den „Philosophical Transactions", London Bd. XXI. (1690) 2 ff., 87 ff.; Bd. XXIII. (1702—1703), 1055 ff., 1394 ff.; Bd. XXIV., 1591 ff., 1707 ff. 1763 ff., 1809 ff., 1816 ff., 2043 ff.; Bd. XXV., 2197 ff., 2397 ff., Bd. XXVI. (1708—1709), 241 ff.; Bd. XXVII. (1710—1712), 312 ff.; teils in den 3. Bd. des großen Werkes J. RAINII S. R. S. „Historia Plantarum" (Londinii 1704), fol. Appendix I (42 pag.) u. II (53 pag.) teils in den „Acta Eruditorum"

---

[2]) Vgl. über ihn Civezza (Saggio p. 598) und bes. G. v. Murr, „Journal" Bd. V. S. 302 ff.

[3]) Vgl. über Klein Jagor „Reisen in den Philippinen" S. 204.

[4]) Vgl. meine Schrift: „Deutsche Jesuitenmissionare des 17. und 18. Jahrhunderts." Herder (Freiburg i. B. 1899, S. 165 ff.)

Digitized by Google

(Lipsiae 1700, p. 522; 1705, p. 180 sqq. (vgl. Opuscula omnia eisdem Actis inserta (Venetiis 1741 III, 537 sq.); teils im „Pharmaceutical Journal" 1881; vgl. Bull. de la Soc. Royale Botanique de Belgique 1886, 105 ff. „Il est," schreibt die „Bibliogr. Univ." (Paris 1812, s. v.) „de tous les voyageurs, celui qui en a le mieux fait connaître diverses productions des trois règnes. Il les a décrites dans plusieurs mémoires envoyés à la Société Royale de Londres". In der allgemeinen deutschen Biographie und in der Geschichte der Botanik von Dr. Julius Sachs (München 1875) steht über Camell kein Wort.

Auch in dem schon genannten Werke des Jesuiten Combes finden sich wertvolle Beiträge namentlich zur Pflanzen- und Tiergeographie (Vergl. die Ausgabe Retanas' „Notas y Tablas Metódicas" p. 766 sgg.)

In neuerer Zeit haben sich um die Erforschung der philippinischen Flora namentlich die Augustiner einen Namen gemacht. Eine eingehende Studie in der spanischen Zeitschrift „La Ciudad de Dios" (Madrid): Influencia de los Agustinos Españoles del siglo XIX. a los progresos de la Botanica (vol. XXVIII. 1891, p. 161 sgg. u. vol. XXIX. 1891, p. 5 sgg.) gibt darüber eingehend Aufschluß.[1]) Die Krone ihrer Studien bildet das Riesenwerk: „Flora del Filipinas" por el Fr. Manuel Blanco. Adicionada con el manuscr. ined. del P. Fr. I. Mercado, las obras del P. Fr. A. Llanos[2]) y de un apénd. con todas las nuevas investigaciones botán. refer. al archipiél. Filipino. Manila 1877—80. Es sind 4 Gr. Foliobände Text und 2 Foliobände Illustrationen: Photograph., Faksim., und 478 chromolithograph. Tafeln. Die kolorierte Prachtausgabe kostet 1075 Pesetas, eine einfache Ausgabe mit Schwarzdruck 600 Pesetas. Das einzige, was wir in deutschen

---

[1]) Vgl. El M. R. P. Fr. Manuel Blanco „la Flora de Filipinas". Revista August 1885. IX. 426 ff. und X. 11 ff. mit einer Biographie des großen Botanikers (geb. zu Naviano de Alba y Aleste, Prov. Zamora, 24. Nov. 1778 Profess 6. Dez. 1795, kam 1805 nach den Philippinen und starb 1. April 1845). Das großartige Werk erhielt bei der Ausstellung in Amsterdam den ersten Ehrenpreis, bei der Exposición Filipina zu Madrid das große Ehrendiplom.

[2]) Vgl. über P. Llanos, den Mitarbeiter und Fortsetzer P. Blancos Revista Agust. 1882. III. 166 ff. — Über den bedeutenden Naturforscher P. Jos. Torrubia O. S. Fr. aus dem 18. Jahrh. vgl. außerdem Civezza, Saggio s. v. Murr, Journal V. 302 ff.

Digitized by Google

Zeitschriften über diese Leistung ersten Ranges fanden, war eine kleine Notiz in „Natur und Offenbarung" (1897. S. 54)!![1])

Was die Meteorologie anbetrifft, so sei nur kurz an die Tatsache erinnert, daß Manila in seinem von spanischen Jesuiten gegründeten und geleiteten meteorologisch-seismologisch-astronomischen Observatorium die bedeutendste Anstalt dieser Art in ganz Ostasien besitzt, dessen rasche und zuverlässige Wetterberichte und Taifun-Warnungen die Handels- und Kriegsflotten aller Länder zum wärmsten Danke verpflichten, und über dessen wissenschaftliche Leistungen auch in fachwissenschaftlichen Kreisen nur eine Stimme herrscht[2]). „P. José Algué S. J.," so referiert ein Mitarbeiter in „Peterm. Mitteilungen" (1899, L. B. S. 52, n. 212), „der gelehrte Direktor des Observatoriums von Manila beschreibt im vorliegenden, reich ausgestatteten Werk ("El baguio de Samar y Leyte 12—13 Octubre de 1897". 4° IX 74 pp. mit 40 Abb., Karten und Tabellen. Manila, Foto-Tipografia de J. Marty, 1898), vom wissenschaftlichen Standpunkt aus den Taifun, der am 12. und 13. Oktober die Inseln Samar und Leyte heimsuchte. Wie in allen Publikationen, so hat auch hier der würdige Nachfolger des durch seine Taifunstudien berühmten P. Faura ein glänzendes Zeugnis seines Wissens und Könnens abgelegt."

In wie weit G. Semper's „Reisen im Archipel der Philippinen: Wissenschaftliche Resultate" (Bd. Gr. 4 mit 263 Tafeln, Leipzig-Wiesbaden, 1867—98) auf Vorarbeiten katholischer Ordensleute fußt, war uns nicht möglich, zu ermitteln. Gewiß ist, daß z. B. die schon öfters genannten „Cartas" der spanischen Jesuiten, unter denen mehrere tüchtige Naturforscher sich finden, auch in dieser Richtung eine sehr wertvolle Quelle bilden.

---

[1]) Der bekannte Leipziger Antiquar K. Hiersemann bietet Katal. 321 1906 n. 1403 das Werk (Prachtausgabe) für 800 Mark an.

[2]) Vgl. meinen Aufsatz „Die wissenschaftlichen Observatorien in den Missionen der Gesellschaft Jesu" in den „Kathol. Missionen". (Herder, Freiburg i. B. 1898/99. S. 6 ff. und die „Taifunwarnungen der spanischen Jesuiten in Manila und die Angriffe des Herrn Dr. W. Doberek in Hongkong. „Wiss. Beil. z. Germ." 1901. No. 5 u. 6.

Digitized by Google

F. Unterstützung und Förderung von Gelehrten und Forschungsreisenden durch die Mönche.

So wenig sympathisch manche Reisenden, welche die Philippinen behufs wissenschaftlicher Forschungen besucht, der katholischen Kirche und ihren Orden gegenüberstanden, so müssen sie doch fast einstimmig die großherzige Gastfreundschaft und die wichtigen Dienste anerkennen, die ihnen von seiten der Mönche und Jesuiten zuteil wurden.

„Die Conventos (hier Name der Pfarrhäuser)", schreibt: F. Jagor („Reisen in den Philippinen" Berlin 1873) (S. 95), „sind große stattliche Gebäude; die damaligen Curas, größtenteils ältere Leute, waren im höchsten Grade gastfrei und liebenswürdig. Bei jedem mußte eingekehrt werden, worauf der Señor Padre anspannen ließ und seinen Gast zum nächsten Amtsbruder fuhr. In Polóngui (Süd-Camarina) wollte ich ein Boot mieten, um nach dem See von Batu zu fahren; es war aber keines vorhanden; nur zwei große aus einem Baumstamm gezimmerte Barotos von 30 Fuß Länge lagen da, mit Reis aus Camarines beladen. Damit ich nicht aufgehalten würde, kaufte der Padre den Inhalt des einen Bootes, unter Bedingung des sofortigen Ausladens, so daß ich nachmittags meine Reise fortsetzen konnte. Steht der Reisende mit dem Cura gut, so kommt er nicht leicht in Verlegenheit . ."

Und wieder: „Ich habe in Camarinas und Albay viel Umgang mit den Curas gehabt und sie außerordentlich lieb gewonnen. Sie sind in der Regel ohne allen Dünkel und in den abgelegenen Orten so glücklich, wenn sie einmal Besuch erhalten, daß sie alles aufbieten, um ihrem Gast den Aufenthalt so angenehm wie möglich zu machen." (S. 97.) Der freundliche Pfarrer von Buhi läßt den Leuten durch Trommelschlag verkünden, daß der fremde Herr allerlei Tiere sammle, was zu einer reichen Ausbeute führt (108). Dann wieder verschafft ihm der Cura die nötigen Büffelkarren zur Beförderung seiner Sammlungen, leiht ihm seinen Gaul für naturwissenschaftliche Ausflüge (179), andere vermehren die Sammlungen durch wertvolle Beiträge (194), verhelfen ihm zu sehr interessanten Funden (208) usw.

Das alles hätte etwas besseres verdient, als die vielen Verdächtigungen, die Jagor gelegentlich gegen die Geistlichkeit einstreut. Was soll es z. B., wenn er (S. 188) die Einwohner von

Digitized by Google

Láuang auf der Insel Samar „ihren Pfarrer, einen zu lüsternen Jesuitenpater" ermorden läßt, da doch bekanntlich die Jesuiten weder auf Samar, noch auf irgend einer anderen von Jagor besuchten Insel, sondern einzig in der Stadt Manila und auf der Südinsel Mindanao sich fanden.

Dr. J. Montano unternahm 1880 im Auftrag des französischen Kultusministeriums eine wissenschaftliche Forschungsreise auf der großen Südinsel Mindanao. Lange vor ihm hatten die Jesuiten die Insel durchquert. Er wandte sich an dieselben um Rat und Unterstützung, und sie gaben ihm mit größter Freundlichkeit, besonders P. Heras, sehr nützliche Winke und Aufschlüsse, („m'ont donné de bien utiles indications.") Vgl. „Bulletin de la Societé de Géographie" 1881, I. 480 f. Ebendort rühmt Montano die Hilfe, die ihm P. Urios gewährt. „Du reste" fährt er fort, „partout aux Philippines j'ai trouvé le meilleur accueil auprès les missionnaires de la Compagnie de Jésus et je suis heureux de reconnaître ici ce que je leur dois non seulement au point de l'appui matériel, mais encore pour tous les renseignements scientifiques qu'ils m'ont si libéralement fournis." P. Luengo „un religieux d'un profond savoir" zeigt ihm u. a. zwei Höhlen mit anthropologisch sehr interessanten Befunden. (ibid.)

Ähnlich erfuhr A. Marche, der 1879 die Philippinen durchforschte, die Freundlichkeit eines emeritierten Priesters in Gazan (Insel Marinduque), „eines eifrigen Sammlers von Naturalien und allen möglichen Kuriositäten". Marche erhielt eine hübsche Insektensammlung, darunter einen Euchirus Dupontinus, welchen das naturwissenschaftliche Museum von Paris noch nicht besaß. „Globus" Bd. 50, S. 230. Vgl. Bd. 46, S. 369.

E. Retana verdankt den Mönchen und Jesuiten auf den Philippinen nach eigenem Geständnis eine Fülle der kostbarsten Mitteilungen, literarische Seltenheiten, Hilfeleistungen aller Art. Ein großer Teil des wissenschaftlichen Apparates, den er im „Prólogo" und in den „Notas y Tables Metodicas" zu seiner Neuausgabe der „Historia de Mindanao" beigibt, ist aus der Feder des Jesuiten P. Pablo Pastells.

Was endlich der deutsche Philippinenforscher F. Blumentritt den Missionaren schuldet, hat er uns oben wiederholt selbst gesagt. Um so eigentümlicher mutet es einen an, wenn derselbe

Digitized by Google

Forscher, offenbar durch gewisse Rücksichten verleitet, gelegentlich zu den ungerechtesten und unmotiviertesten Ausfällen gegen die Mönche und die Jesuiten sich herbeiläßt.[1])

Das sind, in kurzen Umrissen gezeichnet, die Verdienste der Mönche um die Wissenschaft. Sie haben auf allen Gebieten grundlegende Werke geschaffen und dürfen auch in dieser Hinsicht mit berechtigtem Stolze auf das zurückschauen, was sie in 300-jähriger Tätigkeit geleistet.

[1]) Z. B. „Ausland" 1885, 681 ff.; „Deutsche Rundschau" Bd. 96, 1898, 123 ff. u. a. O. Wer sich übrigens über die Schuldfrage der Mönche, die eigentlich treibenden Ursachen des Aufstandes gegen die Spanier u. s. w. genauer unterrichten will, wird in den noch viel zu wenig bekannten „Katholischen Missionen" (Herder Freiburg) sehr eingehende und gründliche Darlegungen finden. Vgl. u. a. die Aufsätze: „Die Bevölkerung der Philippinen und der Aufstand" (Jahrg. 1897, S. 28 ff.) „Die katholische Religion auf den Philippinen" (Jahrg. 1901/2 S. 9 ff.) „Die Philippinen unter spanischer „Mönchsherrschaft" (Jahrg. 1904/5, S. 198 ff. u. a. O.)

Digitized by Google

L'ethnographie actuelle de l'Afrique méridionale.[1]

par le Dr. Bernhard Ankermann,
Assistant au Musée Royal d'Ethnographie de Berlin.

L'Afrique habitée par les nègres se divise en deux parties: la partie plus large au nord, s'étend de l'est à l'ouest, du cap Vert au Guardafui, sur une longueur de près de 70 degrés de longitude; la partie méridionale, bien plus étroite, s'étend plutôt du nord au sud. L'équateur forme à peu près leur ligne de démarcation. A cette division géographique de l'Afrique correspond parfaitement une division ethnographique. La ligne partant du golfe de Biafra et se continuant, après avoir croisé l'équateur, dans la direction du sud-est jusque vers l'embouchure du Tana,

[1]) [Après avoir commencé, par l'article « l'Ethnologie moderne », l'orientation générale sur l'état actuel de l'ethnologie, par l'article présent nous ouvrons la série des courts résumés sur l'état actuel des recherches dans les différents domaines particuliers de l'ethnologie. Ces résumés, provenant toujours de la plume de spécialistes autorisés, serviront surtout à nos collaborateurs-missionnaires pour base et point de départ à leur recherches ultérieures; de même, par la connaissance des phénomènes apparentés qu'ils en obtiendront, ils gagneront une vue plus large et une facilité plus grande pour saisir et pour expliquer les faits particuliers qu'ils rencontreront; et enfin, par le coup d'œil de la littérature qui sera jointe à chaque résumé, ils seront mis en état de pouvoir s'orienter encore plus en détail s'il se sentent en avoir besoin.

Quelle est maintenant la tâche ultérieure des missionnaires? D'abord, il va sans dire, il vaudrait de compléter toutes les lacunes que le résumé indique expressement comme telles. Dans cet égard, il serait aussi très utile de nommer les ouvrages particuliers publiés par des missionnaires mais pas mentionnés ici (il faudrait les citer exactement avec titre, année et lieu d'impression, nom d'éditeur, format). D'autant plus le missionnaire devrait relater des choses et des événements tellement nouveaux que le résumé n'en fait absolument pas de mention. Mais pour la plupart des cas il serait bien à désirer que l'on n'omette pas de publier même des choses déjà mentionnées ici; car elles formeront une confirmation qui presque toujours est encore bien à propos et encore il est rare que de nouveaux récits ne contiennent pas du moins quelques nouveaux détails qui, dans telle ou telle direction, pourraient devenir bien importants. — La deuxième partie de la tâche du missionnaire consisterait dans la correction de tout ce qu'il trouve erroné ou moins juste dans ces résumés soit dans les conclusions générales soit dans les détails. Qu'il ne craigne que, par de telles corrections même de longue portée, il n'offense l'auteur du résumé ou la directeur de la Revue. C'est uniquement la vérité que nous ambitionnons, nous

Digitized by Google

sépare les nègres soudanais ou nègres proprement dits de la race des Bantous. Le contraste entre ces deux races de nègres est très net et très caractéristique: chez ceux-là on trouve une incroyable multiplicité de langues ayant entre elles des différences si profondes qu'il a été impossible jusqu'ici de prouver leur origine commune, si probable qu'elle soit d'ailleurs;[1]) ceux-ci, au contraire, répandus sur tout l'immense espace compris entre les deux océans, à l'exception d'un petit territoire à l'extrémité méridionale, parlent des langues qui ont autant d'affinité entre elles que nos langues indogermaniques et même plus.

Le présent travail ne doit porter que sur la moitié méridionale du continent, habitée par les Bantous, dont il présentera, en un bref résumé, l'ethnographie actuelle. Mais avant de décrire les Bantous et de montrer le degré de leur civilisation, il est nécessaire de préciser d'abord les relations entre eux et les autres races du sud de l'Afrique.

I. Races et langues.

Le mot *Bantou*, «hommes», n'a qu'une signification purement linguistique. Il fut choisi par Bleek pour désigner la famille des langues sudafricaines, signification qu'il a gardée depuis. Au point de vue anthropologique, les Bantous ne forment une seule race que par opposition aux autres races du sud africain: les Boeshmen, les Pygmées[2]) et les Hottentots. Contrairement aux

---

tous qui coopérons à cette Revue. Il appartiendrait encore à cette correction d'indiquer si une conclusion généralé devrait être restreinte à un terrain plus étroit ou si, au contraire, il faudrait l'étendre encore à d'autres matières.

Nous espérons que surtout par ces résumés nos collaborateurs-missionnaires seront mis en état de faire leurs recherches avec plus d'intérêt et plus de succès.

Le présent resumé est publié, comme ce sera le cas avec plusieurs de nos résumés, encore en langue allemande, dans l'« Archiv für Anthropologie » (Braunschweig), et nous avons bien à remercier à M. le Directeur de l'Archive, le Prof. Dr. Thilenius (Hambourg) de pouvoir le publier dans notre Revue. Nous y avons fait quelques additions, que nous avons mises en parenthèses [ ]. Les cartes qui montrent la diffusion de certaines coutumes et objets ont été prises de l'article de M. le Dr. Ankermann, intitulé «Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika», publié dans la «Zeitschrift für Ethnologie» 1905, pp. 54—84. Nous ne manquons pas d'adresser nos meilleurs remerciments à M. l'auteur et à la Direction de cette Revue qui nous ont gracieusement donné la permission de les insérer dans ce résumé. La traduction française est due au R. P. Hermes O. M. I., prof. de philosophie à Liége.]

1) [Nous aurons l'occasion de nous répandre plus explicitement sur cette importante question dans la 2me partie de cet article qui paraîtra au 4me fascicule de notre Revue.]

2) [D'après la proposition faite par M. le docteur Hamy, Mgr le Roy emploie les termes de Négrilles pour désigner les Pygmées de l'Afrique, et de Négritos pour ceux de l'Asie.]

Digitized by Google

Bantous, celles-ci ont entre elles une certaine ressemblance anthropologique, mais leurs langues sont, en jugeant du moins d'après l'état actuel des recherches linguistiques complètement différentes. De la langue primitive des Pygmées, langue dont l'existence archéologique est généralement admise, il ne s'est trouvé jusqu'ici aucune trace;[1]) les langues actuelles des Hottentots et celles des Boeshmen n'ont qu'une affinité éloignée.[2])

Laissons de côté pour un moment, la race des Hottentots qui est plutôt une race isolée, et dirigeons notre étude sur les Boeshmen et les Pygmées. La petite taille qui leur est commune et par laquelle ils se distinguent le plus des Bantous, nous permettra de les envisager comme une seule race, celle des Pygmées.[3])

Cette race des Pygmées passe à bon droit pour la plus ancienne des populations africaines: en effet, le degré de civilisation où ils se trouvent est, relativement au degré des autres peuples de l'Afrique, le plus inférieur; en outre, les régions qu'ils occupent démontrent clairement que ce peuple y a été refoulé: les steppes desséchées de l'extrême sud-ouest et les forêts inaccessibles de l'Afrique centrale, seuls endroits aujourd'hui habités par eux, sont bien les derniers refuges d'une population jadis dispersée sur une plus grande étendue, peut-être sur toute l'Afrique méridionale.

Les Pygmées forment-ils une race spéciale, ou bien, comme on l'a souvent répété, ne sont-ils que des nègres ordinaires dégénérés tant au physique qu'au moral par suite de conditions vitales défavorables à leur développement? La réponse à cette question ne peut plus être douteuse après les observations pleines de sagacité de MM. Fritsch, Schweinfurth, Emin, Wolf, Johnston [Mgr. Le Roy], unanimes à affirmer que la constitution phy-

---

[1]) [V. cependant Le P. J. M. M. Van der Burgt (des Pères Blancs) « Un grand peuple de l'Afrique Equatoriale », Bois-le-Duc (Hollande), 1903, p. 73 et « Eléments d'une grammaire Kirundi » dans les « Mitteilungen des Seminars für Oriental. Sprachen zu Berlin », Jahrg. V, Abt. III, pp. 1, 2, 79, 106-108.

[2]) [V. W. Planert «Ueber die Sprache der Hottentotten und Buschmänner » dans les « Mitteilungen des Seminars für Oriental. Sprachen zu Berlin», Jahrg. V, Abt. III, p. 129 ff.]

[3]) Un résumé de la littérature des dernières années sur les Pygmées se trouve chez Stuhlmann, « Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika », Berlin, 1894. Parmi les livres plus récents il faut surtout nommer Johnston: « The Uganda Protectorate » II., pp. 510—565. Londres 1902, avec bon nombre de photographies bien réussies de Pygmées. Puis le P. J. M. M. Van der Burgt. « Un grand peuple de l'Afrique Equatoriale. », Bois-le-Duc 1903, p. 164 ff. s. v. « Watwa », et l'ouvrage classique de Mgr le Roy, « Les Négrilles », v. Anthropos, fasc. 2, p. 889. L'ouvrage classique de Fritsch, « Die Eingebornen Südafrikas » est toujours le seul compétent pour la connaissance des Boeshmen. Je n'ai pas pu me servir du livre récemment publié de Stow, « The native races of South Africa », qui s'occupe surtout des Boeshmen et des Hottentots, Londres 1905; pas plus que du travail de S. Passarge, « Die Buschmänner der Kalahari ». (Mitth. a. d. D. Sch., Heft 3, 1905).

Digitized by Google

sique des Pygmées n'offre aucune trace de dégénération, mais qu'elle accuse un état absolument normal, quoique rigoureusement distinct de l'état des autres tribus africaines.

Jusqu'en 1867, époque où Du Chaillu découvrit les Abongos, les Boeshmen passaient pour les seuls représentants d'une race de Pygmées africains. Les explorations de Schweinfurth, Stanley, Wolf, Lenz etc. ayant dissipé les doutes émis à la première nouvelle de cette découverte, on apprit que des hommes de petite taille étaient répandus aussi dans de vastes régions de l'Afrique équatoriale. C'est alors que les récits d'écrivains anciens qui parlaient de Pygmées, habitant les régions des lacs où l'on croyait que le Nil prenait sa source, récits regardés jusque là comme fabuleux, reçurent une brillante confirmation.

Ce qui caractérise le plus la constitution physique des Pygmées c'est la petite taille; c'est elle qui a donné le nom à cette race, dont toutes les tribus se ressemblent parfaitement sous ce rapport. Selon Fritsch, la taille moyenne des Boehsmen est de 144, 4 cm; selon Stuhlmann celle des Pygmées ne s'élève guère audessus de 124 à 140 cm. De l'avis de ce dernier, les individus de plus de 140 cm. de taille n'appartiennent plus à la race pure. Les mesures de Wolf ont donné de 140 à 144 cm, celles de Lenz de 132 à 142 cm, celles de Johnston 144, 8 cm pour les hommes et 137, 2 cm pour les femmes [Mgr Le Roy de 130 à 145 cm][1]). Pour ce qui concerne la conformation du visage, les Boeshmen et les Pygmées portent le front large, légèrement voûté par devant, le nez plat, large, écrasé à sa naissance; leurs lèvres relativement peu épaisses, leur menton retiré et leur prognathie très prononcée donnent parfois à leur bouche la forme d'un museau. Les Pygmées ont ceci de spécial que leur lèvre supérieure est très longue et de forme convexe à l'extérieur, caractère peu visible sur les photographies de Fritsch, mais très bien représenté sur une de celles des Boeshmen chez Stow (The natives of S. Africa; frontispice) [de même sur un dessin de la tête d'Obongo Négrille, du Haut Ogoüé, chez Mgr Le Roy, Les Négrilles, l. c. p. 85][2]). Un peu plus claire que chez les Bantous, la peau se ressemble beaucoup chez ces deux races; il faut reconnaître toutefois que les Boeshmen semblent être un peu plus sombres que leur congénères de l'Afrique centrale.

---

[1]) [Quant aux proportions générales du corps et des membres des Pygmées il conviendra de citer Mgr le Roy (l. c. p. 71) : « Généralement la tête est trop grosse, le cou trop petit, les épaules trop étroites, les bras trop longues, la poitrine trop plate, le ventre trop développé, le tronc trop fort sur des jambes trop courtes ».]

[2]) [Une autre spécialité des Pygmées, selon Mgr le Roy (l. c., p. 84) sont leurs « sourcils épais, beaucoup plus épais et plus rapprochés que ceux des autres Noirs.] »

Digitized by Google

Fritsch assigne aux premiers le No. 7 dans son tableau des couleurs, comme étant la teinte dominante; Stuhlmann les No. 6 et 8 aux Pygmées. Sans être aussi nombreuses et aussi profondes que chez les Boeshmen, les rides sillonnent toutefois la peau des Pygmées. Enfin il est très rare de rencontrer chez ces deux races la stéatopygie, si fréquente pourtant chez les femmes des Hottentots; si parfois elle se rencontrerait pourtant, il ne faudrait pas en chercher la cause ailleurs, selon Fritsch, que dans un mélange de sang hottentot. Au dire de Johnston, les Pygmées pur sang en sont également exempts, tandis que les Pygmées mélangés avec des types plus foncés en montrent une faible trace.

Si les Pygmées et les Boeshmen ont beaucoup de points de ressemblance, ils offrent aussi quelques divergences. Tout d'abord quant à la forme du crâne: les Boeshmen sont dolichocéphales, tandis que la plupart des Pygmées sont brachycéphales; il est vrai que Lenz désigne les Abongos comme «très dolichocéphales».[1]) Généralement les Pygmées ne portent pas les cheveux noirs, mais plutôt roux-bruns; en parlant des boeshmen, Fritsch se contente de leur attribuer une chevelure très foncée; peut-être est-il permis de croire que leur chevelure n'est pas aussi noire que celle des Bantous. Très remarquable enfin est la différence dans la villosité du corps. Tandis que les boeshmen sont complètement dépilés, les Pygmées ont, au moins en partie, le corps entier recouvert de poils très fins, de couleur vive. Seuls, la figure, le cou, les mains et la plante des pieds en sont dépourvus. Mais cette particularité est loin d'être constante: Schweinfurth et Junker ne reconnaissent nullement la villosité des Pygmées.[2]) Autre divergence: les yeux. Les Pygmées sont caractérisés par de grands yeux, sortant un peu de leurs orbites; ceux des Boeshmen sont petits, un peu enfermés entre les paupières. S'il faut en croire Schweinfurth, cette différence trouve son explication dans la nature du milieu où vivent ces tribus: d'une part le désert nu et ensoleillé du Kalahari, de

---

[1]) [Mgr Le Roy donne les chiffres suivantes de mesurages pris par lui-même: Nkumba (Fernan Vaz) 70.04, Adumbwena (Fernan Vaz) 77.55, Evongé (Mitchogo) 74.17, Nkouvé (Haut-Ogoué, Ndjabi) 81.52, puis trois métis de Fernan Vaz de 83.22, 83.79, et 87.44. Il ajoute : « Ce qu'il y a de curieux dans ce court tableau, c'est que les chiffres les plus élevées sont obtenues sur des métis : c'est-à-dire que le type négrille passerait de la dolichocéphalie à la brachycéphalie à mesure qu'il devient moins pur » l. c., p. 76. V. aussi p. 78 la solution qu'il donne « d'admettre deux types de Négrilles dans la région équatoriale, l'un caractérisé par une tête courte ou globuleuse, comme les Akôa, l'autre par une tête longue, comme les Akka et les Boeshmen ».]

[2]) [Mgr Le Roy : « Seulement il est à remarquer que les Négrilles à teint clair, si jeunes qu'ils soient, portent presque toujours sur la lèvre supérieure, sur les deux joues et sur les bras, des poils follets, plus ou moins roux, plus ou moins serrés : c'est peut être là ce que, par hyperbole, on appelle « une fourrure ». L. c., p. 83.]

Digitized by Google

l'autre les ombres de la forêt vierge impénétrable aux rayons du soleil. Ne pourrait-on pas expliquer de cette manière toutes les autres divergences qui, de la sorte, ne seraient que la conséquence nécessaire du milieu et des coutumes? Quoi qu'il en soit, les points de ressemblance mentionnés ci-dessus, qui existent entre les deux races, suffisent amplement pour justifier l'opinion de l'unité des races pygméennes africaines, non obstant certaines variétés purement locales.

Ainsi qu'il a été dit, plus haut, de tous les Pygmées, les Boeshmen sont les seuls à parler encore leur propre langue. De fait, dès qu'on avait cru être arrivé à découvrir la langue des Pygmées, on ne tarda pas à s'apercevoir que les mots collectionnés appartenaient à une langue des Bantous ou des Soudanais. Cependant nous n'entendons pas dire par là que les Pygmées ne possèdent pas une langue en propre et qu'ils ne parlent qu'entre eux, sans s'en servir avec des étrangers. En tous cas, la prononciation des Pygmées est toute particulière; « their pronunciation is singularly staccato, every syllable being distinctly and separately uttered « dit Johnston, et Stuhlmann s'exprime de même.

Parcourez des yeux, sur une carte géographique, toutes les régions que les Pygmées occupent, vous remarquerez: 1°. qu'ils ne se trouvent guère plus aujourd'hui que dans les pays les plus inaccessibles et les plus sauvages de l'Afrique, dans le Kalahari, dans les forêts vierges de l'Afrique centrale et dans celles qui longent la côte occidentale du Sannaga jusqu'au Kongo. Ils ont cédé la place aux Bantous agriculteurs partout où le pays a offert à ceux-ci des conditions d'existence favorables. Vous remarquerez en second lieu que la présence des Pygmées dans l'extrême sud et sur une large bande qui traverse en ligne droite l'Afrique équatoriale, laisserait supposer qu'elle a été causée par deux courants de peuples venant l'un du nord, l'autre du sud, tandis que les Boeshmen, détachés de la race commune, ont été poussés vers les régions méridionales. C'est ainsi que les deux facteurs, la nature du sol et les déplacements de peuples c. à. d. des Bantous et des Soudanais, suffiraient à nous expliquer la répartition actuelle de la race Pygmée sur le continent africain.

Les Hottentots forment le second élément des races sud-africaines. On les a souvent confondus avec les Boeshmen sous

---

[1]) [Le Père Van der Burgt (v. ci haut p. n.) rapporte des Watwas « ce fait singulier que la plupart des mots du Kirundi moderne (langue Bantou) sont inconnus dans le langage Kitwa ; mais que, par contre, la plupart des mots du Kitwa (moderne, pour ainsi dire) sont dérivés des verbes Kirundi. Les Warundi n'emploient pas ces mots, formés ainsi par les Watwas, tandis que, réciproquement, ces derniers ne font pas usage des verbes Kirundi d'où dérivent ces mots. »]

Digitized by Google

le nom commun de « sudafricains de couleur claire »; non sans raison, si on les opposait aux Bantous. Cependant il résulte des recherches de Fritsch, qu'au point de vue somatique, les Hottentots diffèrent beaucoup des Boeshmen. Sans être doués d'une taille élancée, ils ne sont cependant pas des Pygmées; la configuration du visage est différente et très caractéristique; la teinte de leur peau est plus claire et tire sur le jaune; la stéatopygie est plus développée chez leurs femmes que chez celles des Boeshmen. Aussi Schinz, se basant sur la clarté de leur teint, opine-t-il que les Hottentots sont issus d'un mélange entre les Boeshmen et un autre peuple de peau moins foncée. Au surplus, cette opinion cadre parfaitement avec les résultats des études linguistiques. La langue des Hottentots n'a qu'une parenté éloignée avec celle des Boeshmen, et n'en a aucune avec celle des Bantous. De plus, de toutes les langues sudafricaines, elle est la seule qui connaisse le genre grammatical. Ses règles concernant le genre ressemblent à celles des langues hamitiques de l'Afrique septentrionale. C'est ce qui a engagé Lepsius à faire la comparaison entre ces diverses langues. Il résulterait de celle-ci que les ancêtres des Hottentots auraient habité plus vers le nord et qu'ainsi, ils auraient pu se mêler aux Hamites. Quelque séduisante que soit cette hypothèse, on ne peut cependant pas encore l'élever au rang de vraie probabilité. Qu'il me soit permis de faire remarquer seulement qu'à la suite de la découverte des ruines du Machonaland, qui, selon l'opinion commune,[1]) témoignent de l'existence d'un peuple hamitique ou sémitique, ce n'est pas nécessaire de pénétrer trop haut dans le nord, pour y chercher le pays d'origine des Hottentots; le mélange de leur race avec celle des Hamites aurait pu s'effectuer entre le Zambèze et le Limpopo.

Citons enfin les Damaras montagnards ou Haukoins, peuple non moins mystérieux que les Hottentots. Ils habitent les parties les plus montagneuses de la Cimbébasie allemande et parlent le Hottentot. Il faut cependant se garder de les confondre avec les Hottentots ou avec les Bantous, leurs voisins. Sans aucun doute, ils furent, dans le pays, les prédécesseurs des Héréros. Ceux-ci leur ont enlevé leurs meilleurs pâturages et c'est pourquoi les Haukoins leur ont voué, en retour, une haine implacable. On a si peu de données sur les Damaras montagnards, qu'on n'a pu jusqu' ici se fixer sur leur origine. Toutefois, Schinz a cru apercevoir une certaine ressemblance de ce peuple avec les nègres du territoire de Bénoué.

Tout le territoire du Sud de l'Afrique qui n'est pas occupé par les peuplades dont nous avons parlé jusqu'ici est habité par les Bantous. Examinons un instant les limites de leur

[1]) [Mais ébranlée un peu dernièrement v. le N° suivant de notre Revue.]

Digitized by Google

territoire. Tout d'abord, la frontière méridionale est connue; le grand fleuve des poissons forme celle de l'Est. A plusieurs reprises les Cafres essayèrent de passer ce fleuve; leurs tentatives eussent été couronnées de succès, sans l'intervention hostile des Européens. A partir du fleuve des poissons, la frontière se dirige vers l'embouchure des deux fleuves sources de l'Orange, et par un immense demicercle entourant le Kalahari, elle aboutit à l'embouchure du Kounéné. C'est là que pénétrèrent les Héréros venant du nord, dans le territoire des Boeshmen et des Hottentots, occupant le pays jusqu'à la proximité du tropique du Capricorne. La frontière nord traverse le pays de l'Ouest à l'Est. Nous n'en connaissons guère que la partie orientale; la direction de la partie occidentale et surtout celle de la partie centrale ne nous est connue que très aguement. Partant de l'embouchure du Rio del Rey à l'Ouest,vla frontière se dirige ensuite vers le Nord, passe à l'Ouest des monts Roumpi dont les habitants, les Bakoundous, Ngolos etc., sont encore Bantous, tandis que les peuplades qui occupent les bords du Cross River (Ekoi), appartiennent déjà aux tribus Calabares. Des monts Roumpi, la frontière semble coincider avec la ligne de séparation entre les forêts et les pâturages, au nord des Banyangs; aussi les Bangouas et les Bakossis semblent-ils encore être des Bantous. A partir de là, la frontière devient incertaine. Nous ne la retrouvons que chez les Fans et les Woutés, ou le fleuve Sannaga, au nord de l'embouchure du Mbam, reforme un instant la limite. Plus vers l'Est, les Baïas déjà sont Soudanais; les Nyems, les Bomomés, les Counabembés sont encore Bantous. La frontière croise le Sanga en un point encore inconnu, se dirige ensuite vers l'Est, à peu près en ligne droite, traverse l'Oubanghi à la partie méridionale de son coude, pour continuer son cours entre l'Ouellé et le Congo. Cette dernière partie de son trajet est la plus ignorée. Les Mogwandis au Mongalla supérieur et les Banzas ne semblent pas être Bantous, pas plus que les tribus du Roubi supérieur, selon l'opinion la plus probable; que les tribus de l'Arouwimi supérieur, ne soient pas des Bantous, est chose dont on est certain. Ici la frontière passe entre l'Itouri et le Semliki et finit à l'extrimité méridionale du lac Albert. La contrée comprise entre ce lac et le Nil est toute entière habitée par des Bantous; ce n'est qu'au Nord-Est que des tribus nilotiques (Choulis, Chéfalous) ont poussé jusqu'audelà du Nil. A l'Est de l'Ouganda les Bantous ont passé à l'autre côté du Nil pour prendre possession de l'Oussoga, ainsi que d'une partie de Kavirondo jusqu' à l'Elgon où vivent quelques peuplades des Bantous. Le reste de Kavirondo est occupé par les Ja-Louos en communauté de sang avec les Chillouks, en sorte que ce pays est le seul de toute la côte du Nyassa qui ne soit point habité

Digitized by Google

par les Bantous. Ceux-ci réapparaissent aux frontières des territoires allemand et britannique; le pays qu'ils occupent, s'étend au sud jusqu'à Tourou et Ougogo; les Masaïs, les Ouakouafis et les Tatogas l'ont étendu de beaucoup vers le Sud. Ensuite la frontière se retourne vers le nord jusqu'au Kilimandcharo, englobe les contrées bétchouanas l'Oukamba et le Kicouyou, prend la direction du Sud-Est jusqu'à la côte pour remonter de nouveau dans la région du Tana où habitent les Ouapokomos, la tribu des Bantous la plus avancée vers le Nord-Est.

A l'heure actuelle, il n'est pas encore possible de faire un groupement satisfaisant de toutes les langues bantoues. Il est vrai qu'un grand nombre d'entre elles ont grammaire et dictionnaire mais le travail d'étude réalisé est encore trop restreint par rapport à celui qui resterait à faire. La langue la mieux connue est le Souahéli, qui a trouvé, après Krapf, toute une série de grammairiens; on connaît aussi, quoique moins bien, un certain nombre de langues sudafricaines. Quant aux langues de l'intérieur, surtout du territoire congolais, on les ignore presque totalement.[1])

Les recherches effectuées sur l'anthropologie physique des Bantous n'ont pas donné jusqu'ici des résultats très détaillés. En tenant compte des tribus actuelles de ce peuple et des récits des voyageurs, on est porté à croire qu'il n'existe pas de type caractéristique Bantou pouvant représenter les différentes tribus. Au contraire, on peut distinguer plusieurs types différents, vivant côte-à-côte, parfois dans la même tribu. Voici d'abord le type qui correspond assez bien à l'idée que l'on se fait ordinairement d'un vrai nègre: crâne long, figure large, nez applati, grosses lèvres, prognathie très prononcée, peau très foncée. Ce type se rencontre partout, surtout sur la côte occidentale, comme on le constate au Congo inférieur et à l'Ogowé. Les Bakongos, en particulier ceux qui occupent l'embouchure du fleuve et la côte, sont beaucoup plus «nègres» que leurs voisins de l'intérieur.[2])

[1]) Le livre de Bleek: Comparative Grammar of South African Languages (Cape Town 1867) est resté inachevé. Un nouvel essai de grammaire raisonnée de toutes les langues Bantoues a été fait par le P. Torrend S. J.: Comparative Grammar of the South African Bantu languages, Londres 1891. La phonétique de ces langues fait l'objet du livre de C. Meinhof: Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen. Leipzig, 1899. [Une foule de renseignements concernant la phonétique des langues Bantoues se trouve aussi dans l'ouvrage du P. Sacleux «Essai de Phonétique avec son application à l'étude des Idiomes Africains» (v. ci-bas la Bibliographie.)] R. G. Cust dans son livre: A Sketch of the modern Languages of Africa t. II, pp. 289-434, donne un exposé de la littérature de toutes les langues Bantoues, même de celles qui ne son pas connues que de nom. Il groupe ces langues uniquement au point de vue géographique.

[2]) «Il n'est pas rare, dit Büttner, de rencontrer parmi eux des gens à la peau d'un noir épais, à la villosité légère, à la chevelure courte, mais très épaisse et laineuse, à la musculature débile, à la constitution mal proportionnée, au crâne lourd et grossier, en un mot, offrant par leurs mâchoires avancées, leurs lèvres grosses et voûtées, leur nez retroussé, une expression physionomique qui n'inspire rien moins que de la sympathie.»

Digitized by Google

Les Batékés au contraire, et les Bayansis ont la peau beaucoup plus claire, la physiognomie plus noble et la constitution empreinte de plus de grandeur. De même, les Fans surpassent en taille et en clarté de peau, les tribus de la côte chassées par eux. D'après Johnston[1]), les Bantous offrent deux types bien distincts: le premier se distingue par sa taille élancée, les mains et les pieds gentils et mignons, le nez haut et droit, la barbe et la chevelure abondante; le second, de constitution plus difforme, a les pieds tournés vers l'intérieur, les mollets élevés, le menton rentré, la peau noire, les lèvres saillantes, la figure sans barbe. Le premier de ces types serait le vrai type Bantou. Ces deux types se retrouvent mêlés sur tout le territoire congolais. C'est ainsi que Stanley trouva au pays Ouhombo une tribu grossière et laide, tandis que les voisins, les Manyémas, lui apparurent plus nobles, tellement qu'ils les désigna sous le nom d'«Éthiopiens.»[2]) Ce dernier porte ordinairement une barbe abondante.[3]) Plus on avance vers l'Est, plus le physique des peuplades se rapproche du type sémitique. Ce dernier est très fréquent chez les Cafres, bienqu'entremêlé avec des types issus de mélanges entre Cafres d'un côté, et de Hottentots ou de Boeshmen de l'autre côté. Il se trouve encore plus souvent chez les peuples du Zambèze, en particulier au Machonaland. Dans l'Afrique orientale, au nord du Zambèze, la population est très mélangée, et cela d'autant plus que l'on se rapproche de la frontière septentrionale. A l'Est du Nyanza, ce sont les Masaïs et autres peuplades du même groupe; à l'Ouest les Wahoumas, d'où sont sortis les mélanges hamitiques. Avant ce peuple, qui représente aujourd'hui, dans l'Afrique orientale, l'élément hamitique, d'autres de même race s'y étaient déjà probablement introduits: mais ils se sont totalement perdus dans la famille bantoue, non sans avoir toutefois laissé des traces de leur existence. C'est ce qui explique pourquoi, dans toute cette population, on trouve plusieurs types différents, les uns à côté des autres. Selon Reichard[4]), toutes les tribus de constitution plus mince, de musculature sèche et fine, aux traits bien marqués, se caractérisent par une peau d'un brun foncé sur un fond jaune (comme chez les Ouanyamouésis), tandis que ceux d'une constitution plus grossière, à la musculature ronde et forte, aux lèvres épaisses, se distinguent par une peau d'un fond rouge. De même que la couleur de la peau, varieent aussi la chevelure, la taille, la physiognomie, la forme du crâne. En général, les Bantous sont dolichocéphales, comme tous les nègres;

---

[1]) Der Congo, p. 370. Leipzig 1884.
[2]) Durch den dunkeln Weltteil, vol. II, p. 89.
[3]) Cf., le portrait du chef des Bachilanghés Kalamba-Monkenghé chez Wissmann: Im Innern Africas, p. 163.
[4]) Die Wanyamwési (Z. d. G. f. Erdk. vol. XXIV, p. 250.)

Digitized by Google

mais ceci ne va pas sans restriction, ainsi que le démontrent les mesures de Wolf: il ne trouva, sur 48 Bachilanghés, que 4 dolichocéphales, mais par contre 18 mésocéphales, 23 brachycéphales et 3 hyperbrachycéphales.[1]) On pourrait soupçonner un mélange avec les Pygmées brachycéphales.

On peut conclure de tout cela que les Bantous actuels sont une race mixte, à l'existence de laquelle ont probablement contribué les éléments les plus divers: outre les Bantous hypothétiques primitifs, des Pygmées, des Hottentots, des Soudanais, des Hamites et des Sémites, peut-être aussi des Malais de Madagascar.

II. Coup d'œil général sur les différentes tribus Bantoues.

Nous pouvons distinguer, parmi les Bantous, trois grands groupes ethnographiques: le premier, celui du sud, embrasse l'extrémité méridionale de l'Afrique et le territoire du Zambèze; le second occupe l'Est de l'Afrique, au nord du Zambèze et à l'Est des grands lacs; le troisième s'étend dans le bassin du Congo et sur la côte occidentale, au nord du Benguela. Ce dernier groupe fait partie de cette catégorie de peuplades de l'Ouest africain qui se distinguent par une civilisation spéciale: il est bien plus différent des deux autres, que ceux-ci entre eux. Les limites que nous avons données ne sont pas des lignes de démarcation rigoureuses, étant donnés la grande mobilité et le commerce très actif et très étendu des nègres; au contraire, quelques caractères de culture se retrouvent en dehors de ces frontières, et jusqu'au cœur des provinces voisines. A strictement parler, nulle part nous ne pouvons constater une civilisation pure et autochthone, mais partout des mélanges de diverses civilisations. Celle surtout de l'Afrique méridionale a très fortement conquis la province du Congo, tandis qu'on trouve, dans l'Est et le Sud, des éléments de la culture occidentale, qui restent comme des témoins de son extension jadis plus large. Enfin, on peut remarquer une augmentation progressive et ininterrompue de peuplades soudanaises et de leur civilisation à l'Ouest et à l'Est du territoire bantou, et cette augmentation se poursuit jusqu'au centre du bassin du Congo. Toutes les trois provinces subissent l'influence dominante des civilisations asiatiques; mais l'action qui se fait sentir à l'Ouest est beaucoup plus ancienne et de toute autre nature que celle dont on trouve les traces au Sud et à l'Est; celle-là vient de l'Asie meridionale et de l'Archipel, celle-ci de l'Asie occidentale.

---

[1]) Wissmann : Im Innern Africas, p. 169.

Digitized by Google

Les caractères principaux qui distinguent le Sud et l'Est de Ouest, sont à peu près les suivants: à l'Ouest, l'économie est xclusivement basée sur l'agriculture, c. à. d. sur la culture du nanioc, des bananes, des batates, du yams etc.; à l'Est et au ud, on cultive surtout le millet, et on s'occupe encore de l'éle-age des bestiaux et de l'exploitation laitière. Dans l'Ouest, les naisons sont rectangulaires et couvertes d'un comble à pignon; l'Est et au Sud, elles sont circulaires avec un toit en forme de one ou de coupole, avec ou sans parois spéciale. Les armes rincipales à l'Ouest, sont l'arc et la flèche; à l'Est et au Sud, 'est la lance ou le javelot; parfois on trouve des boucliers en uir et en peau, quelque fois en bois ou en côtes de feuilles de almier entrelacées. A l'Ouest, les vêtements sont faits d'étoffe n écorce et de tissus en fils de palmiers; à l'Est et au Sud, de peau et de cuir, et par endroits, d'étoffe de coton. Le fétichisme, rès répandu à l'Ouest, avec ses pactes secrets, ses danses masquées, ses idoles sculptés, fait presqu'entièrement défaut au Sud et à l'Est.

Les lacunes de nos connaissances ethnographiques ne nous permettent pas de grouper par familles la série infinie des tribus bantoues, dont souvent nous ne connaissons que le nom. Nous ne pouvons constituer, avec quelque certitude, qu'un certain nombre de groupements de peuples; et nous devons nous contenter de rattacher le reste à l'un d'eux, avec plus ou moins de probabilité!

En commençant par le Sud, nous rencontrons d'abord le groupe des *Cafres,* voisins des Hottentots. Sous ce nom d'ensemble, nom donné par les Arabes, on comprend une série de tribus qui occupent le pays côtier, à l'Est des Drakenbergs, du grand fleuve des Poissons, jusqu'à la baie Delagoa: les *Xosas,* les *Pondos,* les *Tembous,* les *Zoulous,* les *Swazis* etc.[1]) Quelques tribus, dont les noms nous sont parvenus par les anciens explorateurs, sont disparues depuis; d'autres ont surgi, comme les *Fingos,* qui se sont formés des débris de peuplades éteintes. Le pays que les Cafres habitent aujourd'hui, ils l'ont certainement pris aux Hottentots et aux Boeshmen: un grand nombre de noms de rivières et de montagnes du pays cafre est d'origine

[1]) Le principal ouvrage sur l'ethnographie de l'Afrique, au sud du Zambèze, est toujours le livre de Gustave Fritsch : Die Eingebornen Südafricas, Breslau 1872, dans lequel se trouve exposée aussi la vieille littérature traitant de cet objet. Parmi les écrits modernes sont à nommer : Kropf: Das Volk der Xosakaffern, Berlin 1889 ; Callaway: The Religious System of the Amazulu Londres 1868. Id.: Nursery Tales, Traditions and Histories of the Zulus, D. Leslie: Among the Zulus and Amatongo, Londres 1875. G. Mc Call Theal, Kaffir Folk Lore, Londres 1882. Id.: The Beginning of S. African History, Londres, 1902 (contient une description des indigènes). H. Junod: Les Ba-Ronga (Bull. Soc. Neufchâteloise Géogr. X, 1898.) D. Kidd: The Essential Kafir, Londres 1904.

Digitized by Google

hottentote. Ce sont ceux des Bantous qui ont été le plus tôt et le plus longtemps en contact avec les premiers habitants de l'Afrique du Sud: aussi ont-ils hérité de beaucoup de particularités de ces derniers; nous en avons une preuve dans les consonnes singulières produites par le claquement de la langue *(Schnalzlaute, clicks)*, qui ne se rencontrent que dans les langues des Bantous du Sud-Est.[1]) Les longues luttes avec les Hottentots, qui furent sans doute nécessaires pour la conquête du pays, sont peut-être la cause de cet esprit guerrier qui anime toutes les tribus cafres, et qui ont créé, dans la tribu des Zoulous, la plus puissante organisation militaire que nous connaissions chez les Bantous. L'assujettissement forcé des tribus voisines par les Zoulous a causé une suite de migrations dont nous pouvons constater les dernières traces jusque dans la proximité du Victoria-Nyanza.

A l'Ouest des Cafres, entre les montagnes et le Kalahari, se trouve le groupe des *Betchouanas*, dont la langue et la culture les rapprochent des Cafres; moins guerriers qu'eux, ils les surpassent dans les arts de la paix. Eux aussi se subdivisent en un grand nombre de tribus: les *Basoutos*, les *Bamangwatos*, les *Bakuénas*, les *Barolongs*, les *Bahouroutsés*, les *Bawangkétsis*, les *Batlapis*, les *Bakalaharis* etc. Ces derniers, habitants du Kalahari, y ont dégénéré et sont tombés au niveau des Boeshmen. Une branche des Basoutos, les *Makololos*, ont émigré, sous Sébitouané, vers le nord, qu'ils conquirent, et où ils fondèrent, au Zambèze supérieur, un grand empire très éphémère. Aux Bétchouanas se rattachent de même les tribus du lac Ngami, c. à. d. les *Bataouanas* et les *Bayéyés*.

Entre le Limpopo et le Zambèze, le territoire est occupé par des tribus étroitement liées aux Bétchouanas: les *Barongos*, les *Makalangas* ou *Makalakas*, les *Machonas*, les *Banyats* etc. C'est là qu'au 15me et 16me siècles florissait un grand Etat, désigné, par les écrivains portugais contemporains, sous le nom d'Empire de Monomotapa, mot qui était, à proprement parler, le nom du souverain et non du pays. Dans les temps plus reculés encore, cette région, comme le démontrent de nombreux restes de mines, de fonderies etc., était habitée par un peuple chercheur d'or, venu d'un pays qui ne peut encore être désigné avec certitude, mais qui semble avoir été l'Arabie méridionale. Beaucoup d'explorateurs, depuis Charles Mauch, qui, le premier, découvrit les ruines de Simbabyé, regardent ce district, très aurifère, comme l'antique Ophir, d où Hiram et Salomon faisaient venir leurs richesses. Mais on ne peut considérer comme certaine que l'opinion d'après laquelle les architectes de ces curieuses constructions

---

[1]) Meinhof: Hottentotische Laute und Lehnworte im Kafir. (Zeitschr. der Deutsch. Morgenländischen Ges. Bd. LVIII et LIX, Leipzig 1905).

Digitized by Google

seraient, non des Africains, mais des étrangers venus dans le pays pour y chercher de l'or. Il est également hors de doute que d'ici sont sortis des courants de civilisation dont nous sommes à même de suivre les traces, dans tout le patrimoine de la civilisation des Bantous, jusqu'à la côte Ouest du continent, jusqu'à l'Angola et au Bas-Congo[1]).

Les peuples du Haut-Zambèze[2]) ont été réunis en une nation unique, sous la domination des *Barotsés* (*Maroutsés*). Cet état, comme nous l'avons déjà fait remarquer, a été temporairement assujetti par les *Makololos*, aujourd'hui exterminés, à part quelques rares vestiges, mais leur idiome, le sésuto, est resté la langue usuelle des nombreuses tribus de l'Empire barotsé. Le nombre de ces tribus est très grand, Holub donne 88 noms différents. Les plus importantes sont les *Barotsés*, qui s'appellent eux-memes *A-Luyis;* les *Mamboundas*, qui occupent le second rang dans la nation, les *Massoupias*, les *Batongas* (*Batokas*), les *Machoukouloumbés*.

Séparé des Barotsés par le pays qu'il occupe, mais aussi très distinct au point de vue ethnographique, est le groupe de l'extrémité Sud-Ouest, auquel appartiennent les *Héréros*, les *Owambos*, les *Mamboukouchous*[3]). Ici, ce sont les Héréros qui occupent une place à part; forcés, par une terre inculte et sans eau, de renoncer totalement à l'agriculture, ils sont la seule tribu bantoue qui ait basé son existence uniquement sur l'élevage des troupeaux de bestiaux. Ils n'ont immigré que très tard dans le pays qu'ils habitent actuellement, et qui jadis était occupé par les Damaras montagnards; mais on ne peut dire d'où ils sont venus. Quelques détails de leur civilisation, par exemple, les petits grains de fer et les disques en coque d'œufs d'autruche, qui servent à leur toilette, éveillent la supposition d'une parenté directe ou indirecte, avec les nègres du Haut-Nil (les Baris etc.)

Combien de tribus du Sud de l'Angola appartiennent à ce groupe? La pénurie de nos connaissances sur ces contrées ne nous permet pas de le décider. Ce qui est certain, c'est que nous nous trouvons ici dans un territoire de transition entre la province du Sud et celle de l'Ouest: la variété et la multiplicité des signes de civilisation en sont la preuve. Ainsi, nous y trouvons, à côté les unes des autres, des huttes en forme de ruches, de cylindre avec un toit conique et des maisons carrées avec un toit pyramidal.

---

1) Bent: The ruined cities of Mashonaland, Londres 1892. Hall and Neal: The ancient ruins of Rhodesia, Londres 1902. [V. cependant ci haut p. 558 n.]

2) La seule source pour la connaissance de ces tribus sont les livres de Holub, surtout la description que cet auteur donne de la civilisation de l'empire maroutsé-mambounda. Vienne 1879. Les livres récents de Bertrand Coillard etc: ne contiennent que peu de données ethnographiques.

3) La meilleure description de ces peuplades a été faite par Schinz: Deutsch-Südwest-Afrika, Leipzig 1891.

Digitized by Google

Dans l'Angola méridional[1]) habitent les tribus, jusqu'ici très peu connues, des *Amboëllas* et des *Ganguellas*, qui, très probablement, se rapprochent des peuplades du Haut-Zambèze. Il faut y joindre, dans le Kwango supérieur, et entre celui-ci et le Kassaï, le groupe des *Kioqués* (*Kiokos, Chibokwés*), des *Minoungos*, et des *Chinchés* (*Mashinjis*); les premiers ont acquis, par leur habileté à la chasse et dans le commerce, une grande influence dans le pays voisin, le Lounda, auquel ils étaient soumis en partie. Entre la côte et les sources du Kwanza habitent les *Owimboundous*, dont les principaux représentants sont les *Baïloundos* (*Mbaloundous*) et les *Bihés* (*Viyés*). Au Nord, nous trouvons, jusque dans la région d'Ambris, le groupe des peuples *Mboundas* (*A-mboundous*), auquel appartiennent les tribus suivantes: les *Dembos* (*Ji-ndembous*) entre les fleuves Dandés et Lifuné; les *Mbakas*, autour d'Ambaka et dans les districts environnants; les *Ngolas* ou *Ndongos*, au Nord-Est des *Mbakas*; les *Mbondo* (*Bondos*) au Nord-Est de Malanghé; les *Mbangalas* (*I-mbangalas*) au Kwango, à l'Est de Malanghé; les *Songos*, sur le Haut-Kwanza; les *Hakous*, à l'Ouest de ce fleuve; plus au Sud, les *Loubolos* (*Libollos*) et au Sud du cours méridional du Kwanza, les *Kissamas* (*Quissamas*). Toutes ces tribus n'ont qu'une langue, et au point de vue ethnographique, leur principale marque distinctive consiste en ce que celles qui se trouvent plus près de la côte, ont perdu la plus grande partie de leurs mœurs primitives.

Passons maintenant à l'Est de l'Afrique. Au nord du Bas-Zambèze nous rencontrons un groupe de plusieurs peuples, tous caractérisés par un coin qu'ils enfoncent dans leur lèvre supérieure (*pelele*): dans l'Est portugais, ce sont les *Makouas*, qui se subdivisent en plusieurs tribus (*Lomwés, Médos* etc.); les *Mangandjas* (*Anyanjas*) au Chiré et au Nyassa; les *Mawias* (*Mabihas*) au Sud du Bas-Rowouma; les *Makondés* au nord de ce fleuve; leurs voisins, les *Wanghindos* et les *Wamwéras*, appartiennent probablement à ce même groupe. Tous ces peuples sont très peu connus, surtout ceux qui habitent le territoire portugais: les *Wawias* n'ont encore été visités par aucun Européen. Les belliqueux *Wayaos* (*Ajawas*) ont pénétré dans ce groupe, en venant du Nord; mais ils n'ont pas avec lui des liens plus étroits; ce sont surtout les *Mangandjas*, jadis plus puissants, qu'ils ont fortement refoulés. Le pays des *Wanghindos* et des *Wamwéras* a été occupé par la tribu zouloue des *Wangonis*, qui a exterminé la plus grande partie de la population indigène.

---

[1]) Cf. pour la division de la population de l'Angola: H. Chatelain: Folk-tales of Angola, Boston 1894 (introduction). Littérature: L. Magyar: Reisen in Südafrica, 1859. Tams: Die portugiesischen Besitzungen in Südwestafrica, 1848; Monteiro: Angola and the River Congo, 1875; en outre les récits de voyages de Pogge, Wissman, Lux, Serpa Pinto, Capello et Ivens.

Digitized by Google

A l'Ouest du Nyassa se trouvent des peuples qui forment un trait d'union entre les tribus du Zambèze d'un côté, et le groupe des *Baloubas*, au Sud du Congo, ainsi que les peuples du centre de l'Est africain allemand, de l'autre: ce sont les *Babisas*, les *Basengas*, les *Marawis*, les *Atchéwas*, les *Wawembas*, (*Awembas*, *Lobembas*), les *Waroungous*, les *Wafipas*, les *Wamambwés*, les *Wanyamwangas*, les *Wanyikas*, les *Warambias*, les *Wasafouas*, et sur la rive occidentale du fleuve les *Atamboukas* et les *Atongas*[1]). On ne sait si tous ces peuples ont entre eux des liens étroits, bienqu'ils aient quelques caractéristiques communs. Ainsi la plupart d'entre eux plantent du coton, comme les peuples du Zambèze et les Wanyamwésis, et de ce coton, ils tissent de grands draps avec des dessins noirs. Il n'y a pas longtemps, ils ont été en partie dispersés, en partie assujettis par la tribu zouloue des *Angonis*, qui, après de longues migrations, s'était fixée chez eux[2]); quelques-uns, comme les *Wawembas*, ont accepté, pendant un certain temps, les armes et ornements guerriers des *Angonis*, et de la sorte, imitant les Zoulous, ont dévasté les pays voisins.

Stuhlmann[3]) a divisé la population de l'Est africain allemand en trois groupes: les Bantous les plus anciens, les Bantous d'entre les lacs et les Bantous les plus jeunes, au Nord. Les premiers ont des huttes rondes à toit conique, ne connaissent pas la circoncision, et se font, entre les incisives supérieures, une coupure triangulaire. Les seconds bâtissent des huttes en forme de ruches, et ne pratiquent ni circoncision, ni défiguration corporelle d'aucune sorte. Les derniers en fin pratiquent la circoncision, s'arrachent les deux incisives inférieures du milieu et logent, au moins quelques-uns, dans des « tembés »,[4]) et les autres, dans des huttes à toit conique.

Stuhlmann range parmi les anciens Bantous, tout d'abord, le grand peuple des *Wanyamwésis*[5]), qui occupe tout le centre du Protectorat allemand. La dénomination de Wanyamwésis n'est qu'un nom d'ensemble, attribué par les gens de la côte à un certain nombre de tribus de la même famille. Les plus importantes de ces dernières sont les *Wasoumbwas*, les *Wanyanyembés*, les *Wayouis*, les *Wakimbous*, les *Wakonongos*, les *Wawendés*, les *Wagoundas*, les *Wagourous*, les *Wagallas*; on y joint, au Sud du

---

[1]) H. H. Johnston: British Central Africa, Londres 1897.

[2]) Wiese: Beiträge zur Geschichte der Zulu im Norden des Zambesi, namentlich der Angoni (Z. f. Ethn. 1900, pp. 181—201.)

[3]) Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika, 1894, p. 842 et suiv.

[4]) Cf. ce qui sera dit plus tard sur les divers types de maisons. (Note du trad.)

[5]) Reichard : Die Wanjamuesi. (Zeitschr. Ges. Erdk. vol. XXIV. 1889.) Stuhlmann: Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika; et O. Baumann: Durch Massailand zur Nilquelle, Berlin 1894.

Digitized by Google

Nyassa, les *Wassoukoumas,* qui manifestent cependant bien des signes de rapprochement vers la race des Bantous jeunes. En outre, Stuhlmann ajoute à ce groupe une série de peuplades de la côte: les *Wachambalas,* dans l'Ousambara, les *Waségouhas,* les *Wangouous (Wangourous),* les *Wasagaras,* les *Wadoés,* les *Wakamis,* les *Wakhoutous* et les *Wasaramos.* Il est probable que les *Souahélis (Swahilis)* appartiennent aussi, originairement, à ce groupe; mais l'influence séculaire exercée sur eux par les Arabes et les Indiens, les a tellement changés qu'ils occupent aujourd'hui une situation à part.[1]) La classification de ces peuples sous le nom d'anciens Bantous peut être maintenue, puisqu'ils sont restés, à ce qu'il semble, plus originaux et plus purs que les deux autres groupes, lesquels ont accepté beaucoup d'éléments hamitiques.

Les Bantous d'entre les lacs[2]) sont pour la plupart soumis aux *Wahoumas (Bahimas, Watoussis),* qui sont, sans aucun doute, d'origine hamitique, bien que depuis longtemps ils aient perdu leur langue et accepté celle des Bantous devenus leurs sujets. On peut distinguer parmi eux trois subdivisions: 1°. ceux qui parlent le *Kinyoro* dans les régions *Ounyoro, Toro, Karagwé, Nkolé (Ankoli), Mpóroro, Kisiba, Kyamtouara, Ousoui, Ousindya, Oukérewé;* la région *Ouchachi,* sur la rive orientale du Nyanza, est aussi à mentionner ici, à cause de la langue qu'on y parle, bien que, sous le rapport de la civilisation, elle subisse fortement l'influence des Massaïs et autres tribus apparentées à celle-ci; 2°. les tribus qui parlent le *Kiroundi* d'*Ouroundi,* de *Rouanda,* d'*Ouha;* 3°. les *Wagandas* et les *Wasogas.* On ne peut guère dire, si les tribus bantoues dispersées sur l'Elgon et dans l'angle Nord-Est du Nyanza (Kavirondo), doivent être rattachées à ce groupe; ce sont les *Awawarés,* les *Awarimis,* les *Awakisii*[3]) etc. . . . . Dans l'Ouganda, les *Wahoumas* n'ont plus aujourd'hui d'influence, et ne vivent plus que de la garde des troupeaux, méprisés par les Wagandas, qui s'occupent

---

[1]) Outre les anciens récits de voyage de Burton, Speke etc. et les livres déjà mentionnés de Baumann et Stuhlmann, notez encore: Baumann: Usambara, 1891. Kollmann: Der Nordwesten unserer ostafrikanischen Kolonie, 1898 (Ussoukoumas). Velten: Sitten und Gebräuche der Suaheli, 1903.

[2]) Notez les ouvrages de Baker, Speke, Grant, Stanley, Casati, Emin Pascha (Ounyoro, Karagwe et Ouganda); Kollmann: Der Nordwesten etc. (Karagwé, Ouganda, Kisiba, Ousindya, Oukerewé, Uchachi); Baumann: Durch Massailand etc. (Ouroundi, Oukerewé); le comte Götzen: Durch Afrika von Ost nach West (Rouanda) [le P. J. M. M. Van der Burgt: Un grand peuple de l'Afrique Equatoriale, Bois-le-Duc (Hollande) 1903 (Ouroundi.)] La littérature est très abondante sur l'Ouganda. Le principal ouvrage est celui de H. H. Johnston: The Uganda Protectorate, Londres 1902, 2 vol. Ensuite Wilson et Felkin: Uganda und der ägyptische Sudan, 1883. Ashe: Two Kings of Uganda, 1896. Felkin: Notes on the Waganda tribe (Proc. R Soc. Edinburgh XIII). Roscoe: Notes on the Baganda (J. Anthrop. Inst. XXXI, XXXIII). Cunningham: Uganda and its peoples, 1905.

[3]) Hobley: Eastern Uganda, Londres 1902.

Digitized by Google

d'agriculture; mais l'empire, selon la tradition, a été fondé par un Mhouma d'Ounyoro. La sphère d'influence des Wahoumas s'étend bien audelà du territoire de ce groupe de Bantous; nous les trouvons également comme pasteurs de troupeaux, dans l'Ounyamwési; et même, dit-on, jusqu'aux environs de Fipa.

Les *Wahoumas,* venus, selon la tradition, du Nord-Est, après avoir traversé le Nil, auraient immigré d'abord dans l'Ounyoro, et y auraient fondé un grand empire, embrassant tous les pays susnommés; mais cet empire s'écroula dans la suite. Cette tradition leur assigne, comme pays d'origine, les régions de Galla ou l'Abyssinie, et elle est confirmée par leur extérieur; taille haute et élancée, souvent gigantesque, comme dans le Rouanda surtout, physiognomie mince et fine, avec un nez effilé et grand, contours élégants, peau plus claire: tout cela les distingue encore aujourd'hui des Bantous leurs sujets, avec lesquels naturellement ils se sont peu à peu mélangés; seulement, chez les uns comme chez les autres, la chevelure est crépue, comme chez tous les nègres. De même, au point de vue de la culture, ils élèvent des bestiaux, faisant contraste avec les Bantous qui vivent d'agriculture. On ne sait rien de leur immigration dans leur pays actuel.

Aux jeunes Bantous appartiennent les *Wakikouyous,* sur le Kénia, les *Wakambas,* au Sud de ce fleuve, les *Wapokomos,* sur le Tana, les *Wadigos,* les *Waddhaggas* et les *Wateitas* au Kilima-Ndjaro, les *Wanyatourous,* les *Wairambas,* les *Wambougwés,* les *Waranghis* dans le territoire appelé, «sans dérivation;» enfin les *Wakagourous* et les *Wagogos.*[1]) Les influences hamitiques, auxquelles ces peuples ont été exposés et qui ont changé, chez quelques-uns, leurs mœurs et leurs caractères ethnographiques, sont, ce semble, de date plus récente et d'espèce tout autre, que celles qui ont agi sur les peuples d'entre les lacs. La civilisation hamitique s'est introduite ici, principalement, chez les Massaïs et les Wakouafis, dont l'extérieur indique qu'ils ont plus de sang nègre que les Wahoumas, et dont la laugue semble être celle qui se rapproche le plus de celle des Latoukas et des Baris du Nil Blanc. Les contrées qu'ils occupaient avant leur immigration dans les steppes de l'Est africain allemand, pourraient bien être dans les régions du lac Rudolf. Certaines de ces tribus, ci-dessus

---

[1]) Krapf: Reisen in Ost-Africa, 1858 (Wakambas.) New: Life, wanderings and labours in Eastern Africa, 1874 (Wadigos). Hildebrandt: Ethn. Notizen über Wakamba und ihre Nachbarn. (Z. f. Ethn, X, 1878). Johnston: The Kilima-Njaro Expedition. 1886. Widenmann: Die Kilimandscharo-Bevölkerung. (Erg. Heft z. Peterm. Geogr. Mitt. nº 129) 1899. Merker: Rechtsverhältnisse und Sitten der Wadschagga (Erg. Heft z. Peterm. Mitt. nº 138.), 1902. Von Luschan: Beiträge zur Ethnographie des abflußlosen Gebietes von Deutsch-Ostafrica (dans: Werther: Die mittleren Hochländer des nördlichen Deutsch-Ostafrica 1898).

Digitized by Google

mentionnées, en particulier les *Dchaggas* et les *Wagogos*, ont adopté l'armement complet, le costume et les ornements guerriers des Massais. L'habitude qu'ils ont, d'arracher deux de leurs incisives inférieures, vient des peuples du Nil, chez lesquels cette mutilation est universellement en usage.

Dans cette énumération de Stuhlmann, qui peut encore aujourd'hui, du moins dans ses grandes lignes, être considérée comme juste, ne sont pas cités les peuples qui occupent le Sud de Roufiyi jusqu'au lac Nyassa.

Au Sud des Wagogos se trouve un groupe de peuples, qui, liés peut-être à l'origine avec les anciens Bantous, ont beaucoup changé, par l'influence des Wangonis, et qui ont pris, avec l'armement et l'ornementation de guerre les habitudes belliqueuses des Zoulous. C'est ainsi qu'au milieu de l'Est africain allemand, sur la frontière d'Ougogo et d'Ouhéhé, se rencontrent les civilisations septentrionale et méridionale de l'Afrique. Les tribus à nommer ici sont les *Wahéhés*,[1]) les *Wabénas* et *Wassangous*. Pendant longtemps, ces derniers, par leurs déprédations, jetèrent l'émoi dans le pays d'Ougogo jusqu'à Kondé, lorsqu'enfin ils durent plier devant les *Wahéhés*. On les a regardés longtemps comme de vrais Zoulous, à cause de leur costume, de leur armement et de leur manière de faire la guerre; mais ce ne sont certainement pas des Zoulous, (même en admettant qu'il y ait eu un petit mélange avec ces derniers.)

Dans les montagnes de Livingstone habitent les *Wakingas*, les *Wawanyis* et les *Wapangwas*, qui ressemblent en partie aux tribus nommées ci-dessus et en partie aux *Wasafouas*. Par contre, tout à fait différents de tous ceux-ci sont les habitants du pays de Kondé, à l'extrémité septentrionale du Nyassa; ils se divisent en beaucoup de petits tribus, dont la plus importante est celle des *Wanyakyousas*. La culture de la banane, au milieu d'un pays où l'on cultive le millet, les costumes faits en étoffes d'écorce, l'architecture élégante de leurs huttes rectangulaires ou rondes, l'absence de toute mutilation corporelle,[2]) les distinguent très bien de toutes les peuplades voisines. Sur la rive orientale du Nyassa habitent les petites tribus de pêcheurs des *Wakissis* et des *Wampotos;* les premiers s'occupent aussi de poterie et vendent à leurs voisins les produits de leur art.

La ligne de partage des eaux, entre le Congo et le Zambèze, est une des parties les moins connues de l'Afrique; nous savons seulement qu'au Nord de cette ligne, à partir des lacs orientaux,

---

[1]) Arning: Die Wahéhés (Mitt. a. d. D. Schutzgeb. IX. X.). Weule: Die Wahéhé. (Verh. d. Ges. f. Erdk.), Berlin 1896.

[2]) Merensky: Deutsche Arbeit am Nyassa, 1894. Fülleborn: Beiträge zur physischen Anthropologie der Nord-Nyassaländer, 1902. On est en droit d'attendre un traité complet de l'ethnographie de ces pays dans le livre sous presse de Fülleborn: Die deutschen Nyassagebiete, Land und Leute.

Digitized by Google

(le Tanganyika, le Moëro et le Bangwéolo), puis vers l'Ouest jusqu'au delà du Kassai, et dans le cours supérieur de tous les affluents du Congo, habite le grand groupe des peuples *Loundas-Loubas*. L'Est est occupé par les *Baloubas* proprement dits, qui y détiennent les régions d'Ouroua et de Katanga, où ils ont fondé deux empires importants, de plus les régions d'Ougouha sur les bords du Tanganyika, et qui enfin sont dispersés en une foule de petites tribus, dans les pays entre le Loualaba et le Loubi. A l'Ouest du Loubi viennent les *Bachilanghés*, peuple mêlé de *Baloubas* et des *Batékés*, [1]) peuple indigène du pays. Au Sud de ceux-ci nous trouvons, sur le cours du Haut-Kassai, l'empire jadis immense de Mouata Yamwo, l'empire de *Lounda*,[2]) fondé, lui aussi, par des *Baloubas*, qui portent ici le nom de *Moluas*. L'expansion des *Baloubas* doit, apparemment, être étendue jusqu'au Kwango central : tout au moins y trouve-t-on des chefs qui se disent originaires de l'empire Lounda, et furent regardés comme des vassaux de Mouata Yamwo. Si l'on doit en croire à l'hypothèse de quelques savants d'après laquelle les *Mayakallas* du Kwango seraient les derniers restes du peuple des *Yagas*, qui mirent, au 16. siècle, l'empire congolais à deux doigts de sa perte, et ne purent être repoussés qu'avec l'aide des Portugais, la conclusion la plus plausible serait que cette attaque des *Yagas* n'était autre chose que la dernière poussée de la grande migration des *Baloubas*.

Sur toute la limite, entre le Loualaba et le Loubi, les *Baloubas* ont comme voisins, au Nord, le groupe des *Bassonghés*, remarquables par le développement de leur industrie, surtout dans l'art du forgeron, et divisés, eux aussi, en beaucoup de petites tribus. Probablement faut-il rattacher à ce groupe les *Wakoussous*, entre le Lomani et le Congo, les *Latétélas* et les tribus encore très peu visitées qui se trouvent entre le Sankourrou et le Loukenyé, à l'Ouest jusqu'au Kassaï, et qu'on désigne toutes sous le nom de *Bassongos Minos*.

Entre le Sankourrou, le Kassaï et le Louloua, entouré par les *Baloubas* et les *Bassonghés*, nous rencontrons le curieux peuple des *Bakoubas*, remarquable par ses magnifiques tissus de peluche et ses sculptures sur bois. Selon leur tradition, qui nous paraît très vraisemblable, ils ont émigré du Nord-Ouest, et le premier Européen qui les visita, L. Wolf, remarqua déjà, que la frontière des Baloubas et des Bakoubas était en même temps une ligne de démarcation entre deux civilisations. Et de fait, nous

---

[1]) Cf. les récits de voyage de Pogge, Wissmann, Cameron. Pour la connaissance des Bassonghés, Bakoubas etc. les ouvrages de Wissmann et de ses compagnons sont la source principale. Les quatres volumes du Congo Illustré contiennent beaucoup de données sur le territoire congolais tout entier.

[2]) Pogge: Im Reiche des Muata Jamwo 1880.

Digitized by Google

sommes ici à l'endroit où le courant civilisateur du Zambèze rencontre et touche celui du Soudan.

Très peu claire est la question des *Manyémas*, à l'Est du Congo, que Stuhlmann voudrait ranger parmi les *Wanyamwésis* — à peine avec quelque probabilité —; de même pour les *Bakoumous*, que Frobenius regarde comme de la famille des *Bassonghés;* de même encore pour les *Warregas*, que Stuhlmann compte, avec les *Bakoumous*, dans son groupe des Bantous des bois, auquel groupe appartiennent les *Wawiras* et les *Walengolés*. Nous avons encore moins de connaissance sur les riverains du Bas-Lomami, dont on sait à peine quelques noms de tribus; mais nous en avons un peu plus sur les tribus du territoire de Tchouaya et de Loulongo, qui appartiennent toutes à la grande famille des *Balolos* ou *Mongos*, et atteignent le Congo, sous l'Equateur, par la tribu des *Bakoutis*. [1])

Les riverains du Congo, à partir des Cataractes de Stanley jusqu'au confluent du Mongolla, ne peuvent encore être classifiés; on doit y voir probablement un mélange de Bantous indigènes avec des nègres soudanais, dont la frontière méridionale, comme on le sait, n'est pas très éloignée du Congo. La plupart de ces tribus se distinguent par un développement très considérable du tatouage des cicatrices, ce qui rend leur visage surtout défiguré de la manière la plus hideuse. Baumann a réuni, sous le nom de tribus de Loukéréou un groupe de peuples habitant au-dessus du confluent de l'Arouwimi. Aux Cataractes de Stanley se trouve la tribu de pêcheurs des *Waghénias;* au confluent de l'Arouwimi les *Basokos*,, près d'Oupoto les *Bapotos*, et, dans le territoire de Mongalla les *Mobalis*, les *Mogwandis*, les *Maghinzas*, les *Moyas* etc. On trouve souvent, pour désigner les peuples de cette région, le nom de *Ngombés;* ce nom n'est pas un nom de tribu, mais une dénomination générale, appliquée par les riverains aux indigènes de l'intérieur, aux habitants des forêts (comme le mot *Wachensis* dans l'Afrique orientale.[2])

En descendant le cours du fleuve on trouve les *Bangalas* guerriers et les *Babanghis* ou *Bayansis*, [3]) le peuple le plus commerçant du Congo central, dont la langue est devenue par conséquent la plus usitée dans cette région. Ces deux peuples ont émigré du Nord jusque sur le fleuve; ils montrent dans leur civilisation, beaucoup de ressemblance avec les peuples d'Ouellé, tout comme leur voisins qui habitent plus en amont du fleuve. Les *Babanghis*, comme le dit leur nom, sont originaires du pays

---

[1]) V. François: Die Erforschung des Tschuaya und Lulongo, 1888.

[2]) Baumann: Beiträge zur Ethnographie des Kongo (Mitt. d. Anthr. Ges. Wien 1887.) Thonner: Im afrikanischen Urwald, 1898. Stanley: Through the Dark Continent, 1878.

[3]) Coquilhat: Sur le Haut-Congo, Bruxelles 1888 Johnston : Der Kongo, Leipzig 1884.

Digitized by Google

de Loubanghi, et, après avoir chassé les premiers habitants (les *Waboumas*, les *Banounous*, les *Balolos*), ils se sont immédiatement fixés le long du Congo, en bâtissant une longue ligne de villages. Ils ont des tribus apparentées, sur le Bas-Oubanghi : ce sont les *Baloïs* etc., dont le territoire s'étend jusqu'à la frontière Nord des Bantous.

Entre le confluent de l'Oubanghi et le Stanley Pool, se trouve un groupe de peuples dont les représentants les plus connus sont les *Batékés*. [1]) Ils ont émigré du Haut-Ogowé, où vivent encore aujourd'hui leurs compagnons d'origine, près de Franceville; ils ont fondé aussi des colonies au Sud du Congo. De la même famille sont les *Apfourous*, sur l'Alima, les *Wamboundous* près du Stanley Pool, les *Wamfounous*, les *Bansiniks*, les *Mawoumbas* [2]) etc. entre le Congo et le Kwango, ayant pour voisins, au Sud, les *Mayakallas*.

Le Bas-Congo, à partir du Stanley Pool, c'est-à-dire les régions au Nord et au Sud du fleuve, d'un côté à peu près jusqu'à Ambris, de l'autre jusqu'au Njanga, sont occupées par un grand groupe de peuples ayant une même langue divisée en plusieurs dialectes: ce sont les *Bakongos*. Au moment de la première apparition des Européens, ils formaient le grand empire du Congo, ayant pour capitale San-Salvador; mais cet empire fut ruiné plus tard, quand plusieurs de ses provinces se rendirent indépendantes, par exemple Loango, Kakongo, Angoy. Outre les Bakongos, ce groupe comprend les *Mouchicongos* et les *Moussorongos*, au Sud du fleuve; les *Kabindas*, les *Kakongos*, les *Bawilis*, les *Mayoumbés*, les *Baloumbos*, les *Bayakas*, les *Bassoundis*, les *Babwendés*, les *Balalis*, les *Bakounyas* etc. au nord du fleuve [3]).

Plus au Nord, nous rencontrons le territoire du fleuve Ogowé, dont la population [4]) est morcelée en d'innombrables petites tribus. Au Sud du fleuve, ce sont les *Achiras*, les *Ichogos* et les *Achangos* visités par Du Chaillu, ainsi que les *Bakéllés* (*Akéllés*, *Bakéllés*); près de la côte les *Nkomis* ou *Kammas*, au delta de l'Ogowé les *Oroungous*, à l'estuaire du Gabon, les *Mpongwés*; à l'intérieur du pays, les *Ochékianis*, à la baie de

---

[1]) Johnston : Der Kongo, 1884. Guiral : Le Congo français, 1889.

[2]) Büttner: Reisen im Kongolande, Leipzig 1890, et dans les Mitt. der Afr. Ges. V.

[3]) En dehors des anciens récits de Cavazzi, Lopez, Proyart, il faut nommer ici : Bastian: Ein Besuch in S. Salvador, Brême 1859. Id. Die Deutsche Expedition an der Loangoküste, Jena 1874—75. Güssfeldt, Falkenstein et Pechuel-Loeche: Die Loangoexpedition, Leipzig 1879—1882. Soyaux: Aus Westafrika.

[4]) Du Chaillu: Explorations and Adventures in Equatorial Africa, Londres 1861. Id. A journey to Ashango land, Londres 1867. De Compiègne: L'Afrique équatoriale, Paris 1875. Marche: Trois voyages dans l'Afrique Occidentale, Paris 1879. Lenz: Skizzen aus Westafrika, Berlin 1878. Burton: Two trips to Gorilla land etc., 1875.

Digitized by Google

Corisco les *Bengas*. Sur le fleuve même habitent beaucoup de petits peuples, de même origine que les précédents et ayant avec eux des affinités de langue. Les plus connus, en commençant par ceux qui demeurent sur le Bas-Congo, sont les *Iningas*, les *Galloas*, les *Apinghis*, les *Okandas*, les *Osakas*, les *Adoumas*, les *Mbambas*, les *Oumbétés*. Ce sont des restes de tribus plus importantes, exterminées en partie par les *Fans* (*Mpangwés*, *Pahouins*), venus du Nord-Est, ou refoulées jusque sur l'Ogowé et au-delà. Les *Fans* commandent aujourd'hui tout le pays entre l'Ogowé au Sud, le Sannaga au Nord et le Sanga à l'Est. En quelques endroits, ils se sont même avancés jusqu'à la mer. Au Sannaga central, où leur mouvement était dirigé vers le Nord, ils rencontrèrent les *Woutés*, qui formaient déjà les avant-postes des Soudanais, et poussaient vers le Sud. Sur l'Ogowé, ils se divisent en deux branches principales : les *Maké-Fans* et les *Mbélé-Fans*. Au Sud du Kameroun, ils sont représentés par une série de tribus, dont les principales sont les *Boulés*, les *Banés* et les *Yaoundés*. Ils ont pénétré ici, comme un coin dans la population ancienne : les *Ngoumbas*, qui se trouvent à l'Ouest de cette sorte de coin, et les *Mwellés*, qui en occupent l'Est, parlent la même langue. Il est possible qu'ils soient alliés aux *Makas*, aux *Bômomés*, aux *Kounabembés* etc., qui habitent à l'angle Sud-Est du Kameroun, sur le Sanga et le Dya.

Parmi les autres Bantous du Kameroun, les *Bakokos*, les *Bapoukos*, *Banokos*, les *Bassas*, les *Dualas*, les *Abos*, les *Bakwiris*. les *Isoubous*, semblent être de la même souche; les *Bakoundous*, les *Bafós*, les *Ngolos*, les *Banyangs*, les *Bangwas*, les *Bakossis*, qui habitent plus au Nord et au Nord-Est, sont déjà fortement mêlés avec des peuples non-bantous et forment la transition pour arriver aux tribus de Kalabar et d'Adamaua. De même, les *Balis*, dans les pâturages, et leurs voisins sont, sans aucun doute, un peuple mêlé de Bantous et de Soudanais : leur langue en est une preuve [1]).

Les relations d'affinité des tribus qui sont fixées entre le Haut-Wouri et le Mbam, (les *Indikkis*, les *Baloms*, les *Elings* etc.) tribus encore très peu visitées, sont peu éclaircies peut-être appartiennent-elles aux *Bakokos* [2]).

---

[1]) La littérature ethnographique sur le Kameroun est très pauvre. On peut nommer : les récits de voyages de Zintgraff : Nordkamerun von Süd nach Nord, Leipzig 1893. Hutter : Wanderungen und Forschungen im Nordhinterland von Kamerun, Brunswick 1902. Büchner : Kamerun, Leipzig 1887. Zenker : Yaunde (Mitt. a. d. D. Schutzgeb. VIII, 1895). Id. Die Mabéa (Ethnol. Notizbl. III 3, 1904).

[2]) Hoeseman : Ethnologisches aus Kamerun, (Mitt a. d. D. Schutzgeb. XVI, 1903).

Digitized by Google

III. La civilisation.

Décrire, dans ces quelques lignes, la civilisation des Bantous, est chose très difficile. Car si, d'un côté, à ce point de vue, comme au point de vue anthropologique, les variétés sont très grandes au sein de la famille de peuples dont nous parlons, d'un autre côté, nos connaissances ne suffisent pas pour nous permettre d'embrasser, d'un coup d'œil complet, la répartition des caractères de civilisation. En particulier, on a très peu étudié jusqu'ici leur culture intellectuelle, leur religion, leur organisation sociale: en revanche, nous sommes mieux informés sur leur culture matérielle. Après les travaux de Ratzel, qui ont frayé le chemin, une série de monographies a permis d'avoir une certaine vue d'ensemble, sur quelques branches au moins, de cette civilisation.[1])

1. Le Ménage.

La source principale de la nourriture des Bantous est l'agriculture. A l'exception des Héréros, il n'y a aucune tribu bantoue qui ne cultivât point les champs, et chez la plupart, l'agriculture a pris de telles proportions qu'elle est la base de toute leur économie. Le travail de la terre se fait partout avec la houe; la charrue est inconnue, au moins là où les Européens ne l'ont pas introduite, comme au Sud de l'Afrique. L'outil le plus ordinaire pour le labourage est la pioche avec lame en fer; quelques fois elle est tout entière en bois. Les lames sont fabriquées dans certaines contrées, en très grand nombre. Etant très utiles et très recherchées, on les exporte dans tous les sens; ainsi p. ex. à Ousindya, on les fabrique pour une grande partie de l'Est africain allemand.[2]) En dehors de la pioche, on fait usage de bâtons taillés en pointe, pour creuser les trous des semences, ainsi que d'autres instruments en bois, en forme de petites bêches pour extraire les fruits de la terre etc.

Le travail des champs, chez la plupart des peuples, est presque exclusivement l'affaire des femmes; les hommes ne font que défricher la terre, c'est-à-dire qu'ils détruisent par le feu les plus grands arbres et abbattent le reste; les racines restent en terre; les broussailles et les mauvaises herbes sont arrachées et brûlées. Les cendres qui en résultent, constituent le seul engrais du sol, qui, par suite, s'épuise vite, et doit être bientôt aban-

---

[1]) Les ouvrages spéciaux seront mentionnés dans la suite en détail. Parmi les écrits contenant des résumés généraux il faut nommer avant tout: L. Frobenius: Der Ursprung der afrikanischen Kulturen, Berlin 1898 Cf. mon travail: Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika (Zeitschrift für Ethnologie 1905. Heft 1).

[2]) Comme cette pioche est un article partout utilisé, on s'en sert souvent en guise de monnaie d'échange.

Digitized by Google

donné. Les Owambos cependant engraissent leur sol avec du vrai fumier. Puis, au début de la saison des pluies, commence, avec les semailles, le travail des femmes. L'application que l'on met au labour, est très différente selon les peuples: tantôt, comme chez les Cafres, on étend irrégulièrement la semence sur le terrain, tantôt on la place avec soin en lignes droites. En maints endroits, comme chez les Wahéhés, on trouve de longs parterres surhaussés, qui facilitent un arrosage régulier. Sarcler les mauvaises herbes et prendre soin des champs est le travail des femmes. Sur de petit échafaudages, élevés dans les campagnes, on place des enfants qui doivent crier, claquer des mains et faire toute sorte de bruit, pour chasser les oiseaux nuisibles aux récoltes mûrissantes. A la moisson, les femmes coupent les épis avec des couteaux; les tiges restent en terre et sont brûlées. Pour détacher les grappes de bananes, on se sert de couteaux en forme de faucilles.

Les plantes que l'on cultive, ne sont pas les mêmes dans les deux sphères de culture. Dans l'Est et le Sud de l'Afrique prédominent les diverses espèces de céréales, dans l'Ouest le manioc et les bananiers. Les céréales consistent principalement en trois espèces de millet: le sorgho, la pénicillaria et l'éleusine; ensuite en maïs, et dans quelques endroits, en riz. Ces céréales récoltées sont battues avec de longs bâtons sur des aires en terre glaise, puis entassées dans des greniers. Les Cafres les versent dans des trous pratiqués au milieu de leur kraal de bestiaux, les couvrent d'une pierre plate et ferment les ouvertures avec de la bouse de vache, ce qui donne aux céréales un goût très agréable aux Cafres. Mais la plupart des autres peuples ont des récipients spéciaux pour cela, d'ordinaire d'immenses corbeilles avec couvercle conique, qui sont posées sur des pieux, a fin d'en défendre l'accès aux rats; quelque fois aussi on emploie de grands vases en terre cuite. On moud le blé dans des moulins en pierre, à force de bras, ou bien on le pile dans de grands mortiers en bois. On le mange d'ordinaire à l'état de bouillie. Une grande partie de ces céréales sert à la préparation de la bière.

Dans le territoire congolais prédomine en ce moment la culture de quelques plantes importées d'Amérique: avant tout le manioc, puis le maïs, l'yams et es batates. De la côte jusqu'au Kassaï, le manioc fournit la plus grande partie de la nourriture des indigènes. Les tubercules sont lavés, pelés, séchés au soleil et pilés dans des mortiers en une fine farine blanche. Pour en faire un mets, on remue cette farine dans de l'eau chaude et on en fait, avec les doigts, de petites boulettes, qu'on mange après les avoir trempées dans de l'huile de palmier.

En constatant cette prédominence de plantes d'origine américaine, on a posé la question, de savoir quelle avait été la nourri-

Digitized by Google

ture des Congolais avant la découverte de l'Amérique? On ne se trompera pas en admettant que la principale plante nutritive était alors le bananier, qu'on trouve encore aujord'hui, à côté du manioc, dans tout l'Ouest africain, quoiqu'au second ou au troisième rang; sur le Tchouapa, il semble être, même de nos jours, la plante la plus cultivée; la même chose a lieu dans le territoire d'entre les lacs et surtout dans l'Ouganda, où son fruit constitue presque exclusivement la nourriture ordinaire. Signalons encore le pays des Konde, véritable oasis de bananiers au milieu de cultures de millet.

Parmi les autres plantes cultivées, on peut nommer plusieurs espèces de légumes à cosses, l'*arachis hypogaea* et la *voandzeia*, toutes deux huileuses, le palmier huileux (*elaeis guinensis*), qui fournit aussi de l'huile, comme la *raphia vinifera* donne du vin; ensuite on trouve des courges, de la canne à sucre, du tabac et du chanvre.

Après le chien, qui sert à la chasse, mais dont on mange souvent la chair, regardée comme un mets délicat, les animaux domestiques les plus répandus sont les chèvres et les poules qu'on trouve presque partout; si leur rôle est insignifiant au ménage, il n'en est pas de même dans les sacrifices. La brebis est plus rare, le porc est moins répandu encore: on ne l'élève que dans une partie de l'Ouest africain. Dans les régions ou on n'élève que ces animaux, il n'ont presque aucune importance à côté des produits de l'agriculture: seul, l'élevage du bétail peut faire dignement pendant au travail des champs. Ce facteur de culture ne se rencontre que dans l'Est et le Sud; mais même là, il est rendu impossible, par la mouche tsé-tsé, dans certaines contrées, par exemple. dans beaucoup de districts du territoire du Zambèze. Les tribus qui s'occupent principalement de l'élevage des bestiaux sont, au Nord, les Wahoumas, auxquels incombe aussi le soin des troupeaux dans quelques-uns des pays non possédés par eux, par exemple dans l'Ounyamwési; en outre les tribus qui ont subi l'influence des Masaïs et des Wangonis; au Sud les Cafres, les Bétchouanas et les Héréros. Dans une mesure plus restreinte, la plupart des autres peuples de l'Est et du Sud élèvent des troupeaux de bêtes à cornes, du moins ceux à qui ces troupeaux n'ont pas été enlevés par les tribus qui vivent du vol des bestiaux, comme les Masaïs, les Wahéhés, les Wahembas et les Angonis.

Le lait coagulé forme, chez toutes ces tribus, la nourriture principale des hommes, qui s'occupent aussi exclusivement du soin des bêtes. La seule utilité économique du bétail consiste dans le lait que la vache africaine ne donne qu'en faible quantité. On ne tue les animaux que très rarement; d'ordinaire ce ne sont que les animaux crevés que l'on mange. Dans des occasions

Digitized by Google

tout à fait exceptionelles le Cafre tue une bête pour le sacrifice. Plus un homme possède de bestiaux, plus il est estimé dans sa tribu et plus il peut acheter de femmes.[1])

Dans l'Ouest il y a des troupeaux jusque dans le Nord de l'Angola, et dans l'intérieur, en quelques endroits, jusqu'au Haut-Kassaï. Dans le Lounda, Pogge ne trouva pas de bétail, mais on lui assura que feu Mouata Yamwo en possédait plusieurs centaines de têtes. Enfin dans l'extrême Nord-Ouest, les Bakwiris ont des bestiaux, aux environs de la montagne de Kameroun.

La plupart des Bantous font la chasse, mais elle ne fournit qu'un très faible contingent pour l'entretien de la vie. Il a pu en être autrement tout au plus dans l'Afrique du Sud, quand le gibier n'était pas encore décimé, comme il l'est aujourd'hui.

En général le nègre préfère la grande chasse générale à la chasse individuelle: il est rare qu'un seul chasseur ose attaquer un éléphant ou une autre grosse bête féroce. De préférence, on organise des battues: on pousse le gibier contre de grands filets étendus dans la forêt; dans l'Afrique du Sud, on construit deux haies de pieux longues d'un ou de plusieurs kilomètres, de telle sorte qu'elles figurent les côtés égaux d'un triangle isocèle, et qu'elles se terminent par un couloir étroit. Les chasseurs poussent le gibier (des antilopes surtout) vers ce couloir, à l'issue duquel d'autres chasseurs l'attendent pour le poignarder. Mais on préfère prendre le gibier par les fosses, les lacets ou les pièges dressés souvent avec beaucoup d'habilité. Un des pièges les plus usités consiste dans un épieu alourdi par un gros billot de bois et suspendu verticalement au-dessus d'une piste de gibier. L'animal qui passe dessous heurte du pied la corde qui retient l'épieu suspendu et détache ainsi l'arme qui tombe et lui pénètre dans le dos. On chasse le petit gibier à l'arc; le oiseaux, avec des flèches en bois ayant une pointe émoussée. Les Fans se servent à cet effet de petites flèches empoisonnées de leur arbalète. Le Cafre chasse le lièvre au javelot. Le rat, lui aussi, est un gibier très chassé; on le prend dans des entrelacs disposés en forme de cône, hérissés souvent de pointes dirigées vers l'intérieur et posés devant les trous des rats. On chasse l'hippopotame au Zambèze, au Congo et sur le Tanganyika, sur des canots, avec des harpons; de même le manatus au Kameroun.

Presque partout la pêche est pratiquée, sauf chez les Cafres, qui ne mangent pas de poissons et, en général, craignent beaucoup de l'eau. Les instruments de pêche sont les hameçons, les filets, les nasses, les dards de pêche. Les hameçons

---

1) On distingue deux races de bestiaux; la première a une bosse charnue, comme le zébu indien, et de petites cornes; l'autre n'a d'ordinaire pas de bosse, mais de très grandes cornes (par ex. la vache de Sanga); on la trouve surtout chez les Wahoumas et les Cafres.

Digitized by Google

consistent en un simple crochet en fer, au bout d'une longue corde; quelquefois aussi on attache à cette corde plusieurs crochets distancés les uns des autres, que l'on enfonce dans l'eau. On trouve des filets de toutes les grandeurs et ayant des formes différentes: des épuisettes en forme d'entonnoir ou de sac, attachées à de longs bâtons, des seines d'un longueur parfois considérable. Les nasses sont faites de roseaux ou de bambous fendus; elles ressemblent beaucoup à nos nasses, et sont fixées au fond de l'eau par une pierre. Très souvent, pour la pêche on construit des haies dans la rivière, coupant toute la largeur, et laissant quelques ouvertures, devant lesquelles on établit les nasses. On tue les gros poissons au javelot. Dans quelques contrées, on conserve les poissons comme article de commerce; c'est ainsi que les riverains du Congo central (les Bayansis etc.) font un commerce très actif de poisson fumé.

Le nègre n'est pas du tout difficile dans le choix de sa nourriture; il se contente souvent de choses pour lesquelles nous aurions une invincible répugnance. Il ne voit aucun inconvénient à manger de la viande à demi-pourrie, où fourmillent les vers; c'est pourquoi aussi il se nourrit d'animaux que nous dédaignons, tels que chenilles, sauterelles, termites, qui, grillés, constituent pour lui un mets délicat. Dans tous les endroits où l'on constate que certains animaux ou certaines parties d'animaux ne sont pas mangés, on peut supposer, par ce seul fait, l'existence de quelques défenses religieuses, attribuables à des croyances totémistes.[1])

Après les aliments, les boissons. On connaît partout les boissons enivrantes, et on les fait avec différentes plantes: dans l'Est et le Sud, on compose une sorte de bière avec du pennisétum ou de l'éleusine; en certains endroits, avec du maïs ou du riz. On laisse germer les grains, on les grille, on les pile, puis on les laisse fermenter dans de l'eau. La boisson ainsi préparée est trouble et, même après avoir été filtrée sur un tamis en paille, contient beaucoup de substances étrangères[2]). Là où l'on plante le bananier, on se sert de son fruit pour en faire une

---

1) A ces divers aliments il faut ajouter, chez une certaine partie des Bantous, la chair humaine. Bien que l'origine de l'anthropophagie doive probablement être rattachée à des doctrines religieuses, toutefois, on peut la considérer, surtout dans l'Afrique où elle est très répandue, au point de vue économique. Elle semble avoir été jadis pratiquée dans toute la contrée appelée cercle de culture de l'Ouest africain, où elle l'est encore aujourd'hui, dans la plus grande partie de cette région. En dehors de ce pays, on trouve aussi quelques tribus cannibales, comme les Basoutos, les Wadoés et les habitants de l'archipel Sesse, dans le lac Nyanza.

2) Aussi dans les pays des Wahoumas, on la boit par un tuyau, d'ordinaire une paille d'une longueur parfois démesurée (Ouchachis), dont l'ouverture inférieure est garnie d'un treillis très fin ou d'une pointe trouée, en fer blanc. Les plus beaux tuyaux sont fabriqués dans l'Ouganda.

Digitized by Google

boisson alcoolique (Ouganda). Dans l'Ouest, au lieu de la bière de millet, on boit le vin de palmier, fourni par le palmier olifère *(Elaeis guinensis)* et le sagoutier vinifère *(Raphia vivifera.)* On perce un trou dans le tronc du palmier et le suc coule dans un vase suspendu audessous. Le vin de palme, bu immédiatement après avoir été recueilli, a un goût agréable et rafraîchit, mais plus tard, il peut causer une forte ivresse.

Pour le nègre, pas de fête sans ces boissons; mais de nos jours, en beaucoup d'endroits, l'eau-de-vie européenne tend à les supplanter. Il est vrai que la bière n'est pas toujours à la disposition des buveurs, puisqu'elle se gâte après peu de temps; mais après la récolte, une grande partie des céréales recueillies est toujours employée à la préparation de la bière. Le brassage est réservé aux femmes qui d'ailleurs contribuent fortement à la consommation du liquide produit.

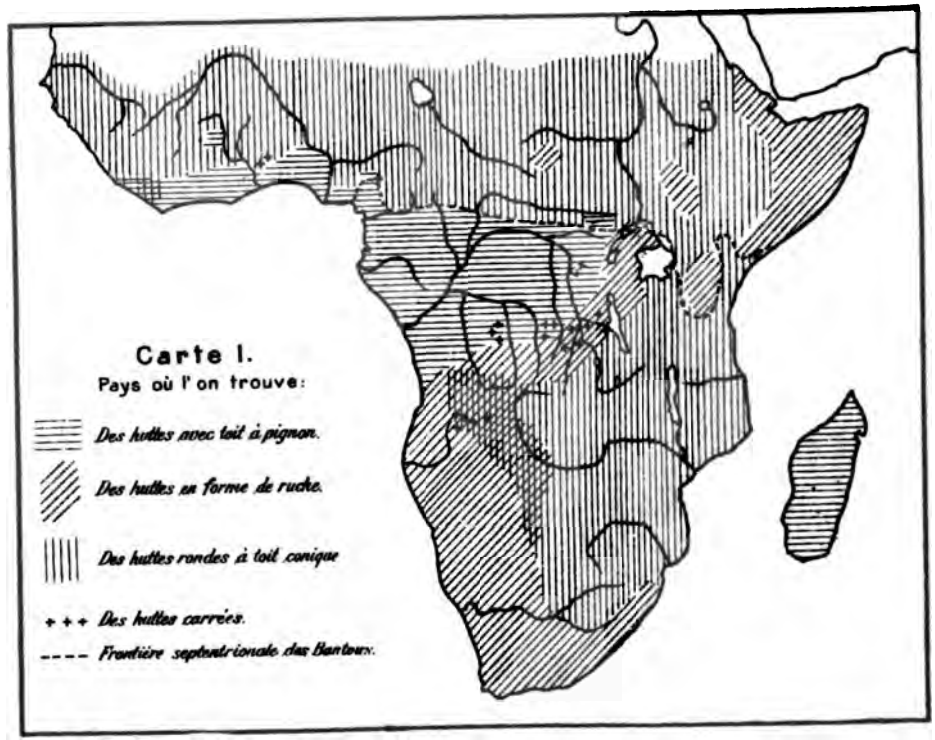
Parmi les autres articles de consommation, le plus répandu est le tabac, dont les plantations sont si universellement pratiquées dans tout le continent qu'on s'est souvent imaginé que l'Afrique en était la patrie. On le fume et on le prise; souvent on fait les deux, quelquefois on ne rencontre qu'un seul de ces usages. Les pipes à tabac appartiennent généralement à deux types: le premier, dans sa forme la plus simple, est un tuyau ou tige de bananier creusé tout entier au dedans, et dans laquelle on fait un trou latéral près d'un des deux bouts. Dans ce trou on fixe un cornet en feuille d'arbre contenant le tabac. (C'est ainsi qu'on fait de ci de là au Congo.) On trouve des formes plus compliquées de ce type, sculptées en bois. La seconde forme consiste en un tuyau droit ayant une tête recourbée, en terre cuite: c'est peut-être une imitation des modèles européens. A côté de ces types, la pipe à eau asiatique est très répandue; venue de la côte orientale, elle a pénetré jusqu'au Bas-Congo; on y fume du tabac, mais surtout du chanvre. Elle consiste d'ordinaire en une calebasse, à laquelle on attache un fourneau de pipe en terre cuite ou en bois; dans l'Afrique du Sud, la calebasse est remplacée par des cornes de vache, dans le Loango, par les fruits du baobab.

La préparation du tabac se fait de différentes manières Souvent on le pile, et on le porte au marché, en forme de gâteau (Afrique orientale). Au Congo central, on l'arrange en tresses, dont on forme des disques, en tournant ces tresses en spirales.

Les nègres portent le tabac à priser sur eux dans de petits récipients, qu'ils suspendent au cou, ou qu'ils attachent au bout de leur oreille percée à cet effet (Cafres), au moyen d'une ficelle ou de fines chaînettes en fer (Wagogos, Wakambas). Les boîtes à tabac sont de petites courges, à moins qu'elles ne soient

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google

ites en bambou ou en bois, souvent artistiquement sculpté. ›ur amener le tabac à leur nez, les Cafres se servent de petites illers d'ivoire ou de fer [1]).

II. Les habitations [2]). (V. Carte II.)

On peut distinguer trois formes de huttes: la première ssemble, à l'extérieur, aux maisons de nos paysans, ou mieux, des granges sans fenêtres. Elles sont rectangulaires et ont un it à pignon; les quatre parois sont composées de plusieurs eux, enfoncés dans le sol à quelque distance les uns des autres, reliés entre eux par des lattes transversales, formant ainsi un illage que l'on recouvre à l'intérieur et souvent aussi à l'extéeur, de nattes en feuilles de palmier. Dans la ligne du milieu : la hutte, on plante quelques pieux plus longs que l'on enille au sommet pour y emboîter la poutre de faîte. Les chevrons ›nt des côtes de feuilles de palmier que l'on croise sur la ›utre de faîte, en les ployant au milieu et en attachant les exémités aux parois, sur lesquelles elles font un peu saillie. Le ›it est presque toujours couvert de nattes [3]). L'ouverture qui sert : porte, se trouve chez quelques tribus, dans la parois longiıdinale (p. ex. les tribus du Kameroun, les Ogowés, les Manémas), dans la parois transversale chez les autres (au bas Congo ısqu'au Kassaï); elle est d'ordinaire étroite et n'atteint que rareıent la hauteur d'un homme [4]). Les dimensions des huttes sont ısez variées. Chez les Bakoubas, elles atteignent une longueur e 3 à 4 mètres, une largeur et une hauteur de 2 mètres; chez s Bakoundous elles sont longues de 8 à 12 mètres, larges de à 5 et hautes de 3. Les maisons de réunion sont plus grandes ue celles d'habitation; elles se distinguent encore par une ouerture sur une façade ou sur toutes les deux. Elles atteignent es dimensions très vastes dans les résidences de chefs puissants; insi, le hall dans lequel le Dr. L. Wolf fut reçu par le chef surême des Bakoubas, mesurait 50 mètres de long, 20 de large

[1]) Les Waroundis et les Wadjidjis ont une manière très curieuse de rendre le tabac: ils le mêlent dans de l'eau avec de la cendre, et le font ›ssiver, puis absorbent la lessive par le nez. Mais pour prolonger le goût u tabac le plus longtemps possible, ils se serrent le nez avec un étau fait de eux petites baguettes élastiques.

[2]) H. Frobenius: Afrikanische Bautypen. 1894. Hösel: Die rechtckigen Schrägdachhütten Mittelafrikas. (Globus 1894. Vol. LXVI.) Id.: Über die age der Ansiedelungen in Afrika. (Ausland. 1893. Vol. LXVI.)

[3]) Au lieu de garnir les parois de nattes, quelques tribus (Fans) se serent à cet effet de grands morceaux d'écorce, d'autres (Banyangs, Bachilanghés) répissent les leurs avec de la terre glaise, parfois très polie et ornée de peintures.

[4]) Chez les Bayansis, les Bangodis, les Balolos, on trouve cette partiılarité, à savoir, que la porte est à deux ou trois pieds au-dessus au sol, de orte que pour entrer, on est obligé de placer un banc au-dessous. Les Basonghés, les Maghinzas et d'autres construisent leurs maisons sur un soubassenent de terre glaise, pour empêcher l'écoulement des eaux de pluie.

Digitized by Google

et 15 de haut. Toutefois ce hall n'était construit, comme les autres maisons, qu'avec des côtes de feuilles de Raphia. A l'intérieur, les habitations ne comprennent qu'un seul appartement, ou bien elles sont divisées en deux ou trois compartiments, dont l'un sert de cuisine et l'autre de chambre à coucher.

D'ordinaire on aligne les maisons, souvent en deux lignes parallèles, séparées par une longue rue, large parfois de 10 à 20 mètres. Les maisons de réunion sont placées ou au milieu, ou au bout de la rue: dans ce dernier cas, elles ont aussi une destination défensive.

On trouve des maisons à pignon sur la côte occidentale du Kameroun, jusqu'au 10ième degré de latitude à peu près, et dans la plus grande partie du territoire congolais.

La seconde forme de maison est en hémisphère ou en ruche: on la trouve dans le Sud africain, chez les Cafres, les Hottentots, les Héréros, chez quelques tribus de l'Angola, (Songos, Minoungos), dans le Lounda et dans tous les états des Wahoumas. On construit la charpente de la hutte en fixant des pieux en cercle dans le sol, on plie leurs extrémités supérieures et on les relie ensemble. Selon le genre national, on donne au toit la forme d'une coupole ronde ou d'une pointe, comme chez les Minoungos. Des baguettes placées horizontalement et attachées aux perches verticales, fortifient la charpente, que l'on recouvre soigneusement d'herbe. Les intervalles entre les baguettes de la charpente, sont bouchés à l'intérieur, chez les Cafres, avec de l'argile ou de la bouse de vache. Le toit est supporté par un ou plusieurs piliers, selon la grandeur de la hutte.

Chez les Wagandas et les Wahoumas, la construction est plus compliquée. On commence par le sommet du toit; on tresse d'abord un petit anneau avec des herbes, et l'on y attache un certain nombre de baguettes convergentes, de façon à former une espèce d'entonnoir: c'est la pointe du toit. Ensuite, à la distance d'à peu près 40 centimètres, on place un autre anneau, plus grand, que l'on fixe également aux chevrons de l'intérieur du toit, et ainsi de suite, on continue à ajouter des anneaux de plus en plus larges, en les fixant à des chevrons de plus en plus forts et de plus en plus longs. Quand le toit atteint de certaines dimensions, on le fait reposer sur des piliers, et plus il s'agrandit, plus on le hausse, jusqu'à ce qu'il ait atteint la hauteur voulue. Enfin on le recouvre très soigneusement de gazon.

Les huttes cafres ont un diamètre d'à peu près 4 à 5 mètres et atteignent rarement une hauteur de plus de 2 mètres. Les palais de Muata Yamwo avaient une hauteur de 6 à 8 mètres et un diamètre de 19. On dit que les habitations du roi Mtésa d'Ouganda étaient hautes de 9 à 10 mètres et mesuraient 24 mètres de diamètre. L'ouverture de la porte, sémicirculaire, est

Digitized by Google

ès basse dans le Sud africain et le Lounda, par contre, elle teint une hauteur de 2 mètres à 2 mètres et demi dans les ıttes des Wagandas, qui la font précéder d'un avant-corps voûté.

Les huttes cafres n'ont guère qu'un appartement, celles des aloundas et des Wahoumas sont souvent divisées en plusieurs ıambres au moyen de barrières ou de paravents en nattes.

Les villages sont bâtis irrégulièrement, au moins dans une artie de cette région, comme chez les Cafres Xosas. Chez les oulous, ils forment un cercle: les huttes sont ordonnées en ıneau, autour d'un espace circulaire. Tout autre est le placeıent des huttes dans les états des Wahoumas, comme dans le isiba, par exemple, où la grande rue rectiligne du village est ordée de deux rangées de huttes, entourées de plantations de ananiers.

La troisième forme a aussi un tracé circulaire, mais elle : distingue de la précédente en ce que le toit ne repose pas nmédiatement sur le sol, mais sur une paroi cylindrique. Cette ernière consiste en un certain nombre de pieux verticaux, reliés ar un clayonnage cimenté d'argile. Souvent, mais pas toujours, n pilier soutient le faîte de la hutte. Le toit est conique et ouvert de gazon. On le construit séparément, et on le place, ɔut fini, sur la paroi cylindrique, qu'il dépasse ordinairement de eaucoup. Souvent le bord du toit est supporté par un cercle pécial de piliers, ce qui constitue une véranda circulaire, entre ette ligne de pieux et la paroi de la hutte.

Cette forme d'habitation se retrouve dans tout le Sud de 'Afrique, chez les Bétchouanas, chez toutes les tribus du Zambèze, hez les Ovambos et dans l'Angola méridional, où elle est nêlée à d'autres styles; enfin elle prédomine dans tout l'Est fricain allemand et portugais (Mogwandis), et là, elle peut être egardée comme une importation soudanaise; enfin on la trouve ıu Kameroun chez les Bakossis.

Dans la région où se rencontrent les formes rectangulaires t les formes rondes, on trouve, à certaines places, une forme, ıue l'on peut regarder comme un mélange des deux autres. Ce ɔont les huttes à tracé carré avec toit pyramidal; elles se rouvent chez les Amboëllas et les Gangouellas dans le Sud de 'Angola, chez les Toupendés, entre le Loanghé et le Kassaï, ıans le territoire de Sankourrou, chez quelques Bassonghés et Baloubas de l'Est, et chez les Waboudchwés. Dans l'Est, on ait souvent descendre le toit presque jusqu'au sol, de sorte que les parois disparaissent totalement et que l'on ne remarque presque pas le tracé carré, car en couvrant le toit de paille, on cherche le plus possible à obtenir la forme ronde.

Dans le centre de l'Est africain allemand, on rencontre, dans une région qui ne confine pas du tout à la mer, la forme

Digitized by Google

particulière de la « tembe »: construction rectangulaire à toit plat, faiblement incliné et recouvert d'une couche d'argile. Les parois aussi sont bouchées avec l'argile et l'entrée se trouve du côté le plus long. Ordinairement, plusieurs de ces maisons entourent une cour carrée, sur laquelle donnent les portes d'entrée: et ce groupement de maisons constitue en même temps une bonne forteresse, pour l'Afrique du moins. Ces maisons se rencontrent dans la région dite « territoire sans dérivation » (Tourous, Iranghis, Irakous, Irambas, Oumbougwés etc.), dans l'Ougogo, l'Ouhéhé, Oubéna, l'Oussango, et dans l'Ounyamwési, où elles semblent avoir été introduites plus tard et où elles sont mêlées aujourd'hui avec les huttes rondes à toit conique des indigènes. L'origine de ce type de maison et le fait qu'il n'a qu'une étendue régionale, sont deux questions non encore éclaircies aujourd'hui.[1])

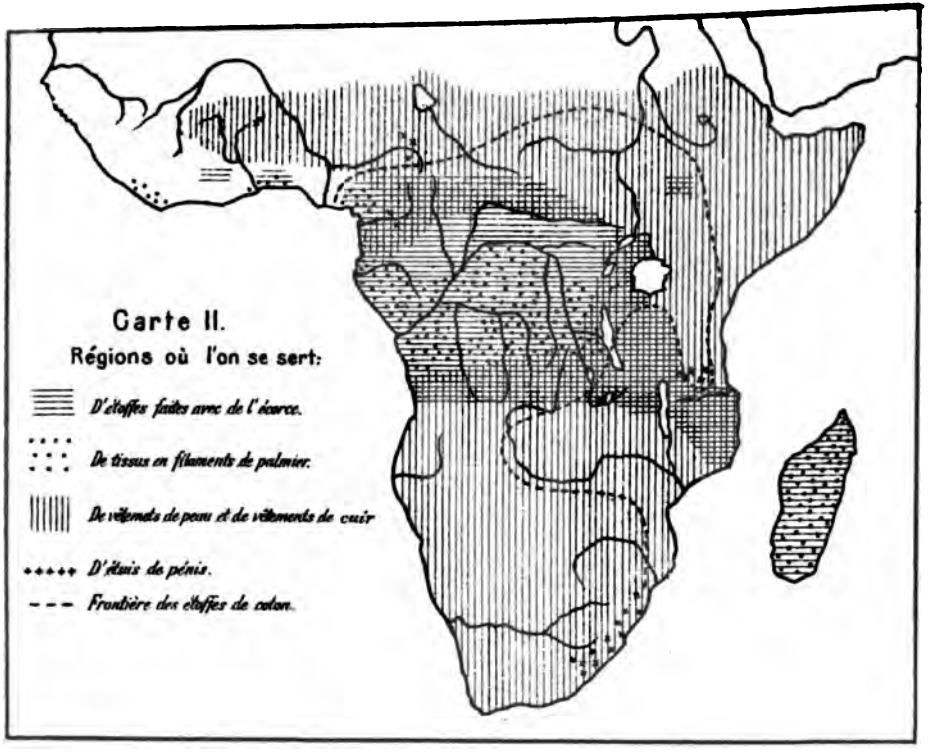
Le mobilier est d'ordinaire, pour la plupart, assez modeste. Les lits ressemblent à des lits de camp: quatre pieux fourchus, sur lesquels reposent deux barres transversales, sur lesquelles encore une série de rondins; quelques peaux ou nattes sur le tout. Dans l'Ouest, on trouve des lits construits en côtes de feuilles de palmier. Pour reposer la tête, beaucoup de Bantous se servent d'un petit banc en bois sculpté, et souvent richement orné; ces appuis sont repandus tout autour de la région du Zambèze, où est le centre de leur répartition; ils ont été importés dans le Sud jusqu'aux Cafres et aux Bétchouanas, dans le Nord jusqu'au centre de l'Est africain allemand, dans l'Ouest jusqu' à l'Angola et au Bas-Kwango; dans les autres pays bantous, il ne semble pas qu'ils soient connus. Leur origine se trouve, sans aucun doute, dans les contrées de l'ancienne civilisation égyptienne: les formes des supports de tête des antiques Egyptiens sont à peu près identiques à celles des soutiens de nos nègres actuels, et l'on peut supposer avec raison que le point de départ de leur expansion dans le Sud africain a été l'antique pays aurifère d'entre le Zambèze et le Limpopo.

Le seul meuble que l'on trouve en outre dans une hutte bantoue, c'est la chaise; elle n'est toutefois pas répandue partout. Dans l'Est et le Sud nous en avons de deux formes: des chaises à siège rond et presque toujours à trois pieds.[2]) Toutes ces chaises sont sculptées dans un billot de bois, et très basses, rarement plus hautes que 15 à 20 centimètres, souvent encore plus basses. Les Warouas et les Baloubas ont des chaises plus élevées, d'ordinaire portées par une ou deux statuettes, de forme

1) Cf. v. Luschan dans Werther: Die mittl. Hochländer d. nördl. Deutsch-Ostafrika. p. 346 et suiv., Berlin 1898.

2) Dans l'Ouroua et l'Ounyamwési, il y a des chaises avec un haut dossier sculpté; pour le reste, elles sont de forme ordinaire.

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

humaine.[1]) Outre ces chaises de bois, on trouve encore, dans l'Ouest, des chaises en tiges de feuilles de palmier superposées et clouées à des piquets de bois. Dans une partie du territoire congolais, au lieu de ces chaises à siège, on a des dossiers en bois sculpté, contre lesquels on appuie le dos, tout en restant assis à terre.

Les ustensiles de cuisine sont: des pots en terre cuite, à ventre bombé et de diverses grandeurs, d'ordinaire assez grossièrement travaillés, des vases de toutes sortes en bois, des écuelles, des plats, des coupes, des pots de toute forme et de toute facture, depuis les plus grossiers (simples billots creusés) jusqu'aux beaux et grands vases à lait des Héréros ou des Wahoumas, et aux gobelets et cornes à boire, artistiquement sculptés et ornés, des Bakoubas. Les calebasses de toutes les formes jouent aussi un grand rôle: une citrouille partagée en deux donne des écuelles; des vases en forme de gobelets tout petits, servent de boîtes à tabac ou à poudre, et les plus grandes donnent ces immenses calebasses à graisse des Héréros ou ces vases à bière, bombés et à long cou, des Wasibas. De même, on a des corbeilles qui ne servent pas seulement à contenir des objets solides, mais qui sont souvent (comme dans l'Est et le Sud de l'Afrique) si épaissement et si étroitement tressées, qu'elles peuvent être employées pour conserver des liquides, du lait et de la bière. Dans la cuisine, on se sert de grandes cuillers plates en bois, pour remuer la bouillie du millet; de même, pour manger, les seuls instruments usités sont des cuillers en bois, en écorce de citrouille, ou même en ivoire. Ces instruments sont souvent très joliment sculptés et ont les formes et les grandeurs les plus diverses; ce sont probablement les énormes cuillers à lait des Héréros qui l'emportent pour la grandeur.

III. Les habits et ornements[2]) (v. Carte II).

L'étoffe pour les habits est fournie, dans l'Est et le Sud, principalement par la peau et le cuir des animaux, dans l'Ouest, par les produits de la végétation, là du moins, où la toile de coton d'importation européenne, n'a pas fait disparaître les étoffes indigènes. Parmi les étoffes de produits végétaux, la plus répandue est celle qui est faite d'écorce des diverses espèces de figuiers, mais aussi d'autres arbres (comme par exemple dans l'Est, du Myombo, *brachystegia Welwitschii)*. On fait, dans l'écorce de l'arbre, deux coupures annulaires et entre elles une verticale, on retire tout le morceau, on le fait mollir dans l'eau,

1) La chaise de Doualas appartient à un type différent des précédents: sa forme rappelle plutôt les chaises de la Côte d'Or et de la Côte des Esclaves, que celles de l'Est ou du Sud de l'Afrique.

2) M. Schurtz: Die geographische Verbreitung der Negertrachten. (Intern. Archiv. Ethn, IV. 1891.)

Digitized by Google

ou le frappe avec un battoir cannelé, en bois, en ivoire ou en corne de rhinocéros, jusqu'à ce que les fibres aient la solidité désirée. Cette étoffe est d'un jaune brun ou d'un rouge brun; sa consistance varie entre la raideur du cuir et une merveilleuse flexibilité, sans atteindre toutefois la finesse de la tapa polynésienne; elle est souvent teinte en rouge, avec de la poudre de bois rouge, ou en noir, par un séjour dans la terre marécageuse, ou bien ornée de différents dessins.[1])

Sur la côte occidentale du Bas-Congo jusqu'à l'Ogowé et dans une grande partie du bassin central du Congo, sur une étendue qui atteint à l'Est les Manyémas, l'étoffe d'écorce est remplacée par des tissus faits de filaments du palmier Raphia. Dans l'Ouest, on tisse d'ordinaire des étoffes simples, sans dessins; au Stanley Pool, des étoffes particulièrement fines, tendres et rayés; sur le Kassaï et le Sankourrou, de magnifiques étoffes peluchées, avec ornamentations réussies avec une perfection artistique, surtout chez les Bakoubas. Les Manyémas tissent dans leur étoffes des raies noires, rouges ou jaunes, tandis que d'autres peuples les teignent d'une manière spéciale, comme chez les Arabes: ils nouent de petites pierres ou autres objets semblables dans l'étoffe; par ce nouage, l'étoffe est protégée contre le pénétration de la couleur et il se forme des anneaux clairs et non colorés, avec une tache de couleur au milieu.

On confectionne et on exporte des toiles de coton, dans une partie de l'Est africain: au Zambèze central et inférieur, dans le Mozambique, les pays du Nyassa, entre le Nyassa et le Tanganyka (Fipas, Ounyamwangas, Ounyikas, Ousafouas etc.) dans l'Ounyamwési et l'Oussoukouma.[2])

La forme des habits est très variée et diffère d'après le sexe et l'âge. Les enfants vont toujours tout nus, mais la nudité n'est pas tout à fait rare chez les adultes eux-mêmes. D'ordinaire cependant ils portent des vêtements, ne serait-ce qu'un lambeau d'etoffe ou de cuir grand comme la main. Le plus souvent c'est un simple pagne, une pièce d'étoffe que l'on fixe autour des reins par une corde, et qui pend comme un jupon (par exemple au Bas-Congo); il est d'autant plus long que le

---

[1]) Les plus belles étoffes d'écorce sont faites dans l'Ouganda, où on en faisait le costume national, jusque dans les temps les plus modernes. Les hommes y portaient une longue toile en écorce, tombant jusqu'aux pieds, nouée sur les épaules et laissant les bras libres; les femmes la liaient sous les bras et en entouraient étroitement le corps. Dans la plupart des autres contrées où l'étoffe d'écorce est en usage, on n'en porte qu'une petite pièce servant de pagne.

[2]) Abstraction faite de ces tissus, les filaments végétaux, à l'état naturel ou tordus en cordons, servent encore à la confection des vêtements: les femmes et les filles des Bangalas et de leurs voisins portent des pagnes en filaments teints en noir, les Wasibas des pagnes non colorés et des mantelets en feuilles de palmier Raphia fendues, les Bassonghés de petits pagnes en cordons etc.

Digitized by Google

porteur est plus riche; ou bien c'est un morceau d'étoffe dont on entoure le corps en le faisant passer entre les deux jambes. Souvent on porte deux pagnes, un petit par devant, un plus grand par derrière, qui sert aussi pour s'asseoir. Ce dernier prend parfois des formes phantastiques, comme chez les femmes des Fans, au Sud du Kameroun, ou chez celles de Balolos au Bas-Tchouapa, où il ressemble à une queue de cheval écourtée mais très touffue, faite de filaments de bananier, teints en rouge et en noir. Les Bakoubas, les Toupendés et d'autres tribus congolaises portent un pagne en étoffe de palmier à beaucoup de plis. Chez les Cafres, les hommes vont presque nus et les femmes portent un pagne et un manteau, tous deux en peau de bœuf et souvent ornés de perles. De même chez les Héréros: le vêtement des hommes est sommaire et se borne principalement à une corde en cuir serrée autour des reins, et dont la longueur correspond à la richesse du porteur; mais d'autant plus riche est l'habit des femmes.[1])

Dans l'Est africain, l'étoffe en écorce (qui se trouve, en outre de l'Ouganda, dans les états des Wahoumas, dans l'Ounyamwési et le Kondeland) est en usage conjointement avec le tissu de coton, les peaux et le cuir. De très beaux manteaux de peau, composés de plusieurs pièces de diverses couleurs, se portent chez les Wahoumas; des manteaux de cuir, souvent ajourés comme pour imiter la dentelle, dans les steppes de l'Est africain.

Les ornements sont si riches et si variés quune description détaillée en serait impossible. Sur la tête, on porte souvent, dans l'Ouest, des touffes de plumes rouges, venant de la queue du perroquet gris, et qu'on attache au-dessus d'une casquette de treillis. Les bonnets en peau sont très répandus: sur le Congo et le Tchouapa, ils sont faits en peau de singe, dans l'Est en peau de lion et de babouin, etc.... Les Zoulous et les Angonis portent sur la tête un ornement guerrier, fait de plumes de vautour, et un collet de même confection; les Wassoukoumas et les Wanyamwésis, un ornement en pailles droites, avec de petites plumes blanches. Dans l'Est, on voit très souvent des encadrements pour le visage, faits d'une bande de peau de zèbre. Autour des bras et des jambes, on attache des anneaux et des rubans de toutes les formes et de toutes les matières.

---

[1]) En dehors du pagne et du long manteau en cuir, sur lequel sont cousus différents dessins formés avec des perles en fer, elles portent une espèce de corset, fait d'un certain nombre de cordons en cuir et de disques ronds percés, en coque d'œufs d'autruche. Ajoutez, en guise de coiffure, un bonnet en cuir, tres curieux, avec trois cornes droites et un lourd pendant de perles en fer, tombant jusqu'à la nuque. Aucune autre tribu bantoue ne possède un habit aussi compliqué et voilant le corps entier, tout au plus pourrait ou lui comparer, à ce point de vue, le vêtement en étoffe d'écorce des Wagandas.

Digitized by Google

Les plus nombreux sont les anneaux en fer, fermés ou encore ouverts à un endroit, polis ou tortillés, souvent ornés de dessins gravés. Les riches, au lieu d'avoir ces objets en fer, les ont en laiton ou en cuivre, ce dernier étant, pour les Africains, le métal le plus précieux. Les femmes des Wanyamwésis portent autour des cuisses de 200 à 300 anneaux faits de cheveux ou de filaments végétaux entourés de fil de fer très fin; en général, l'agglomération des anneaux autour des jambes et des bras est très répandue. Quelques tribus (Dchaggas, Wagogos, Héréros), portent des manchettes en gros fil de fer tourné en spirale. Les femmes des Héréros, chez qui les ornements sont tout aussi riches que les habits, portent autour des cuisses une espèce d'éclisse de cordons en cuir, ornée de perles en fer; sur le Congo central, les femmes (par ex. des Bayansis) s'entourent le cou d'immenses anneaux de laiton, pesant jusqu'à 10 Kilos; les chefs des Batékés ont des colliers en laiton très bien gravés et dentelés au bord. Partout on trouve des chaînettes, faites de noyaux noirs de la banane sauvage et d'autres fruits; d'autres, faites de dents de léopard vraies ou imitées en ivoire, de morceaux de bois, de perles en fer ou en laiton, de disques en coque d'œufs d'autruche, de valves de coquilles etc. . . . ., ajoutez-y différents ornements en ivoire. Outre ces ornements indigènes, les nègres en possèdent depuis longtemps déjà d'importés, surtout des perles fausses, très estimées dans toute l'Afrique. Dans l'Est et le Sud africain surtout, les pagnes et les ceintures sont souvent en perles, rangées parfois en des dessins artistiques; de même les colliers, les turbans etc.

Le coloriage du corps est très répandu, mais il n'est pas si artistique que chez d'autres peuples sauvages. On a probablement commencé en se barbouillant tout simplement avec de la terre ou un autre ingrédient partout répandu. Ce barbouillage devint de la peinture dès que la substance employée fut elle-même une couleur ou qu'on lui ajouta une matière colorante. Dans l'Ouest africain, on aime à se servir d'une pommade de bois rouge pulvérisé (bois de plusieurs espèces de Raphia) et de graisse, ce qui donne au corps une teinte rouge foncé. On se peint aussi avec de l'argile blanche, de la terre glaise jaune ou de la suie. Il est probable que ce barbouillage n'a pas toujours un but de toilette, et même que, peut-être, il ne doit pas son origine à cette destination; car souvent il est relié à des cérémonies religieuses, et il possède, semble-t-il, une sorte de force magique ou de vertu médicinale. Ainsi, par exemple, on enduit de couleur les parties malades des infirmes; ou bien on se trace des lignes blanches sur la poitrine et le visage, pour avoir de la chance dans un voyage; aux jours des fêtes de puberté des Yaoundés, les jeunes gens sont colorés de blanc, d'abord sur tout le corps, et ensuite de moins en moins, jusqu'à ce que,

Digitized by Google

à la fin, il n'y ait plus que le bas des cuisses à demeurer blanc. Quant ils vont partir pour la guerre, les hommes se barbouillent fréquemment; on le fait encore en signe de deuil.

Le tatouage est presque général, au moins sous une de ses formes. Le plus fréquent est le tatouage des cicatrices: on produit les cicatrices, en se faisant des incisions dans la peau, au moyen d'un petit couteau, et en les imprégnant d'une substance qui provoque une suppuration (chez la plupart, on prend du charbon; chez les Wanyamwésis, de la poudre). Ce sont souvent de grandes cicatrices, dispersées sur le corps, et causées, dit-on, par des coupures pratiquées dans un but médicinal. Dans d'autres cas, on groupe les cicatrices à certains endroits du corps, pour former différentes figures. Chaque tribu suit sa propre mode dans le choix de la partie à tatouer et dans la disposition des cicatrices: ce qui fait que ces tatouages sont souvent des signes distinctifs des tribus, signes auxquelles on reconnaît sans tarder la nationalité d'un individu.[1])

La frisure des cheveux est l'objet d'un grand soin, et il est étonnant de voir ce que l'Africain sait faire de sa courte chevelure laineuse. Certes, pour réaliser ces artistiques coiffures, dans lesquelles il met son orgueil, il est bien obligé de s'aider d'autres matériaux : de cheveux, de filaments végétaux, d'argile, de bouse de vache etc. Souvent, il est vrai, on se rase complètement la tête, comme chez les Wagandas. D'autres tribus, au contraire, les laissent pousser et les font pendre, autour de la tête, en courtes tresses. Les Wahoumas se rasent sur le crâne suivant les plus curieuses figures, comme aussi les Wanyakyousas, les Wabénas et les Wangonis[2]). Les guerriers cafres se rasent la tête, en laissant pousser une couronne de cheveux; ils en forment ensuite un anneau solide, au moyen de fils de nerfs, le garnissent de gomme d'acacia ou de poudre de charbon et le polissent enfin avec de la graisse. Les Bakoubas ne laissent pousser qu une touffe de cheveux, sur laquelle ils fixent, avec une épingle à cheveux, un

---

1) Ainsi les Wanyamwésis ont une ligne verticale entre les cheveux et le bout du nez et deux autres lignes égales sur les tempes; les Bakoubas en ont neuf, accompagnant 3 à 3 les trois cicatrices verticales faites sur les tempes; les Batékés ont un certain nombre de longues incisions parallèles sur les joues; les Bangalas ont une série de cicatrices extraordinairement grandes entre la chevelure et le bout du nez etc. . . . D'autres tatouages sont plus artistiques: les Wahoumas se tatouent la poitrine, les épaules et les bras, de croissants, de spirales, de figures en forme d' S; les lignes de ces figures consistent en de très petites incisions transversales. Le tatouage de quelques tribus congolaises, par exemple, des Bachilanghés, est particulièrement varié! Dans l'Ouest, il est en général plus finement exécuté et ressort en bleu sur la peau, comme celui des Polynésiens. (Fig. chez Wissmann: Im Innern Afrikas. p. 163, 164, 165.)

2) Fig. chez Fonk dans les Mitt. a. d. D. Schutzgeb. XIII. Heft 2. et chez Fülleborn: Über künstliche Körperverunstaltungen bei den Eingeborenen der deutsch-ostafrikanischen Kolonie. (Ethn. Notizbl. II. Heft 3.) On y trouve également de nombreuses réproductions de tatouages.

Digitized by Google

tout petit chapeau. Les Machoukouloumbés construisent, avec leur chevelure, une immense bâtisse ressemblant à un pain de sucre. Les frisures es plus merveilleuses et les plus variées; dont la formation demande beaucoup de temps, se trouvent dans le pays d'Ouroua et d'Ougouha.

Dans les cheveux, on porte souvent des épingles ou des ipeignes, lepremiers en fer, bois ou bivoire, et souvent artistiqueément sculptes, par exemple, les belles épingles à cheveux en voire sur le Bas-Ogowé. Les peignes sont ou bien sculptés d'un morceau del is, d'os ou d'ivoire ou bien consistent en des petits bâtons pointus reliés par un treillis.

Il y a ensuite à mentionner les mutilations du corps[1]) (v. carte III), tels que le percement des oreilles, du nez, des lèvres, la mutilation et l'arrachement des dents. Ces choses, bien qu'on ne puisse pas les considérer comme ornements dans notre manière de voir, ont été cependant regardées comme tels par les peuples sauvages.

Le percement des oreilles se trouve dans beaucoup de tribus; le trou s'élargit ordinairement peu à peu en y introduisant des morceaux de bois de plus en plus grands. Les plus grands pendants d'oreilles de ce genre se trouvent chez quelques peuples de l'Afrique orientale, comme par exemple les Wagogos. Quelques tribus des jeunes Bantous ont adoptés les spires d'oreille des Massaï. Parfois le bord supérieur des oreilles est aussi percé et chargé de petits anneaux en métal, de brins de paille etc.

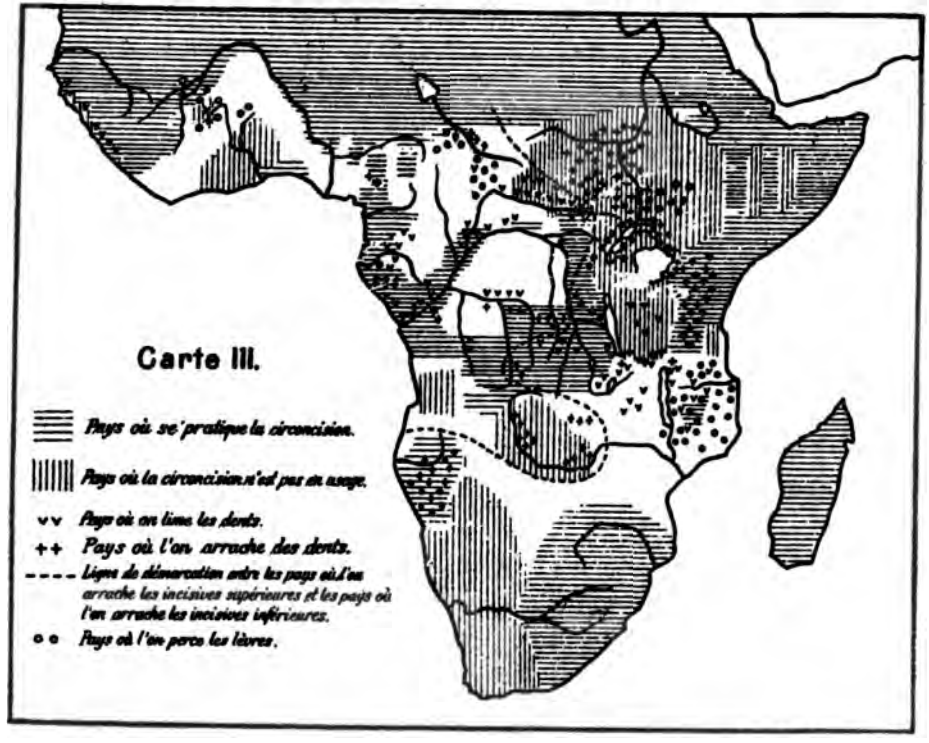
On rencontre plus rarement chez les Bantous le percement du nez, de l'os nasal aussi bien que des ailes du nez, ainsi que le percement des lèvres. Cette dernière coutume n'est pas aussi répandue chez les Bantous que dans le Soudan. Dans la majorité des cas on perce la lèvre supérieure et on y porte un coin de bois de manière que la lèvre se termine en forme de bec, ce qui crée une grande difficulté pour parler. Ce coin de bois porté dans la lèvre prend souvent des dimensions considérables [2]). Les régions où le coin des lèvres est le plus répandu sont le pays entre le Nyassa et la côte, où le portent les Makouas, les Mawias, les Mangandias, les Wayaos, les Wampotos, les Wangindos, les Wamwéras et les Makondes. Nous le trouvons ensuite chez un certain nombre de peuples à l'ouest du lac Edwards et du Tanganika : les Wawiras, les Wahokos, les Wabudjwes, les Maroungous et chez quelques tribus du Congo en amont de l'embouchure de l'Aruwimi. Il est singulier qu'il n'y a que les femmes

---

[1]) Voyez le travail dejà cité de Fülleborn et les nombreuses gravures qui y sont jointes.

[2]) Un exemplaire provenant des Wawiras et qui se trouve actuellement au Musée Ethnographique de Berlin a un diamètre de 8 cm. sur une grosseur de 1,7 cm.

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

à porter ce curieux ornement; il n'y a que les Mawias chez lesquels, à ce qu'on dit, il est en usage auprès des deux sexes

La mutilation des dents a une diffusion extraordinaire. Il y en a deux espèces. Ou l'on arrache entièrement plusieurs dents, ou bien on enlève quelques morceaux de la couronne des dents. Ce sont toujours les incisives qui sont victimes de cette mutilation. On arrache ordinairement deux ou quatre incisives, les Ovambos n'enlèvent qu'une seule, tantôt dans la mâchoire inférieure, tantôt dans la mâchoire supérieure. Les incisives supérieures sont arrachées dans l'ouest, dans la plus grande partie du bassin du Congo, et dans le Haut-Zambèse; les incisives inférieures sont arrachées au sud et à l'est. A l'est ce sont surtout les peuples qui ont subi l'influence soudanaise, comme les jeunes Bantous, les Wanyoros, les Wassogas, les Bantous Kavirondo, mais aussi les Wakingas, les Wanyamwangas et les Wafipas dans le sud de l'est africain allemand. L'opération se fait, par exemple chez les Héréros où Schinz eut l'occasion de l'observer, avec une pierre avec laquelle on ébranle d'abord les dents, puis, d'un coup sec, on les fait tomber dans la bouche. Tant que nous avons des renseignements, l'opération se fait a un âge déterminé, au commencement de la puberté, conjointement avec d'autres cérémonies analogues et par conséquent elle a eu à l'origine une signification religieuse.

Détacher une partie de la couronne des dents est un usage encore beaucoup plus fréquent qui se trouve parfois aussi joint à l'arradrement des dents. Ce procédé amène les déformations dentaires les plus variées. On enlève p. ex. aux deux incisives supérieures les deux coins intérieurs, de manière à avoir une ouverture triangulaire (ainsi le font les Héréros et les anciens Bantous), ou bien on enlève tous les coins des deux incisives du milieu ou de toutes les quatre, soit dans la mâchoire supérieure, soit dans l'inférieure, ou même dans les deux, de manière que les dents deviennent pointues, usage très fréquent dans le Congo, mais aussi dans l'Afrique orientale. L'opération se fait avec un petit ciseau ou un marteau, et non pas avec une lime, comme le ferait supposer l'expression très usitée: „limer les dents".

(A suivre.)

Digitized by Google

Die moderne Ethnologie.

Von P. W. Schmidt S. V. D.

(Fortsetzung.)

Fassen wir, ehe wir in die nähere Diskussion eintreten, noch einmal kurz zusammen, was wir der modernen Ethnologie vorwerfen, so sind es zwei Dinge, die aber im Grunde auf eines hinauslaufen: 1. ihre Aspiration, als Wissenschaft vom ganzen Menschen zu gelten, obwohl sie doch als Gruppenwissenschaft nur einen Teil der Tatsachen bietet und als notwendige Ergänzung die Individualwissenschaften heranziehen müßte, 2. die Unterlassung der Individualforschung dort, wo sie aus historisch-praktischen Gründen zu ihrer Aufgabe gehört, nämlich bei den Naturvölkern. Die gemeinsame Wurzel beider Defekte ist die Außerachtlassung und teilweise prinzipielle Abweisung der Individualforschung schlechthin.

Es sind zweierlei Gründe, welche, bald einzeln für sich, bald beide zusammen, diesen Mangel der modernen Ethnologie hervorgerufen haben. Die ältesten, und wohl auch, um mich so auszudrücken, quantitativ am meisten wirksamen waren historisch-praktischer Art. Wenn wir selbst auch auf gewisse Anfänge der Ethnologie schon bei den antiken Völkern hingewiesen, so stimmen wir doch der allgemeinen Ansicht bei, die die Zeit ihrer eigentlichen Grundlegung in das 16. und 17. Jahrhundert verlegt. Kurz nacheinander traten damals durch die Entdeckung ganz neuer Weltteile und neuer Wege zu alten Weltteilen gewaltige Völkermassen in staunenerregender Fremdartigkeit vor Europa hin. Was damals auffiel, und worauf sich dann auch sogleich die ganze Aufmerksamkeit richtete, das war neben den so verschiedenen körperlichen Eigenschaften die Seltsamkeit der Sitten und Gebräuche, die als solche eben von den ganzen Volksmassen getragen werden. Die individuellen Verschiedenheiten zu beachten oder überhaupt nur sich näher mit den einzelnen Individuen zu befassen, daran wurden viele der damaligen Berichterstatter schon durch die nur kurze Dauer ihres Aufenthaltes bei diesen Völkern gehindert. Wo aber ein längerer Aufenthalt es ermöglichte, auch

Digitized by Google

L'Ethnologie moderne.

Par le P. G. Schmidt S. V. D.

(Suite.)

Avant d'entrer dans une discussion plus détaillée, résumons encore une fois en quelques mots ce que nous avons à reprocher à l'ethnologie moderne. Ce sont deux reproches qui au fond reviennent à un seul: 1. de vouloir être considérée comme une science de l'homme entier, bien que, comme une science des groupes, elle ne présente qu'une partie des faits et devrait, comme complément nécessaire, prendre en considération les sciences individuelles; 2. d'omettre l'étude de l'individu là où, pour des raisons historiques et pratiques, elle appartiendrait à son domaine, c'est-à-dire chez les peuples sauvages. La racine commune de cette prétention et de cette omission se trouve dans l'oubli et même dans une certaine antipathie formelle contre l'étude de l'individu.

Deux sortes de motifs, tantôt séparés tantôt réunis, ont conduit l'ethnologie moderne dans cette fausse voie. Les motifs les plus anciens et sans doute aussi les plus efficaces quantitativement, pour me servir de cette expression, étaient de nature historique et pratique. Si nous avons nous-mêmes montré certains débuts de l'ethnologie chez les peuples anciens, nous nous rallions pourtant à l'opinion commune qui en retarde les fondements proprement dits jusqu'aux 16e et 17e siècle. Alors par suite de la découverte de terres nouvelles et de nouvelles voies de communication à des terres déjà connues, des masses énormes de peuples se présentèrent dans toute leur étrangeté aux yeux de l'Europe étonnée. Ce qui dans ces temps surprit davantage et ce qui tout de suite aussi attira l'attention universelle, ce fut, en dehors des propriétés corporelles si différentes, la singularité des mœurs et des coutumes se manifestant comme telles chez les peuples pris dans leur ensemble. Etudier les différences individuelles, ou même observer de plus près les individus, c'était chose impossible à beaucoup d'explorateurs d'alors à cause de leur court séjour au milieu de ces peuplades. Quand un séjour

Digitized by Google

den Einzelpersönlichkeiten näher zu treten, da glaubte die damals für die Eigenart und die Wichtigkeit der hier vorliegenden Probleme noch nicht geschulte Beobachtung zu erkennen, daß diese Menschen in ihrem individuellen Denken, Fühlen und Handeln sich nicht wesentlich von uns unterschieden, daß hier nichts Abweichendes, Seltsames und deshalb Merkwürdiges vorliege, und darum berichtete man auch nichts darüber. So erklärt es sich, daß selbst die Berichte der Missionare der damaligen Zeit in dieser Hinsicht zu wünschen übrig lassen. Freilich regte das seelsorgliche Interesse, das sie an jedem einzelnen Menschen nahmen, bei ihnen noch am meisten zu derartigen Aufzeichnungen an; dieselben sind dementsprechend auch zahlreicher in ihren Missionsberichten als in ihren eigentlichen ethnographischen Werken anzutreffen. Nachdem man so bei diesen Völkern die Individuen der Gegenwart übersehen hatte, konnte man sie in der Vergangenheit noch weniger entdecken, weil die meisten dieser neuen Völker keine „Geschichte", oder doch nur eine solche besaßen, in der überwuchernde Sage und Mythologie die individuellen Besonderheiten mehr oder minder verwischt hatten.

In all diesem aber war, wenn auch ein jetzt bedauerlicher Mangel, so doch noch keine prinzipielle Verkehrtheit vorhanden; denn man wollte eben nichts anderes geben als Beschreibungen der Sitten und Gebräuche. Jetzt aber begann man, durch diese Beschreibungen angeregt, sich auch mit den Sitten und Gebräuchen der europäischen Völker näher zu befassen, und als man dann zu gegenseitigen Vergleichen, zur Ableitung allgemeiner Gesetze überging, da war das ja die eigentliche Entstehung der formellen Ethnologie. Gleich jetzt aber setzte auch die prinzipielle Verkehrtheit ein.

Obwohl doch nur eine Wissenschaft der Sitten und Gebräuche, der allgemeinen Beziehungen, hat die Ethnologie gerade dieser ersten, vorzüglich durch die Société d'Ethnologie de Paris inaugurierten Periode am kräftigsten nicht nur die äußere, sondern auch die innere Universalität beansprucht; sie wollte die Wissenschaft vom Menschen schlechthin sein. Wir haben das in dem Ueberblick über die innere Entwickelung der Ethnologie dargelegt. Wir haben dort ferner gesehen, wie infolge der Reaktion der unterdes erstarkten Anthropologie die Ethnologie auf so viele ihrer Ansprüche verzichten mußte.[1]) Gerade in dem Punkte aber, den wir jetzt behandeln, wurde ein Rückzug angetreten, der durchaus ungerechtfertigt war.

Man hatte der damaligen Ethnologie den Vorwurf gemacht, daß sie mit ihren ungemessenen Ansprüchen in die Gebiete einer ganzen Reihe anderer Wissenschaften übergreife, daß ihr Gebiet

[1]) S. Heft 2, S. 338 ff dieser Zeitschrift.

Digitized by Google

plus long permettait des relations plus suivies avec les individus, les explorateurs n'étaient pas encore formés pour l'observation des particularités et ne connaissaient pas l'importance des problèmes à étudier. Ils ne croyaient pas devoir reconnaître une différence essentielle d'avec nous dans la manière individuelle de penser, de sentir et d'agir de ces hommes, ils ne voyaient pas de divergences ni de singularités et par conséquent rien de remarquable, aussi n'avaient-ils rien à rapporter là-dessus. Ainsi l'on s'explique que même les rapports des missionnaires de ces temps là laissent à désirer sur ce point. Cependant, par suite de l'intérêt pastoral qu'ils prenaient à chaque âme individuelle, c'est encore chez eux qu'on trouve la plupart de ces détails, mais plutôt dans les relations sur leurs missions que dans leurs ouvrages ethnographiques. Si on avait pu pour ces peuples laisser ainsi de côté les individus de l'époque même, on devait encore moins les découvrir et décrire dans leur passé, car la plupart de ces peuples n'avaient pas d'«histoire», ou s'ils en avaient une, la légende et la mythologie y avaient effacé plus ou moins les différences individuelles.

En tout cela il y avait bien une lacune, très regrettable aujourd'hui, cependant pas encore de défectuosité de principe, car on ne voulait alors donner autre chose que de peintures de mœurs et d'usages. Mais l'intérêt une fois excité par ces peintures, d'autres auteurs commancèrent à examiner de plus près les mœurs et les coutumes des peuples européens. Passant de là à des comparaisons réciproques et à la déduction de lois générales, on se trouvait proprement à l'origine de l'ethnologie formelle, mais c'est aussi ici qu'on commença, dans les principes mêmes, à s'engager dans une fausse voie.

Bien qu'elle ne fut qu'une science des mœurs et des usages, ainsi que des relations générales, c'est précisément l'ethnologie de cette période, inaugurée principalement par la Société d'Ethnologie de Paris, qui réclama le plus fort une universalité non seulement externe mais encore interne, en voulant être la science de l'homme comme tel. C'est ce que nous avons montré dans notre aperçu sur le développement interne de l'ethnologie. Nous avons vu en outre comment, par suite de la puissante réaction d'une anthropologie se développant de jour en jour, l'ethnologie dût renoncer à plusieurs de ces prétentions[1]). Mais c'est précisément sur le point dont nous traitons maintenant qu'elle a fait un recul tout-à-fait injustifié.

On avait reproché à l'ethnologie d'alors d'avoir empiété, par ses prétention illimitées, sur le terrain de toute une série d'autres sciences, que son propre domaine semblait n'être qu'un assemblage

[1]) Cfr. plus haut n. 2 p. 337.

Digitized by Google

im wesentlichen nur aus solchen Okkupationen fremden Gebietes zusammengesetzt erscheine und sie somit eigentlich gar nichts Eigenes besitze, mit dem sie ihre Existenz als selbständige Wissenschaft begründen könne. Dieser Vorwurf war nur zu einem Teil berechtigt. Die Wissenschaften, um die es sich hier handelte, waren sämtlich bloße Individual-Wissenschaften, so, von den physischen Wissenschaften abgesehen, insbesondere Geschichte, Archäologie und Psychologie, die das Material im wesentlichen auch nur aus den Individuen der europäischen Völker entnommen hatten. Dieser Individualwissenschaften sich zu bedienen, ihre Resultate entgegen zu nehmen, das kann doch einer Gruppenwirtschaft nicht zum Vorwurf gemacht werden. Denn was sie diesen entnimmt, das ist für sie nichts anderes als eine Grundlage, auf der sie dann erst, in durchaus selbständiger und ihr allein eigentümlicher Weise, ihr neues Gebäude aufführt.

Die damalige Ethnologie aber, die noch nicht zum klaren Bewußtsein ihres eigentlichen, unterscheidenden Charakters vorgedrungen war, nahm diese Vorwürfe übermäßig zu Herzen. Statt auf innere Wesensmerkmale ihre Selbständigkeit zu gründen, ihren Charakter als Gruppenwissenschaft zu betonen, suchte sie nach einem äußerlich abgegrenzten Gebiet, auf dem sie das Gebäude ihrer Unabhängigkeit frei errichten könnte. Ohne freilich formell und vollständig auf die europäischen und die antiken „Geschichts"-Völker" zu verzichten, begann man doch damals, die Naturvölker als das hauptsächlichste, das vorzügliche, das eigentliche Gebiet der Ethnologie zu bezeichnen. Es gab auch Autoren, die noch weiter gehend, sei es tatsächlich, sei es ausdrücklich, die Naturvölker als ausschließliches Objekt der Ethnologie hinstellten, während andere in eigentümlicher Zwitterstellung hin- und herpendelten. Diese Sachlage ist bis in unsere Zeit hinein so geblieben. Erst in den letzten Jahren, wo als das eigentliche Charakteristikum der Ethnologie immer mehr ihre Eigenschaft als Gruppenwissenschaft erkannt wird, mehren sich allmählich die Stimmen, welche der Ethnologie die alte Universalität über sämtliche Völker der Erde wieder zurückfordern. Aber auch diese haben den eigentlichen Fehler, der bei jenem übereilt-unbedachtsamen Rückzuge der Ethnologie begangen wurde, noch nicht erkannt. Er ist vollkommen identisch mit dem Mangel, den wir der modernen Völkerkunde zum Vorwurf gemacht haben.

Es ist freilich wahr, die Naturvölker sind wissenschaftlich eine res nullius, um die sich jedenfalls nicht die genannten Individualwissenschaften, sondern nur die Ethnologie angenommen hatte, so daß, wenn irgend jemand, sie einen besonderen Besitztitel auf dieses Gebiet geltend machen konnte. Aber einen ganzen Teil dieses Gebietes, die Individualforschung, ließ auch sie völlig brach liegen; sie blieb auch hier, bei den Naturvölkern, ihrer

Digitized by Google

de terrains étrangers et qu'à parler exactement elle ne semblait donc rien posséder qui pourrait justifier son existence comme une science à part. Ce reproche n'était fondé que partiellement. Les sciences dont il s'agissait, abstraction faite des sciences physiques, n'étaient que des sciences individuelles, telles surtout l'histoire, l'archéologie et la psychologie, lesquelles du reste n'avaient au fonds cherché leurs matériaux que chez des peuples européens. Se servir de ces sciences individuelles, recevoir leurs résultats, de cela on ne peut donc faire un reproche à une science des groupes. Car tout ce qu'elle enlève à ces sciences n'est autre chose pour elle-même qu'un fondement sur lequel elle commence alors à construire son propre édifice, mais d'une manière absolument originale.

L'ethnologie d'alors, n'ayant pas encore pénétré la conscience bien nette de son caractère propre et distinctif, prit le reproche trop à cœur. Au lieu de fonder son indépendance sur des principes essentiels et internes et d'accentuer son caractère de science des groupes, elle alla chercher un terrain délimité extérieurement où elle pourrait ériger librement l'édifice de son indépendance. Sans doute elle ne renonça pas formellement et complètement aux peuples « historiques » européens et anciens, mais elle commença dès lors à regarder les peuples non civilisés comme son domaine de préférence, son terrain propre et principal. Il y eut aussi des auteurs qui s'avancèrent plus loin et représentèrent soit de fait soit aussi de théorie les peuples sauvages comme l'objet exclusif de l'ethnologie, tandis que d'autres oscillèrent dans des positions intermédiaires étranges. Cet état de choses est resté jusqu'à nos jours. Dans les dernières années seulement, on a de plus en plus reconnu comme caractéristique propre de l'ethnologie d'être une science des groupes et peu à peu le nombre de ceux qui redemandent pour l'ethnologie son ancienne universalité sur tous les peuples recommence à augmenter. Mais même ceux-ci n'ont pas encore reconnu la vraie erreur que l'ethnologie a commise dans cette retraite inconsidérée et précipitée. Cette erreur est parfaitement identique à l'omission que nous avons signalée à l'ethnologie moderne.

Il est vrai, les peuples sauvages sont scientifiquement une *res nullius,* dont les sciences individuelles nommées plus haut ne s'étaient pas souciées. Seule l'ethnologie s'en était occupée et avait ainsi du moins acquis un titre de possession particulier sur ce terrain. Mais toute une partie de ce nouveau domaine, c'est-à-dire les recherches individuelles, elle aussi la laissait entièrement inculte. Sur ce terrain aussi, chez les peuples sauvages, elle

Digitized by Google

historischen Entwickelung, als einer Wissenschaft der allgemeinen Sitten und Gebräuche treu. Nur brachte sie jetzt — und das war die verhängnisvolle Änderung gegen die allerältesten Zeiten — von ihrer gerade vorhergegangenen Periode den Anspruch der inneren Universalität mit. Nachdem er für die europäischen Völker ins Wanken geraten war, proklamierte sie ihn mit um so größeren Nachdruck für das Gebiet der Naturvölker, auf das sie sich zurückgerettet: für diese Völker jedenfalls will sie die Wissenschaft schlechthin sein, die alles erforscht und alles darlegt, was von diesen Völkern wißbar und wissenswert ist. Und hierin eben liegt, da tatsächlich auch hier die Ethnologie nur Gruppenwissenschaft geblieben ist, der Irrtum, soweit er aus historisch-praktischen Gründen hervorgegangen ist.

In sehr instruktiver Weise spiegelt sich die Vielgestaltigkeit der Ursachen und Wirkungen dieses Irrtums, sowie auch schon das Hinneigen zu einer mehr theoretischen Begründung desselben bei einem der ersten Vertreter dieser Richtung, bei Theodor Waitz wieder. Er will die Anthropologie[1]) von dem Vorwurf befreien, „der sie bisher traf, eine bloße Zusammenstellung erborgten Materiales zu sein und die Stelle einer selbständigen Wissenschaft unberechtigter Weise in Anspruch zu nehmen". Zu diesem Zweck bestimmt er ihre Aufgabe folgendermaßen: „Will die Geschichte die verschiedenen Phasen des zivilisierten Menschenlebens in ihrem ganzen Umfange darstellen, so ruht dagegen das ganze Interesse der Anthropologie vorzugsweise auf den Hauptzügen und den größten Unterschieden[2]) aller Gestalten des Menschenlebens überhaupt; denn für das Wesen des letzteren sind gerade diese Unterschiede das Wichtigste und am meisten Charakteristische, und es würde eine offenbar einseitige Auffassung des Menschen sein, wenn wir unsern Begriff desselben nur aus der Kulturgeschichte entnehmen wollten, uneingedenk der notwendigen Ergänzung, die aus der Betrachtung der kulturlosen Völker und des Naturzustandes des Menschen zu ihm hinzukommen muß. Beginnt die Geschichte erst da, ... findet sie hauptsächlich da zu tun, wo . . . . ein Volk durch die Macht der historischen Verhältnisse, durch die Einwirkung genialer Individuen[2]), die sich aus seinem Schoße erheben, ... in seiner Entwickelung bestimmt wird, so sucht dagegen die Anthropologie alle Völker der Erde zu umfassen, insbesondere auch[2]) diejenigen, für die es keine Geschichte gibt, ... und strebt daraus ein Bild teils von dem zu entwerfen, was vor aller Geschichte liegt, teils von dem, was man im Gegensatz zu der oben berührten Weise der historischen Entwickelung der Völker die natürliche Geschichte der menschlichen Gesellschaft nennen kann."[3])

---

[1]) Hier praktisch identisch mit Ethnologie, vgl. Heft 2, S. 344.
[2]) Von mir gesperrt: W. S.
[3]) Waitz(-Gerland), Anthropologie der Naturvölker, 2. Aufl. I. Teil, S. 8.

Digitized by Google

restait toujours fidèle à son développement historique comme science des mœurs et des usages en général. Seulement à présent — et voici le changement fatal par rapport aux temps plus anciens — elle y apporta la prétention de l'universalité interne. Tandis que pour les peuples européens cette prétention avait été ébranlée, elle la proclama avec d'autant plus d'insistance pour les peuples sauvages qui devaient être désormais seuls l'objet de ses études: pour ces peuples elle veut être la science absolue et en soi, la science qui éclaircit et étudie tout ce qu'on peut savoir sur ces peuples. Mais comme l'ethnologie est restée une science des groupes, c'est là aussi que se trouve l'erreur de principe en tant qu'elle repose sur des raisons historiques et pratiques.

La multiplicité des causes et des effets de cette erreur comme aussi déjà la tendance à la justifier théoriquement se réflètent d'une manière très instructive chez un des premiers représentants de cette école, chez Théodore Waitz. Il veut délivrer l'anthropologie [1]) du « reproche qui la frappait jusqu'ici d'être une simple agglomération de matériaux empruntés et de prétendre indûment au rang d'une science indépendante. » A cet effet, il délimite son terrain comme il suit : « Si l'histoire veut représenter dans toute leur étendue les diverses phases de la vie civilisée, l'anthropologie au contraire applique de préférence toute son attention sur les traits principaux et les différences essentielles [2]) de toutes les formes de la vie humaine en général ; en effet ce qui est le plus important et le plus caractéristique pour la nature de la vie humaine, ce sont précisément ces différences, et nous n'aurions qu'une idée bien inexacte de l'homme, si nous voulions nous former cette idée uniquement d'après l'histoire de la civilisation sans songer au complément nécessaire que nous devons chercher de la considération des peuples sans culture et de l'état de nature de l'homme. Si l'histoire ne commence... et ne travaille principalement que là où... un peuple est déjà déterminé dans son développement par la puissance des circonstances historiques et par l'influence des génies [2]) qui s'élèvent dans son sein..., l'anthropologie au contraire cherche à embrasser tous les peuples de la terre, surtout [2]) aussi ceux pour lesquels il n'y a pas d'histoire... et s'efforce de nous tracer une image soit de ce qui précède toute histoire soit de ce qui, par opposition au développement historique des peuples dont nous avons parlé plus haut, pourrait être appelée l'histoire naturelle de la société humaine.[3]) »

---

[1]) Ici pratiquement synonyme d'ethnologie. Cfr. plus haut n. 2 p. 345.
[2]) Bloqué par moi: G. S.
[3]) Waitz (Gerland), Anthropologie der Naturvölker, 2e ed. I. Teil, p. 8.

Digitized by Google

Dieser Gegensatz von Geschichts- und ungeschichtlichen Völkern setzt sich nun fest, und eine Anzahl anderer Autoren weisen nur die letzteren der Ethnologie zu; so H. Steinthal[1]), Steinmetz[2]), Achelis[3]), Gollier[4]).

Principiell auf einen anderen Standpunkt stellt sich Fr. Ratzel, wenn er schreibt: „Die Menschheit, wie sie heute lebt in allen ihren Teilen kennen zu lehren, ist die Aufgabe der Völkerkunde." In praxi hängt er indes mit dieser Auffassung zusammen, wenn er fortfährt: „Da man aber lange gewöhnt ist, nur die fortgeschrittensten Völker, die die höchste Kultur tragen, eingehend zu betrachten, sodaß sie uns fast allein die Menschheit darstellen, die Weltgeschichte wirken, so erblüht der Völkerkunde die Pflicht, sich um so treuer der vernachlässigten tieferen Schichten der Menschheit anzunehmen. Außerdem muß hierzu auch der Wunsch drängen, diesen Begriff Menschheit nicht bloß oberflächlich zu nehmen, so wie er sich im Schatten der alles überragenden Kulturvölker ausgebildet hat, sondern eben in diesen tieferen Schichten die Durchgangspunkte zu finden, die zu den heutigen höheren Entwickelungen geführt haben."[5]) Schon in diesen letzteren, mehr noch aber in den folgenden schönen Worten, präludiert er indes zu einem weiteren, umfassenden Begriff der Ethnologie: „Es ist eine allgemeine Kulturgeschichte denkbar, die einen erdbeherrschenden Standpunkt einnimmt, weil sie die Geschichte der Verbreitung der Kultur durch die ganze Menschheit hin überschauen will; sie greift tief und weit in das hinein, was man gewöhnlich als Völkerkunde oder Ethnographie bezeichnet. Denn je weiter der forschende Blick in die Tiefen der vorgeschichtlichen und der außergeschichtlichen Völker dringt, um so mehr wird er in allen Kulturkreisen und auf allen Kulturstufen wesentlich derselben einzigen Kultur begegnen, die sich vor langer Zeit, als die Bedingungen zur Entwickelung zahlreicher besonderer Kulturzentren noch nicht gegeben waren, von Volk zu Volk über die

---

[1]) Philologie, Geschichte und Psychologie in ihren gegenseitigen Beziehungen, Berlin 1864. S. 28 ff.

[2]) Ethnologische Studien zur ersten Entwickelung der Strafe, Leiden und Leipzig 1894, I. S. XI ff.

[3]) Moderne Völkerkunde. Stuttgart 1896, S. 301.

[4]) L'ethnographie et l'expansion civilisatrice, (vgl. Heft 1, S. 138) SS. 33—34. Bei Gollier treten die „peuples nouveaux" oder „peuples sauvages" = „Naturvölker" erst ganz am Schluss, etwas überraschend und ohne weitere Motivierung, als das Objekt der Ethnologie auf, während im ganzen Verlauf seiner Darlegungen niemals eine derartige Beschränkung zutage getreten (mit Ausnahme der ebenfalls unvermittelten Stelle S. 23), sondern stets vom Menschen und von den Völkern schlechthin die Rede war, vgl. S. 23: „L'ethnographie . . . nous fait connaître les peuples, elle nous trace le tableau de toutes les manifestations de l'intelligence humaine"; S. 24: „elle a comme objectif, la description des peuples et de leurs différents états de civilisation".

[5]) Völkerkunde, Leipzig und Wien, I. Bd., 2. Aufl., S. 3.

Digitized by Google

Cette opposition de peuples historiques et non-historiques est allee s'affermissant; un certain nombre d'auteurs assignent uniquement ces derniers au domaine de l'ethnologie, ainsi H. Steinthal [1]), Achelis [2]), Steinmetz [3]), Gollier [4]).

En principe Fr. Ratzel se place a un autre point de vue quand il écrit: « Enseigner à connaître dans toutes ses parties l'humanité telle qu'elle vit aujourd'hui, voilà le devoir de l'ethnologie. » Mais en fait il se rattache à cette école quand il continue : « On est habitué depuis longtemps à ne considérer attentivement que les peuples les plus avancés et jouissant de la plus haute culture, de sorte que presqu'eux seuls semblent nous représenter l'humanité et produire l'histoire du monde. De là naît pour l'ethnologie le devoir de s'occuper d'autant plus fidèlement des couches inférieures et négligées de l'humanité. Ce qui doit en outre la porter à cette occupation, c'est le désir de ne pas prendre le concept d'humanité d'une manière purement superficielle tel qu'il s'est formé à l'ombre des peuples civilisés dominant tout; c'est aussi le désir de rencontrer dans ces couches inférieures les points de transition qui ont conduit au développement supérieur de nos jours[5]). » Déjà ces derniers mots, mais encore plus les belles paroles qui suivent, préludent cependant à un concept plus large et plus compréhensif de l'ethnologie: « On peut supposer une histoire générale de la civilisation avec un point de vue embrassant le monde entier, parce qu'elle voudrait embrasser l'histoire de la propagation de la civilisation à travers l'humanité entière; elle puiserait profondément et largement dans ce qu'on est convenu d'appeler Ethnographie. Plus le regard de l'explorateur pénétrera dans les profondeurs des peuples historiques et extrahistoriques, plus il rencontrera, à tous les degrés et dans toutes les sphères de la culture, la même civilisation unique et identique quant au fond qui, dans les temps anciens, alors que les conditions pour le développement de nombreux centres particuliers de civilisation n'étaient pas encore posées, s'est propagée

---

[1]) Philologie, Geschichte und Psychologie in ihren gegenseitigen Beziehungen. Berlin, 1864, p. 28 ss.

[2]) Moderne Völkerkunde, Stuttgart, 1896, p. 301.

[3]) Ethnologische Studien zur ersten Entwickelung der Strafe. Leiden et Leipzig, 1894, I, p. 11 ss.

[4]) L'ethnographie et l'expansion civilisatrice (cfr. plus haut n. 1, p. 138) pp. 33—34. Seulement à la fin et sans motifs particuliers à l'appui, Gollier indique les « peuples nouveaux » ou « peuples sauvages » comme objet de l'ethnologie, tandis que dans tout le cours de son exposé, on ne rencontre pas une telle restriction (excepté seulement le passage pareillement inopiné p. 23) et il y parle toujours de l'homme et des peuples en soi et en général, p. e.: « L'ethnographie nous fait connaître les peuples, elle nous trace le tableau de toutes les manifestations de l'intelligence humaine » p. 23 ; « elle a comme objectif, la description des peuples et de leurs différents états de civilisation » p. 24.

[5]) Völkerkunde, Leipzig et Wien, 1 vol. 2e éd. p. 3.

Digitized by Google

Erde hin mitteilte; er wird sie in engem Zusammenhang erblicken mit der Menschheit von heute, die all ihr Neues und Großes nur aus jener gemeinsamen Grundlage herausgeschaffen hat, von der sich auch noch manches Stück unverändert in ihrem Besitz befindet. Die Zeit ist nicht mehr fern, wo man keine Weltgeschichte mehr schreiben wird, ohne die Völker zu berühren, die man bisher als ungeschichtlich betrachtete, weil sie keine geschriebenen oder in Stein gemeißelten Nachrichten hinterlassen haben. Geschichte ist Handlung! Wie wenig bedeutet daneben Schreiben oder Nichtschreiben, wie ganz nebensächlich ist neben der Tat des Wirkens und Schaffens das Wort ihrer Beschreibung! Die Völkerkunde will auch hier zu gerechterer Auffassung den Weg weisen."[1])

Einen Schritt weiter geht der französische Ethnologe J. Deniker. Umgekehrt wie bei Ratzel notiert er noch die Begrenztheit der Ethnologie, spricht sich aber tatsächlich gegen dieselbe aus: „Cette . . . science [l'ethnologie] devrait s'occuper des sociétés humaines sous tous les rapports, mais comme l'histoire, l'économie politique etc., se sont déjà emparées de l'étude des peuples civilisés, il ne lui reste que les peuples sans histoire ou ceux dont les historiens ne se sont pas occupés suffisamment. Cependant, tout se tient dans l'humanité, et l'on retrouve encore aujourd'hui les traces de l'ancienne sauvagerie chez les peuples les plus civilisés. Il ne faut donc point considérer les faits ethniques isolément; il faut les comparer, soit chez les différents peuples, soit dans le cours des ages chez le même peuple, sans se préoccuper du degré de sa civilisation actuelle".[2])

Es ist hervorzuheben, daß eine ganze Anzahl von Autoren die Beschränkung des Gebietes der Ethnologie auf die Naturvölker überhaupt nicht mitgemacht haben, so O. Peschel, Friedr. Müller, E. B. Tylor, Lubbock, A. H. Keane, H. Schurtz, D. G. Brinton. Es sind meist solche, die, wie Peschel, Friedr. Müller, A. H. Keane, H. Schurtz, in besonderem Maße auch die (physische) Anthropologie berücksichtigten und wohl gar einen, wenn auch nur kurzen Abriß derselben in ihre Werke aufnahmen. Da es der Anthropologie durchaus fernliegt, einen Unterschied zwischen geschichtlichen und ungeschichtlichen Völkern zu machen, war dadurch schon eine gewisse Bindung auch für den nachfolgenden eigentlich ethnologischen Teil der betreffenden Werke gegeben.[3])

---

[1]) A. a. O., SS. 4—5.

[2]) Les Races et les Peuples de la Terre, Paris 1900, SS. 12—13.

[3]) Eine ganz eigentümliche, so ziemlich allen bis jetzt erwähnten Auffassungen entgegengesetzte Stellung nimmt Léon de Rosny ein, wenn er schreibt: „A l'état de sauvagerie, les Sociétés humaines sont du ressort à peu près exclusif de l'Anthropologie, en tant qu'on considère cette science comme l'histoire naturelle de l'homme [in dem Heft 2, S. 326 d. Z. dargelegten Sinne]. A l'état de barbarie,

Digitized by Google

de peuple en peuple par toute la terre; il les trouvera en relations étroites avec l'humanité d'aujord'hui, car tout ce qu'il y a de nouveau et de grand en elle a été produit de ce fondement commun, dont elle a gardé maint fragment encore intact. Le temps n'est plus loin où l'on n'écrira plus d'histoire universelle sans prendre en considération les peuples qu'on avait regardés jusqu'ici comme non historiques parce qu'ils ne nous ont pas laissé de renseignements écrits ou sculptés dans la pierre. Histoire veut dire action! A côté d'elle combien peu importe l'écriture ou le manque d'écriture! A côté du fait de l'action et du travail le mot de leur description combien est-il secondaire! Ici aussi l'ethnologie veut montrer la voie d'une interprétation plus juste» [1]).

Un pas en avant a été fait par l'ethnologue français, M. J. Deniker. A l'encontre de Ratzel, il mentionne encore le terrain limité de l'ethnologie, tandis que de fait il se prononce contre pareille limitation. « Cette science (l'ethnologie), dit-il, devrait s'occuper des sociétés humaines sous tous les rapports, mais comme l'histoire, l'économie politique etc. se sont déjà emparées de l'étude des peuples civilisés, il ne lui reste que les peuples sans histoire ou ceux dont les historiens ne se sont pas occupés suffisamment. Cependant tout se tient dans l'humanité, et l'on retrouve encore aujourd'hui les traces de l'ancienne sauvagerie chez les peuples les plus civilisés. Il ne faut donc point considérer les faits ethniques isolément, il faut les comparer, soit chez les différents peuples, soit dans le cours des âges chez le même peuple, sans se préoccuper du degré de sa civilisation actuelle [2]). . . . »

Il est à remarquer d'ailleurs qu'assez d'autres auteurs n'ont nullement accepté cette restriction du domaine de l'ethnologie aux peuples sauvages, ainsi O. Peschel, Frédr. Müller, E. B. Tylor, J. Lubbock, A. H. Keane, H. Schurtz, D. G. Brinton. Ce sont d'ordinaire ceux qui comme Peschel, Müller, Keane, Schurtz considéraient d'une manière spéciale aussi l'anthropologie (physique) et même en inséraient parfois un court aperçu dans leurs œuvres. Comme il est tout-à-fait étranger à l'anthropologie de distinguer entre peuples historiques et non historiques, cette circonstance seule liait déjà ces auteurs d'une certaine manière pour la partie proprement ethnologique de leurs ouvrages [3]).

---

[1]) l. c. p. 4-5.

[2]) Les Races et les Peuples de la Terre, Paris, 1900, p. 12 ss.

[3]) Une position particulière, différente à peu près de toutes les opinions exposées jusqu'ici, est prise par M. Léon de Rosny. Voici ce qu'il écrit : « A l'état de sauvagerie, les Sociétés humaines sont du ressort à peu près exclusif de l'anthropologie, en tant qu'on considère cette science dans l'histoire naturelle de l'homme [dans le sens exposé plus haut n. 2, p. 327]. A l'état de barbarie, la condition des Sociétés humaines dépend encore, dans une assez

Digitized by Google

Man ist vielleicht im Begriffe, die Befürchtung auszusprechen, wir möchten einen Autor vergessen haben, der am allerentschiedensten die Beschränkung der Ethnologie auf die Naturvölker vertreten habe, A. Bastian. Wir haben ihn nicht vergessen, sondern seine Behandlung bis zu dieser Stelle verschoben, weil bei ihm diese Beschränkung nicht bloß aus historisch-praktischen, sondern ausgesprochenermaßen auch aus philosophisch-theoretischen Gründen hervorgegangen ist, und somit die Darlegung seiner Auffassung zugleich eine Ueberleitung zu der Behandlung auch dieser letzteren bietet.

„Der Umfang der Ethnologie", so schreibt Bastian, „wird sich für den augenblicklichen Stand eigentlich in negativer Form nur geben lassen, indem eine Völkerkunde unser gesamtes Wissen von der Menschenwelt zu umfassen hätte, soweit dasselbe nicht in dem Bereiche der Geschichtsvölker einbegriffen ist."[1]) „Nach Auschluß aller streitigen Punkte werden der Ethnologie zuzuerkennen sein: Oceanien ganz, Amerika aus seiner Vergangenheit, Afrika zum größeren Teil, Asien in zerstreuten Partien und Europa unter halb- oder vorgeschichtlichen Zügen."[2]) Bastian weiß selbst, daß das eine „dürftige Abspeisung für ein Studium ist, das seine Aspirationen bis zu einer Philosophie der Geschichte zu erheben gedachte, und das nun, beim näheren Herantritt an sein Eigen, sich gerade die edelsten und schönsten Blüten dieser Geschichte entzogen, ... sich auf nichtige Kulturlosigkeit hingewiesen sieht."[3]) Aber „die Aufgabe der Ethnologie

la condition des Sociétés humaines dépend encore, dans une assez longue mesure, du caractère purement animal du premier être de la création terrestre. Avec le développement que l'homme puise dans les forces de son intelligence, avec le sentiment indestructible qu'il entend conserver du progrès permanent et continu, les Sociétés humaines cessent de plus en plus d'avoir pour caractéristiques prédominantes les particularités corporelles; et, dès lors, elles rentrent définitivement dans les attributions de la science Ethnographique" (La Science de la Civilisation. Paris 1902, S. 193). Also gerade umgekehrt wie die bisher behandelte Schule annahm, gehört ein Volk umsomehr zum Gebiet der Ethnologie, je weiter es sich aus dem Naturzustande herausgearbeitet hat. Eine solche Auffassung scheint uns nur bei einer bedeutenden Unterschätzung der beiden Zustände der „sauvagerie" und der „barbarie" möglich zu sein. Die Definitionen, die Rosny von beiden Arten von Gesellschaften aufstellt, die er unter dem Namen „Sociétés Non-Civilisées" zusammenfaßt (a. a. O., SS. 154, 155), scheinen uns durchaus ungenügend, und ganz ablehnen müssen wir seine Schlußfolgerung, die uns im Munde eines so gewiegten Ethnologen, wie Rosny es ist, wirklich sehr befremdend vorkommt: „Les Sociétés Non-Civilisées, manquant de développement moral et intellectuel, leur classification repose, en conséquence, sur les caractères qui leur sont communs avec les animaux, c'est-à-dire sur les caractères physiques". Auch die „Sociétés les plus barbares" und „les plus sauvages" besitzen noch reichlich genug an intellectuellen und moralischen Gütern, daß es nicht nötig ist, für ihre Klassifikation sich auf die physischen Eigenschaften stützen zu müssen.

[1]) Allgemeine Grundzüge der Ethnologie, Berlin 1884, S. IX.

[2]) Die Vorgeschichte der Ethnologie, Berlin 1881, S. 59.

[3]) A. a. O., SS. 58, 59.

Digitized by Google

On est peut-être maintenant sur le point de nous dire que nous avons oublié un auteur qui a affirmé avec la plus grande instance la restriction de l'ethnographie aux peuples non-civilisés, nous voulons dire A. Bastian. Nous ne l'avons pas oublié, mais nous n'avons voulu en parler qu'en ce lieu, parce que chez lui cette restriction n'est pas seulement la suite de motifs historiques et pratiques mais encore évidemment de motifs théoriques et philosophiques. Ainsi l'exposé de son système nous ménage l'occasion de passer à cette autre partie de notre question.

« A proprement parler, écrit M. Bastian, l'étendue de l'ethnologie ne peut être donnée pour le moment que d'une manière négative, car une vraie ethnologie devrait comprendre tout notre savoir du monde de l'humanité, en tant qu'il n'est pas renfermé déjà dans le domaine des peuples historiques [1]). » Après exclusion de tous les points controversés, il faudra assigner, selon lui, à l'ethnologie: « l'Océanie entière, l'Amérique dans son passé, l'Afrique pour la plus grande partie, l'Asie pour certaines parties disloquées, et l'Europe pour tout ce qui est demi-historique ou préhistorique [2]). » Bastian sait bien qu'en comparaison des prétentions antérieures « ceci n'est qu'un maigre repas pour une étude qui avait cru devoir élever ses aspirations jusqu'à une philosophie de l'histoire et qui maintenant, en abordant son propre terrain, se voit enlever les plus nobles et les plus belles fleurs de cette histoire . . . . et renvoyée à des peuples et des états manquant complètement de culture et de civilisation.» [3]) Mais « le devoir de l'ethnologie sera précisément de fortifier sur ce

---

large mesure, du caractère purement animal du premier être de la création terrestre. Avec le développement que l'homme puise dans les forces de son intelligence, avec le sentiment indestructible qu'il entend conserver du progrès permanent et continu, les Sociétés humaines cessent de plus en plus d'avoir pour caractéristiques prédominantes les particularités corporelles; et dès lors, elles rentrent définitivement dans les attributions de la science ethnographique. » (La Science de la Civilisation. Paris 1902, p. 193.) Ainsi, tout contrairement à ce que disait l'école dont nous avons parlé, un peuple appartiendrait d'autant plus au domaine de l'ethnologie qu'il a su sortir davantage de l'état de nature. Pareille interprétation ne nous semble possible qu'en faisant, sur des points importants, trop peu de cas des deux états de « sauvagerie » et de « barbarie. » Les définitions que Rosny donne de ces deux sortes de sociétés qu'il réunit sous le nom de « Sociétés non civilisées » (l. c. pp. 154, 155) nous semblent tout-à-fait insuffisantes. De plus nous devons entièrement recuser la conclusion qui, sous la plume d'un ethnologue tellement versé, paraît en effet bien étrange : « Les Sociétés non civilisées, manquant de développement moral et intellectuel, leur classification repose, en conséquence, sur les caractères qui leur sont communs avec les animaux, c'est-à-dire sur les caractères physiques. » Même les sociétés les plus barbares et les plus sauvages possèdent encore suffisamment de biens intellectuels et moraux, pour qu'il ne soit pas besoin de faire reposer leur classification sur des propriétés physiques.

[1]) Allgemeine Grundzüge der Ethnologie. Berlin, 1884, p. 9.

[2]) Die Vorgeschichte der Ethnologie. Berlin, 1881, p. 59.

[3]) Vorgeschichte etc. p. 587.

Digitized by Google

wird eben darin liegen, auf dem ihr angewiesenen Forschungsgebiete die induktive Seite[1]) der Geschichtsbehandlung .... zu kräftigen und die Anbahnung der für ihre Verfolgung erheischten Wege zu erleichtern, denn, indem das Studium der vergleichenden Psychologie mit den niedersten und einfachsten[1]) Formen der Völkergedanken anhebt, um hier, unter hellerer Durchsichtigkeit, die Elemente der Grundgesetze zu erkennen, wird dadurch .... ein Leitungsfaden gewährt sein, der auch unter den Labyrinth-Verwickelungen komplizierter Kulturschöpfung allmähliche Aufklärungen herbeizuführen verspricht."[2])

In all diesem finden wir Gedanken wieder, die uns auch von anderswoher schon bekannt sind. Neu ist nur die Wendung von der größeren Einfachheit und Durchsichtigkeit der Verhältnisse der Naturvölker, an denen deshalb das Studium des Gesellschaftsgedankens leichter beginnen könne, um mit Hilfe der dabei gewonnenen Einsicht auch die reicheren, komplizierteren Formen der Kulturvölker zu begreifen. Aber jetzt treten philosophisch-theoretische Erwägungen hinzu, die dann nicht mehr bloß auf die Naturvölker sich beschränken, sondern die gesamte Lehre von allen Völkern, vom Menschen überhaupt, aufs Tiefgreifendste beeinflussen.

Diese Erwägungen sind nicht aus gesunder, ruhiger Klarheit hervorgegangen. Leidenschaftliche Verzweiflung ist selten eine gute Ratgeberin; wenn sie nichts Schlimmeres anstiftet, schießt sie doch gewöhnlich weit über das Ziel hinaus. Und es war nichts anders als Verzweiflung, Verzweiflung beim Anblick des Zusammenbruches der deutschen idealistischen Philosophie in der Mitte des 19. Jahrhunderts, aus der Bastians Theoreme emporstiegen. Einen rückhaltlosen Ausdruck findet die ganze Bitterkeit dieser Stimmung in den klagenden Worten: „Was bleibt also übrig? was könnte ferner geschehen? Jeder Weg, der auf den Irrwegen des Denkens einzuschlagen möglich war, um in das Rätsel des Lebens einzudringen, scheint gefolgt zu sein, wenn wir die klassischen Philosophien, die indischen und chinesischen, neben unsern eigenen durchwandern. Kein Versuch, der zu versuchen war, ist unversucht geblieben, und in seinem verzweifelnden Ringen um Klarheit hat sich der Geist todesmutig oftmals selbst den aus der Unterwelt orakelnd aufqualmenden Höhlendünsten ausgesetzt oder durch Sirenengesänge verstricken lassen, die für Blut oder für Gold Houri-Freuden in Paradieseshöhen verhießen .... Und nun ergibt sich, als das spezifische Charakterbild unserer Gegenwart, die Naturwissenschaft. In ihr also ruht unsere Hoffnung, die letzte, soweit es sich überblicken

---

[1]) Von mir gesperrt. W. S.

[2]) A. a. O., SS. 60—61. Vgl. auch SS. 16, 84 und „Allgem. Grundzüge der Ethnologie", S. 8 ff. S. 174 ff.

Digitized by Google

terrain d'étude qu'on lui a assigné le côté inductif[1]) de l'histoire et de faciliter le tracé des chemins nécessaires à la poursuite de cette histoire. En effet, en commençant ici l'étude de la psychologie comparative avec les formes les moins élevées et les plus simples[1]) des pensées des peuples, pour parvenir à reconnaître avec un peu plus de clarté les éléments des lois fondamentales, on aura . . . . un fil conducteur promettant d'amener des éclaircissements successifs même dans le labyrinthe des productions compliquées de la civilisation.» [2])

Dans tout ceci, nous retrouvons des idées déjà connues par ailleurs. Ce qui est nouveau c'est la locution d'une plus grande simplicité et perspicuité dans la situation des peuples sauvages avec lesquels il faudrait par conséquent commencer l'étude de la société, et à l'aide des lumières ainsi acquises, on comprendrait aussi les conditions sociales bien plus compliquées des peuples civilisés. Mais à présent viennent s'ajouter des réflexions philosophiques et théoriques qui ne sont plus restreintes aux peuples sauvages, mais qui influent puissamment l'entière doctrine de tous les peuples, de l'homme en général.

Ces réflexions ne sont pas le fruit d'un jugement éclairé, d'un esprit sain et posé. La passion et le désespoir sont rarement bon conseillers; quand ils ne causent pas un plus grand mal, ils dépassent ordinairement de beaucoup les bornes. Et ce qui donna naissance aux théorèmes de Bastian, ce ne fut pas autre chose que le désespoir que lui inspira la catastrophe de la philosophie idéaliste en Allemagne au milieu du XIXe siècle. Toute l'amertume de ce désespoir se manifeste assez fort dans les plaintes qu'il formule : « Que nous reste-t-il? Que pourrait-on faire encore? Quand nous passons en revue la philosophie classique, indienne, chinoise et la nôtre, il semblerait qu'on a pris tous les faux chemins possibles dans la philosophie, pour pénétrer dans les énigmes de la vie. Aucun essai qu'il était possible de tenter, n'a été négligé et dans cette lutte désespérée pour la solution de ces problèmes, l'esprit humain, dans sa frénésie, s'est souvent exposé aux exhalaisons qui sortent de l'enfer comme jadis aux temps des oracles et tantôt il s'est laissé charmer par le chant de Sirènes qui promettaient, aux prix de l'or ou du sang, des joies de houris dans les sommets du paradis. Et là maintenant, comme caractère spécifique de notre temps se présentent les sciences naturelles. En elles repose notre espoir, le dernier espoir, tant qu'on peut

---

[1]) Bloqué par moi : G. S.

[2]) Vorgeschichte etc. pp. 60—61 Cfr. aussi Allgemeine Grundzüge der Ethnologie p. 8 ss.; p. 174 ss.

Digitized by Google

läßt, und demnach die einzige für die Menschheit."[1]) Ja, die Anwendung der induktiven Methode der Naturwissenschaften auf die Psychologie, sie wird das Heil bringen! Aber nur keine Individual-Psychologie mit Selbstbeobachtung, Studium der pathologischen Abweichungen, der Kinder- und Tierseele, das ist alles unzuverlässig! „Der Gedanke des Einzelwesen ist ein steriler, erst der gesellschaftliche produktiv, erst dieser ruft psychische Schöpfungen hervor, welche der Geist anzuschauen und im Studium zu erforschen vermag. Und mehr: Der Gedanke des Einzelnen erhält die Möglichkeit seiner Existenz erst nach, und innerhalb dem Gesellschaftsgedanken. Wenn indes dann der Mensch als Gesellschaftswesen am ethnischen Horizonte gespiegelt ist [in den Allgemein-Gebilden der Sitten und Bräuche, Mythen, Sagen, Sprache u. s. w.], für seine Selbstbeobachtung, so wird sich jedwede Individualität wieder enthüllen bei richtig verwandter Methode der Zerlegung"[2]). „Denn in der Realität existiert dieser [der Mensch] als Gesellschaftswesen, als Einzelwesen nur in der Abstraktion."[3]) Diese „Psychologie der Völkergedanken" das ist eben die Ethnologie.

Im engen Anschluß an Bastian, aber womöglich noch schärfer bekämpft auch der österreichische Soziologe L. Gumplowicz die Individualpsychologie: „Der größte Irrtum der individualistischen Psychologie ist die Annahme, der Mensch denke. Aus diesem Irrtum ergibt sich dann das ewige Suchen der Quelle des Denkens im Individuum und der Ursachen, warum er so und nicht anders

---

[1]) Vorgeschichte der Ethnologie, SS. 81—82.

[2]) Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen, Berlin 1881, S. 6.

[3]) A. a. O., S. 20. Noch etwas drastischer in „Vorgeschichte der Ethnologie" S. 83: „Der Einzelmensch ist ein Unding, im besten Fall ein Idiot, nur in der Gesellschaft kommt der Gedanke durch Sprachaustausch zum Bewußtsein, die Menschen-Natur zur Geltung. Als das Primaire ergibt sich aber der Gedanke der Gesellschaft, der Gesellschaftsgedanke, und erst aus ihm, durch spätere Analyse, wird der Gedanke des Einzelnen zu gewinnen sein." Von Wert ist auch die knappe Zusammenfassung, die K. von den Steinen nach langdauerndem Verkehr mit Bastian als das Wesentliche seiner Lehre bezeichnet (in seiner Rede bei der Gedächtnisfeier für Bastian zu Berlin 8. März 1905, Zeitschrift für Ethnologie, 17. Jahrgang, S. 224): „Woher stammt denn überhaupt der Ausdruck „Völkergedanke"? Einfach daher, daß die Ethnologie Völker-Psychologie, nicht Individual-Psychologie ist. Sie studiert nach naturwissenschaftlich vergleichender Methode an dem gewaltigen Material, das sich in aller Art Vorstellungskomplexen, Institutionen und Kulturerzeugnissen darbietet, den Menschen als Gesellschaftswesen; hier erwartet sie die Entdeckung der Gesetze des Denkens, die sich der Selbstbeobachtung und der deduktiven Spekulation hoffnungslos verschließen. Auf das Denken des Einzelnen, der für Bastian nur passiv wirksam ist, der nur sekundär denkt, indem ihn das Denken der Gesamtheit durchflutet, kommt es dem Ethnologen ganz und gar nicht an; sein Objekt ist der Mensch im Zustande der Gesellschaft, und seine Aufgabe ist deshalb nach allgemeinstem Ausdruck der „Gesellschaftsgedanke" oder — mit Bezug auf die räumliche und geschichtliche Begrenzung — der „Völkergedanke".

Digitized by Google

en juger, et par conséquent le seul espoir pour l'humanité.» [1]) Donc, l'application de la méthode inductive des sciences naturelles à la psychologie nous apportera le salut. Mais surtout pas de psychologie individuelle, où l'on fait des observations sur soi-même, où l'on étudie les abnormités pathologiques, l'âme des enfants et des animaux; tout cela est peu sûr! « La pensée de l'individu est stérile, ce n'est que la pensée sociale qui est féconde, qui produit des créations psychiques que l'esprit peut contempler et étudier. Bien plus! La pensée de l'individu ne reçoit la possibilité de son existence qu'après la pensée sociale et en vertu d'elle. Quand cependant l'homme, en tant qu'être social, aura jeté ses reflets sur l'horizon ethnique [dans les produits sociaux des mœurs, des usages, des mythes, des légendes, des langues etc.], il pourra s'observer soi-même et, au moyen d'une bonne méthode d'analyse, chaque individualité se revèlera de nouveau; » [2]) « Car dans la réalité, l'homme n'existe que comme être social; l'individu n'existe que dans l'abstraction. » [3]) Cette « psychologie de l'idée des peuples » c'est précisément l'ethnologie.

D'accord avec Bastian le sociologue autrichien L. Gumplowicz combat également la psychologie individuelle, mais avec plus de vigueur encore, si possible. « La plus grande erreur de la psychologie individuelle, dit-il, c'est la supposition que l'homme pense. De cette erreur naissent ces perpétuelles recherches de la source de l'activité intellectuelle de l'individu, des causes qui le font

---

[1]) Vorgeschichte der Ethnologie, p. 81—82.

[2]) Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen. Berlin, 1886, p. 6.

[3]) L. c. p. 20. Il exprime la même idée d'une manière encore plus drastique dans sa « Vorgeschichte der Ethnologie » p. 83: « L'homme individuel est un non-sens, un idiot au plus; ce n'est que dans la société, au moyen de la langue, qu'il a conscience de ses idées, de sa nature humaine. L'idée primaire est celle de la société, ce n'est que par la voie de l'analyse qu'on en obtiendra plus tard l'idée de l'individu. » A lire aussi le court résumé que K. von den Steinen, intimement lié avec Bastian, désigne comme l'essence de sa doctrine (dans son éloge qu'il fit à l'occasion d'une séance commémorative en l'honneur de Bastian, tenue à Berlin le 8 mars 1905, v. Zeitschrift für Ethnologie, 37e année p. 244): « D'où vient donc l'expression d'« idée ethnique (Völkergedanke) »? Tout simplement parce que l'ethnologie est la psychologie des peples et non des individus. Elle étudie l'homme comme être social d'après une méthode empirique et comparative, à l'aide des immenses matériaux qui embrassent toute sorte de notions intellectuelles, d'institutions et d'autres produits de la civilisation; de là elle attend la découverte des lois de l'activité intellectuelle qui sont inacessibles à l'observation de soi même et au raisonnement déductif. Peu importe à l'ethnologue l'activité intellectuelle de l'individu qui, aux yeux de Bastian, n'est qu'un être passif, qui ne pense que secondairement quand l'activité intellectuelle de la société le traverse. L'objet de ses études c'est l'homme à l'état social, et sa tâche se concentre, d'après l'expression la plus générale, sur l'idée sociale, ou, en tenant compte des limitations locales et historiques, sur l'idée ethnique.»

Digitized by Google

denke, woran dann die Theologen und naiven Philosophen Betrachtungen darüber knüpfen oder gar Ratschläge erteilen, wie der Mensch denken solle; es ist das eine Kette von Irrtümern. Denn erstens, was im Menschen denkt, das ist gar nicht er, sondern seine soziale Gemeinschaft, die Quelle seines Denkens liegt gar nicht in ihm, sondern in dem socialen Medium, in dem er lebt, in der sozialen Atmosphäre, in der er atmet und er kann nicht anders denken als so, wie es aus den in seinem Hirn sich konzentrierenden Einflüssen des ihn umgebenden sozialen Mediums sich ergibt."[1])

Etwas vorsichtiger, aber doch immer noch genügend ablehnend spricht sich über die Individualpsychologie auch der Begründer der vergleichenden Rechtswissenschaft, Hermann Post, aus: „Sie [die Ethnologie] nimmt an, daß im individuellen Bewußtsein nur ein kleiner Teil seines seelischen Lebens dem Individuum klar wird, während der größere dem Individuum überall nicht zum Bewußtsein gelangt. Sie hält daher die Individualpsychologie für keine geeignete Basis der Wissenschaft."[2]) „Die individuelle Psychologie ist ein seit Jahrtausenden im wesentlichen kaum weiter gefördertes Gebiet; höchstens die Psychophysiologie unserer Tage hat dem etwas hinzugebracht, was die alten Griechen uns bereits überliefert haben. Ein ungemessener Fortschritt aber wird möglich, wenn man an die Stelle der Individualpsychologie eine Sozialpsychologie setzt, wenn man aus den überlieferten Sitten und socialen Anschauungen aller Völker der Erde eine allgemeine Entwicklungsgeschichte des menschlichen Bewußtseins aufbaut. Es ist der große Grundgedanke der Sozialwissenschaft unserer Tage, daß sie das Wesen des menschlichen Geistes aus seinen Niederschlägen in den einzelnen Gebieten des Völkerlebens zu ergründen strebt."[3])

Liegen all diesen Auffassungen, so sehr deren Vertreter das vielleicht auch abstreiten mögen, auch ihrerseits doch nur wieder die Anschauungen bestimmter philosophischer Systeme zugrunde, so kommt der englische Forscher E. Tylor von einer unrichtigen Auffassung des Formal-Charakters der Wissenschaft, insbesondere der Universalbegriffe und der „Gesetze" bei der gleichen Beiseitelassung des Individiums und seiner beeinflussenden Tätigkeit an. Die Gleichförmigkeit der Erscheinungen im Völkerleben erscheint ihm nämlich so groß, daß er schreibt: „Dieser Stand der Dinge macht es möglich, ungeheuere Massen von Einzelheiten

---

[1]) L. Gumplowicz, Grundriß der Sociologie, Wien 1885, S. 167. Vgl. dazu Bastian, Beiträge zur vergleichenden Psychologie, Berlin 1865, S. 1: „Daß nicht wir denken, sondern daß es in uns denkt, ist demjenigen klar, der aufmerksam zu sein pflegt, was in uns vorgeht."

[2]) H. Post, Einleitung in das Studium der ethnologischen Jurisprudenz, 1886, S. 10.

[3]) Id., Die Grundlagen des Rechts, 1884, S. 478.

Digitized by Google

penser d'une manière plutôt que de l'autre, d'où les théologiens et le naïfs philosophes prennent occasion de faire des considérations et même de donner des conseils comment l'homme doit penser. Car premièrement, ce qui pense dans l'homme, ce n'est pas lui, mais la société qui l'entoure; la source de son activité intellectuelle n'est pas en lui, mais dans le milieu social dans lequel il vit, dans l'atmosphère sociale qu'il respire, et il ne peut pas penser autrement que comme le veulent les influences du milieu social qui se concentrent dans son cerveau ».[1])

Plus prudent, mais encore suffisamment hostile est le jugement que Herman Post, le fondateur de la science du droit comparé, porte sur la psychologie individuelle: « Elle (l'ethnologie) suppose qu'une petite partie seulement de la vie psychique arrive à la connaissance de l'individu, pendant que la plus grande partout lui échappe. Par conséquent elle estime que la psychologie individuelle ne peut pas servir de base à la science. »[2]) « La psychologie individuelle est une branche des sciences qui depuis des milliers d'années est restée presque stationnaire, tout au plus la psychophysiologie de nos jours a ajouté quelque chose à ce que les Grecs nous avaient déjà transmis. Mais un progrès immense sera possible, quand on mettra la psychologie sociale à la place de la psychologie individuelle, quand, en se basant sur les mœurs et les idées sociales de tous les peuples de la terre, on écrira une histoire générale de l'évolution de la conscience humaine. La grande idée de la science sociale de nos jours, c'est qu'elle s'efforce de connaître la nature de l'esprit humain par ses influences sur tous les domaines de la vie des peuples. »[3])

Toutes ces opinions bien que leurs défenseurs le contestent peut-être, ne reposent, aussi de leur côté, que sur les conceptions de certains systèmes philosophiques. Le savant anglais E. Tylor au contraire arrive au même résultat par de fausses idées sur le caractère formel de la science en général et des universaux et « lois » en particulier. La conformité des phénomènes dans la vie des peuples lui semble si grande, qu'il écrit : « Cet état de choses nous met à même de représenter les masses infinies de détails par un petit nombre de faits typiques. La régularité dans la composition de la société

---

[1]) L. Gumplowicz, Grundriss der Sociologie, Wien 1885, p. 167. Comp. Bastian, Beiträge zur vergleichenden Psychologie, Berlin 1865, p. 1 : « Que ce n'est pas nous qui pensons, mais que quelque chose pense en nous, c'est clair à quiconque a l'habitude d'être attentif à ce qui se passe en lui. »

[2]) H. Post, Einleitung in das Studium der ethnologischen Jurisprudenz 1886. p. 10.

[3]) Id. Die Grundlage des Rechts, 1884, p. 478.

Digitized by Google

durch einige wenige typische Tatsachen darzustellen .... Die Regelmäßigkeit in der Zusammensetzung der menschlichen Gesellschaft ist so groß, daß wir individuelle Abweichungen unberücksichtigt lassen und so allgemeine Schlüsse über die Künste und Anschauungen ganzer Nationen ziehen können ....“ [1])

Noch etwas krasser spricht sich, aus fast den gleichen Gründen, der berühmte belgische Begründer der Socialstatistik, A. Quételet aus: „Vor allen müssen wir vom einzelnen Menschen abstrahieren, wir dürfen ihn nur als Bruchteil der ganzen Gattung betrachten. Indem wir ihn seiner Individualität entkleiden, beseitigen wir alles, was zufällig ist; und die individuellen Besonderheiten, die wenig oder gar keinen Einfluß auf die Masse haben [??], verschwinden von selbst und lassen uns zu allgemeinen Ergebnissen gelangen.“ [2]) Unter Anwendung dieser „Abstraktion“ und „Entkleidung“ würde man allerdings jederzeit eine ganze Menge solcher „allgemeiner Ergebnisse“ mit tötlicher Sicherheit erhalten.

Zwar nur nach einer Richtung hin, aber dort mit kaum minderem Radikalismus, entzieht ein Gelehrter der Individualforschung den Boden, der am schärfsten die bis jetzt behandelten Auffassungen kritisiert und am treffendsten ihre Unhaltbarkeit dargelegt hat. Wir meinen Alfred Vierkandt in seinem gedankenreichen Buche „Naturvölker und Kulturvölker.“ [3]) Er bekennt sich zudem ausdrücklich als Schüler Wundt's, der „eindringlich die doppelte Natur des menschlichen Individuums betonte, das einerseits überall eine gewisse Selbstständigkeit besitzt und

---

[1]) E. Tylor, Anfänge der Cultur I, S. 9. — Zwar betont Tylor bald darauf auch die große Bedeutung des Individuums ziemlich nachdrücklich, aber das ist bloße Theorie, praktische Folgen hat das für Tylor's Arbeiten selbst wenig gehabt; er hält sich zu eng und oft, wie wir glauben, verfrüht an den Grundsatz, den er selbst in folgenden Worten formuliert: „When a general law can be inferred from a group of facts, the use of detailed history is very much superseded.“ Researches into the Early History of Mankind, third ed., London 1878, p. 8.

[2]) Über den Menschen und die Entwickelung seiner Fähigkeiten oder Versuch einer Physik der Gesellschaft, Stuttgart 1838, S. 3.

[3]) Berlin 1896; die erwähnte Kritik findet sich S. 45 ff. Es will uns nicht einleuchten, daß gerade von seiten der modernen Sociologie „eine zwischen diesen beiden Extremen [des Individualismus und des Kollektivismus] in mehr harmonischer Weise die Mitte haltende Anschauung in die socialpsychologischen Vorstellungen“ eingedrungen ist. Die Beispiele, die wir oben beigebracht, sprechen jedenfalls nicht dafür, und bezüglich Gumplowicz muß Vierkandt selbst konstatieren, daß „seine Auffassung von der Unselbständigkeit des individuellen Seelenlebens stellenweise fast wörtlich an Lazarus oder Bastian erinnert“. Andrerseits aber erscheint es uns zweifelhaft, ob Lazarus mit Bastian auf eine Stufe gestellt werden kann, da er doch ausdrücklich die Berechtigung einer Individualpsychologie anerkennt, so z. B. in der folgenden Stelle: „Es verbleibe der Mensch als seelisches Individuum Gegenstand der individuellen Psychologie, wie eine solche die bisherige Psychologie war; es stelle sich aber als Fortsetzung neben sie die Psychologie des gesellschaftlichen Menschen oder der menschlichen Gesellschaft, die wir Völkerpsychologie nennen ...“ (Zeitschrift für vergleichende Sprachwissenschaft und Völkerpsychologie. Bd. I., S. 13.)

Digitized by Google

umaine est si grande, que nous pouvons négliger les écarts ıdividuels et tirer de cette manière des conclusions universelles ur les arts et les opinions de peuples tout entiers....»[1])

Ce sont presque les mêmes raisons qui font parler encore lus fortement A. Quételet, le célèbre coryphée belgique de la tatistique sociale: «Avant tout nous devons faire abstraction de 'homme individuel; nous ne pouvons le considérer que comme un nembre de toute l'espèce. En le dépouillant de son individualité, ıous mettons de côté tout ce qui est accidentel, et les par- icularités individuelles qui ont peu ou point d'influence sur 'ensemble, disparaissent d'elles-mêmes et nous laissent parvenir ı un résultat général.»[2]) Certes, par cette méthode d'«abstraction» :t de «dépouillement» on arriverait en tout temps et avec une ertitude infaillible à un grand nombre de ces «résultats généraux.»

Un autre savant qui a le plus vigoureusement critiqué les ›pinions mentionnées jusqu'ici et a démontré d'une manière rappante leur fausseté, cherche pourtant à enlever toute base aux ›bservations individuelles, bien que ce ne soit que dans une seule lirection, mais là en revanche non moins radicalement que les ıutres. Nous voulons parler d'Alfred Vierkandt et de son ›uvrage «Naturvölker und Kulturvölker», si riche en idées écondes.[3]) Il fait expressément profession d'être un élève de Wundt qui «insiste énergiquement sur la double nature de

[1]) E. Tylor, Anfänge der Kultur, I, p. 9. — Tylor, il est vrai, fait ressortir :out de suite après la grande importance de l'individu, mais c'est de la pure héorie qui a eu très peu de conséquences pratiques dans les travaux de ce ıavant; il se tient trop restreintement et souvent, comme il nous semble, prématurément à l'axiome formulé par lui-même dans ces termes: «When a general law can be inferred from a group of facts, the use of detailed history is very much superseded.» Researches into the Early History of Mankind, third ed. London 1878, p. 3.

[2]) Über den Menschen und die Entwickelung seiner Fähigkeiten, oder Versuch einer Physik der Gesellschaft, Stuttgart, 1838, p. 3.

[3]) Berlin, 1896. La critique dont nous parlons, se trouve p. 45 ss. — Nous ne voyons pas comment précisément la sociologie moderne ait fait pénétrer «dans les idées de la psychologie sociale une conception intermédiaire entre ces deux extrêmes» [de l'individualisme et du collectivisme]. Les exemples que nous avons cités plus haut n'en font pas foi et quant à Gumplowicz, Vierkandt lui-même doit constater que «son opinion sur le manque d'indépendance de la vie psychique dans l'individu ressemble par endroits mot à mot aux conclusions de Lazarus ou de Bastian.» D'un autre côté il nous semble douteux, si Lazarus doit être placé sur la même ligne que Bastian, puisqu'il reconnaît expressément à la psychologie individuelle le droit d'existence; ainsi par exemple dans le passage suivant: «Que l'homme comme individu psychique demeure l'objet de la psychologie individuelle comme l'était la psychologie jusqu'aujourd'hui. Mais à côté d'elle et comme une continuation d'elle doit se développer la psychologie de l'homme social ou de la société humaine, que nous nommons la psychologie des peuples.» [Zeitschrift für vergl. Sprachwissenschaft und Völkerpsychologie. Vol. I, p. 13.]

Digitized by Google

andrerseits zugleich als ein soziales Element von Haus aus dazu angelegt ist, in einer größeren Gesamtheit aufzugehen."[1]) Das hält ihn freilich nicht ab, auch ganz im allgemeinen schon die verhältnismäßige Bedeutungslosigkeit des Individuums gegenüber der Allgemeinheit sehr eindringlich zu betonen: „Die verhältnismäßige Wertlosigkeit des Einzelnen predigt uns die wissenschaftliche Betrachtung unbarmherzig. Nicht nur wurzelt der der Einzelne überall mit den Tiefen seines Seelenlebens in der Gesamtheit, ist er in seinen Anschauungen und Handlungen auch da, wo er sich völlig frei glaubt, auf das tiefste von ihr abhängig, sondern auch jede einzelne Generation muß sich in den Geleisen fortbewegen, die ihr durch das geistige Geschehen früherer Geschlechter vorgezeichnet sind. Wie in dem Heute das Morgen, so wandelt in den Erlebnissen der ältesten Geschlechter der Menschheit dasjenige, was scheinbar spontan in der Gegenwart sich vollzieht. In der langen Kette der einzelnen Generationen erscheint die eine gegenwärtige von ebenso geringer Bedeutung, wie innerhalb ihrer wieder das Individuum. Und dieses sieht sich von dem Strom des Gesamtgeschehens fast ebenso willenlos fortgerissen, wie das einzelne Sandkorn der Düne von dem Winde fortgerissen wird, der die Düne immer weiter landeinwärts wandern läßt."[2]) Aber bei einem Teile der Menschheit erkennt Vierkandt doch das Vorhandensein und die Wirksamkeit echter Individualität ausdrücklich an, um sie dann bei einem andern Teile um so entschiedener abzulehnen. Und diese letzteren sind die Naturvölker. Die Entschiedenheit, mit der er ihnen die freie Individualität abspricht, kann kaum noch überboten werden: „Die Verschiedenheit in der Stellung des Individuums gegenüber der Gesamtheit bei Naturvölkern und Kulturvölkern besteht allgemein darin, daß das Individuum sich bei den ersteren weniger aus der Gesamtheit heraushebt wie bei den letzteren. Wir können auf diesen Unterschied auch das Begriffspaar gebundenes und freies Individuum anwenden, sofern für das erstere die Gebundenheit seines Fühlens, Wollens und Denkens an die entsprechenden Eigentümlichkeiten der Gesamtheit, für das letztere seine relative Selbstständigkeit und Freiheit diesen gegenüber charakterisiert ist. Freie Individualität gibt es nur auf der Stufe der Vollkultur, während bei den Naturvölkern und den Halbkulturvölkern auch die großen Individuen, welche eine hervorragende, praktische und politische Tätigkeit entfalten, doch nur in dynamischer und nicht in rein theoretischer Hinsicht sich aus der Masse herausheben. Die Herdennatur des Menschen kommt auf dieser Stufe so unverhüllt zum Ausdruck, daß der Einzelne hier überhaupt nur ein Herdengeschöpf ist."[3])

[1]) A. a. O., S. 48.
[2]) A. a. O., S. 69.
[3]) A. a. O., S. 171.

Digitized by Google

l'individu humain qui d'un côté possède une certaine autonomie et de l'autre, comme élément social, est appelé à se perdre dans une masse plus grande. »[1]) Ceci ne l'empêche cependant pas d'affirmer en général l'insignifiance relative de l'individu vis-à-vis de l'universalité: « L'étude scientifique nous prêche impitoyablement l'insignifiance relative de l'individu. Non seulement les profondeurs de la vie psychique de l'individu ont leur racine dans l'universalité, non seulement ses conceptions et ses actions dépendent intimement d'elle, même là où il se croyait entièrement libre : mais encore chaque génération particulière doit suivre les ornières tracées par l'activité intellectuelle des générations passées. Comme chaque jour contient son lendemain, ainsi s'est préparé dans l'histoire des plus anciennes générations de l'humanité ce qui semble être un fruit spontané de notre temps. Dans la longue chaîne des générations individuelles la génération présente semble être d'une importance aussi modique que ne l'est l'individu par rapport à toute la génération. Et l'individu se voit entraîné par le courant de l'universalité aussi irrésistiblement que le petit grain de sable d'une dune est emporté par le vent qui fait pénétrer la dune toujours plus avant dans les terres. »[2]) Mais chez une fraction de l'humanité Vierkandt reconnaît l'existence et l'efficacité d'une vraie individualité tandis qu'il la nie d'autant plus énergiquement chez l'autre, c'est à dire chez les peuples sauvages. Les expressions dont il se sert pour leur refuser toute individualité délibérée peuvent à peine être surpassées en vigueur. « La différence, dit-il, dans la position de l'individu vis-à-vis de la totalité des peuples sauvages et des peuples civilisés consiste généralement en ceci que chez les premiers il s'élève moins au-dessus de l'universalité que chez les derniers. Nous pouvons appliquer à cette différence les deux termes d'individu lié et d'individu libre, en tant que le premier est caractérisé par l'assujétissement de sa volonté, de son sentiment et de sa pensée sous les qualités distinctives de l'universalité, le second se distingue par une indépendance relative vis-à-vis de ces mêmes propriétés. L'individualité libre n'est possible qu'en pleine civilisation, pendant que chez les peuples sauvages et les peuples à demi civilisés, même les grands individus qui exercent une activité pratique et politique importante ne s'élèvent au-dessus de la masse que par leurs qualités dynamiques et non au point de vue de la théorie. L'instinct de troupeau dans l'homme se révèle tellement à cette période que l'individu n'y est autre chose qu'un « animal vivant par troupeaux (Herdentier) ».[3]).

---

[1]) L. c., p. 48.
[2]) L. c., p. 69.
[3]) L. c., p. 171.

Digitized by Google

In dieser Einschränkung auf die Naturvölker scheint auch W. Wundt das Fehlen, jedenfalls die geringe Betätigung der Individualität festzuhalten, wenn er schreibt:[1]) „Dagegen herrscht bei dem Naturvolke das triebartige und instinktive Leben vor, das aus der inneren Naturbestimmtheit und den äußeren Naturbedingungen mit einer Art naturgesetzlicher Notwendigkeit hervorgeht und deshalb dem Wechsel geschichtlicher Schicksale gegenüber relativ gleichförmig abfließt. Auch die Aufeinanderfolge verschiedener Zustände hat darum hier etwas von jener Regelmäßigkeit, welche die einfacheren seelischen Assoziations- und Triebvorgänge im Einzelbewußtsein beherrscht."

Wir schließen hier mit unserer Uebersicht ab. Wenn jemand vielleicht zu Beginn unserer Ausführungen die Meinung hegte, wir hätten uns etwas zu stark ausgedrückt, als wir die moderne Ethnologie so vollständig von einseitig kollektivistischen Tendenzen beherrscht hinstellten, so wird er, wie wir denken, nach so vielen und bedeutsamen Zeugnissen aus dem Munde ihrer hervorragendsten Vertreter über die ausgedehnte Herrschaft dieser Grundsätze nicht mehr im Zweifel sein. Wir haben aber noch hinzuzufügen, daß die tatsächliche Befolgung dieser Grundsätze in der praktischen Forschung einen noch weit größeren Umfang einnimmt, als es die hier erfolgte Zusammenstellung lediglich theoretischer Behauptungen ahnen läßt. Man kann ganz einfach sagen, daß eine andere Forschung als die der Gruppen, in der Ethnologie von heutzutage überhaupt nicht existiert. Schüchterne Ansätze nach anderen Richtungen hin, die sich da und dort zeigen, können deshalb nicht als wesentliche Änderungen bezeichnet werden, weil sie meistens aus ganz anderen Gesichtspunkten hervorgegangen sind, wenn bei manchen freilich mit Genugtuung konstatiert werden kann, daß sie tatsächlich zur Brechung der Herrschaft des Kollektivismus mitbeitragen werden. Das gilt insbesondere von der stärkeren Betonung und Ausbreitung der Specialforschung, die wohl noch viele bis dahin festgehaltene Allgemeinheiten in recht kleine Besonderheiten auflösen wird, die in vielen Fällen dann einfach mit den Individuen identisch sein werden.

Im Wesen der Sache aber stehen wir wohl so ziemlich allein da, und es wird vielleicht manchem seltsam erscheinen, daß gerade wir als Vertreter des Individualismus und vielleicht einer Art Carlylismus in der Ethnologie auftreten. Indes von den rücksichtslos wissenschaftlichen Gründen und Beweggründen abgesehen, deren Zuerkennung wir voll und ganz für uns in Anspruch nehmen, wird man bei einigem Nachdenken vielleicht gewahren, daß auch Gründe anderer Art nicht durchaus zu fehlen

[1]) Völkerpsychologie, I. Bd. 1. Teil, 2. Aufl. Leipzig 1904, S. 12.

Digitized by Google

Avec cette restriction aux peuples sauvages aussi M. W. Wundt semble à son tour soutenir le manque d'individualité ou du moins son activité peu considérable quand il écrit: « Chez les peuples sauvages au contraire prédomine la vie instinctive et impulsive qui résulte avec une espèce de nécessité physique de la détermination intérieure et des conditions extérieures de la nature et qui, pour cette raison, reste relativement uniforme au milieu des changements de l'histoire. Même la suite de différentes phases a ici quelque chose de cette régularité qui domine dans la conscience de l'individu les associations psychiques plus simples et les instincts. » [1])

Nous mettons ici fin à notre vue d'ensemble. Si au commencement de notre exposé quelqu'un aurait cru que nous nous exprimions trop vivement quand nous représentions l'ethnologie moderne entièrement dominée par des principes collectivistes, il ne pourra plus douter de la grande diffusion de ces idées, après avoir entendu tant de témoignages si expressifs de la bouche de leurs défenseurs les plus renommés. Nous devons ajouter qu'en pratique ces principes régissent les études ethnologiques beaucoup plus souverainement encore que ne le laisserait deviner la juxtaposition d'affirmations théoriques que nous venons de donner. On peut dire tout simplement que des études autres que ceux des groupes sont inconnues à l'ethnologie de nos jours. De modestes commencements à d'autres directions qui se montrent par ci par là, ne peuvent pas être regardés comme changements substantiels, parce que souvent ils ont été inspirés par des motif tout différents, bien que chez certaines tendances nous constatons avec satisfaction qu'elles contribueront à briser l'empire du collectivisme. Ce sera surtout le cas pour l'importance majeure et la plus grande extension que prennent de plus en plus les recherches de détail; elles résoudront beaucoup de généralités jusqu'ici universellement acceptées en de petites particularités qui dans bien des cas seront simplement identiques avec les individus.

Pour le fond des choses cependant nous restons seuls et plus d'un trouvera singulier que nous précisément, nous nous présentons comme tenants de l'individualisme et peut-être même d'une espèce de Carlylisme dans l'ethnologie. Mais abstraction faite des raisons purement scientifiques que nous revendiquons pleinement pour nous, on trouvera après quelque réflexion que des motifs d'un autre genre ne devraient pas manquer. Cependant, quoique d'autres en diront, nous sommes prêts à défendre nos

[1]) Völkerpsychologie, vol. I, 1re partie, 2e éd. Leipzig 1904, p. 12.

Digitized by Google

brauchen. Aber einerlei auch, wie es andern erscheinen möge, wir sind schon bereit, unsere Anschauungen zu verteidigen und treten unverzagt in den Kampf ein, wenn es ein solcher werden sollte. Wir sind uns freilich bewußt, daß wir angesichts so zahlreicher und respektabler Gegner unsere Verteidigung um so sorgfältiger einzurichten haben.

Diese Verteidigung nun wird von keinerlei Theorien ausgehen, sondern einen sehr positiven Charakter tragen. Sie wird sich bemühen, zu zeigen, daß die Grundlagen der bisherigen Auffassung ungenügend und teilweise direkt unhaltbar sind. Dabei werden wir stehen bleiben. Die direkte Begründung des Standpunktes, der uns als der richtige scheint, behalten wir ausschließlich den Tatsachen vor. Und da diese, eben weil man es bisher versäumt hat, sie zu erforschen, zurzeit noch mangeln, so ist es unsere Aufgabe, zur Inangriffnahme dieser Individualforschung anzueifern, und noch einige praktische und theoretische Richtlinien für dieselbe anzugeben.

Um gleich im Anfang volle Klarheit über unsere Ansichten und Ziele zu geben, erklären wir zuerst, was wir unter der Individualforschung verstehen, deren Notwendigkeit wir hier verfechten. Wir verstehen darunter, daß man sich nicht begnügt mit der Aufsuchung und Erforschung weitausgreifender Zusammenfassungen der einzelnen Völker und Stämme und der von ihnen getragenen allgemeinen Anschauungen, Sitten und Gebräuche, sondern daß man sein Augenmerk auch richte auf die Variationsschwankungen dieser größeren Komplexe, sei es, daß dieselben von kleineren Gruppierungen innerhalb des ganzen Volkes oder Stammes oder aber von einzelnen Familien, am meisten aber, wenn sie von einzelnen Individuen ausgehen. In letzterer Hinsicht wären besonders diejenigen Individuen zu beachten, die sich durch eine hervorragende Begabung, sei es in technischer, sei es in militärischer, in allgemein socialer, in formell-intellektueller oder in ethisch-religiöser Beziehung vor ihrer Umgebung auszeichnen; ihre ganze Entwicklung, ihr Empfangen aus der Umgebung wie ihr Einfluß auf dieselbe müßte der Gegenstand besonderen Studiums sein. Mehrere Stufen wären hier zu unterscheiden: 1. welche Variationen in den allgemeinen Anschauungen, Sitten und Gebräuchen werden von einzelnen Individuen, Familien etc. mehr oder weniger unbewußt hervorgerufen? 2. welches sind die Fälle des bewußten Abweichens: a) bloß im Urteil, in der Kritik, b) in der praktischen Durchführung, c) in der Propaganda auch bei anderen.

In all diesem gelangt aber nur die negative Seite der ganzen Angelegenheit zu ihrem Recht, insofern nämlich festgestellt wird, wie ein einzelnes oder mehrere Individuen sich von der Allgemeinheit unterscheiden. Nicht minder wichtig ist es aber, auch zu

Digitized by Google

opinions et nous entrons résoluement dans la lutte, si lutte il doit y avoir. Nous nous rendons néanmoins compte qu'en face d'adversaires si nombreux et si respectables, notre défense devra être outillée aux mieux.

Elle n'aura pas pour point de départ des théories, mais elle sera d'un caractère essentiellement positif. Elle s'efforcera de démontrer que les bases des hypothèses actuellement en vigueur sont insuffisantes et en partie directement insoutenables. Nous nous arrêterons là. La preuve directe du point de vue qui nous semble le juste est réservée exclusivement aux faits. Et comme ces faits font actuellement encore defaut, parce qu'on a négligé á les explorer, il est de notre devoir d'encourager ces études de détail et de donner à cet effet quelques instructions pratiques et théoriques.

Pour nous expliquer clairement dès le début sur nos principes et notre but, nous déclarons d'abord ce que nous entendons par ces recherches individuelles dont nous affirmons la nécessité. Nous voulons dire par là qu'il ne faut pas se contenter de constater et d'étudier les larges agglomérations de peuples et de tribus et les opinions universelles, les mœurs et coutumes qu'elles soutiennent, maisqu'il faut diriger son attention encore sur les fluctuations et les variations au sein de ces agglomérations, qu'elles procèdent, soit de petits groupes, soit de quelques familles isolées, soit surtout d'individus particuliers. Sous ce dernier rapport il faudrait surtout attacher une grande importance aux individus qui se distinguent de leur entourage par des talents exceptionnels, soit pour les arts et métiers ou pour la guerre, soit dans l'ordre social, intellectuel, moral et religieux; toute leur formation, ce qu'ils ont reçu du milieu qui les entoure et l'influence qu'ils exercent autour d'eux, devrait être l'objet d'une étude particulière. Il faudrait y distinguer plusieurs degrés: 1) quels changements dans les idées générales, les mœurs et les coutumes sont provoqués par des individus, des familles particulières, sans qu'ils s'en rendent exactement compte? 2) quels sont les cas de divergences réfléchies, a) se bornant à la simple appréciation et à la critique, b) passant ultérieurement à la pratique, c) faisant propagande pour ces divergences auprès des autres.

Dans tout ceci, il n'y a que le côté négatif de l'affaire qui se fait valoir, en tant qu'on constate comment un seul ou plusieurs individus se distinguent de la totalité. Mais il n'est pas moins important d'étudier quand et comment certains individus

Digitized by Google

untersuchen, wann und wie einzelne Individuen positiv auf die Allgemeinheit wirken können im Sinne der Ergänzung, der Hinzufügung, der Bereicherung, der Vervollkommnung, sei es durch Weiterentwickelung des schon Vorhandenen, sei es durch Hervorbringung mehr oder weniger originaler Schöpfungen. Die Forschung hätte sich auch hier auf den gesamten Umfang des Lebens zu erstrecken, auf das materielle wie das geistige, in seinen verschiedensten Verzweigungen, und womöglich wäre auch hier festzustellen, ob die betreffenden Neuschaffungen mehr aus unbewußter Spontaneität oder aus bewußtem Streben hervorgegangen sind, oder wenigstens, ob den einzelnen Individuen das Neuartige ihrer Schöpfungen später bewußt geworden ist oder nicht.

Zu beiden Teilen, zu dem negativen wie dem positiven, würde endlich die Frage gehören, ob und inwieweit die Allgemeinverhältnisse des betreffenden Volkes oder Stammes die individuelle Betätigung besonders fördern oder besonders einschränken und behindern.

Die Individualforschung in diesem Sinne fehlt der modernen Völkerkunde für die Naturvölker so gut wie vollständig. Sie ist auch bei den „Geschichts-Völkern", selbst den europäischen, noch nicht in systematischer Weise angestellt worden. Aber bei diesen fließen tatsächlich die Quellen für eine Erkenntnis der Bedeutung des Individuums im Völkerleben so verhältnismäßig reichlich in der Allgemein-Geschichte, in den Spezial-Geschichten der verschiedenen menschlichen Tätigkeiten in Ackerbau, Handel, Technik, Kunst, Literatur und Wissenschaft, endlich auch in der Erfahrung des täglichen Lebens, daß die Gesamturteile über den Menschen dieser Völker sich einer, wenn auch nur unbewußten Beeinflussung, Korrektion und Einschränkung durch die aus diesen Quellen gewonnenen Kenntnisse wenigstens nicht ganz entziehen können.

Anders bei den Naturvölkern. Eben weil hier die Kenntnis der Bedeutung des Individuums in der Gesamtheit fehlt, so werden mit oder ohne Absicht die Urteile über die Gesamtheiten ohne weiteres auch zu Urteilen über den Menschen schlechthin dieser Völker. Ist das an sich schon verhängnisvoll für die Beurteilung der Menschen ganz allgemein, da die Naturvölker doch quantitativ einen bedeutenden Teil des Menschengeschlechtes ausmachen, so steigert sich diese verhängnisvolle Bedeutung in der modernen Ethnologie noch dadurch, daß sie die Naturvölker als Ursprung, als Durchgangsstufe sämtlicher Völker betrachtet. Man wird also deshalb schon einsehen, daß die Frage, die wir hier aufgeworfen, von geradezu fundamentaler Bedeutung ist, und wird es alsdann hoffentlich gerechtfertigt finden, wenn wir ihrer Untersuchung auch in einer zusammenfassenden Uebersicht, wie es unsere Arbeit sein soll, so viel Raum zuweisen. Wir wenigstens

Digitized by Google

peuvent agir positivement sur la société, en suppleant, ajoutant, enrichissant et perfectionnant, soit en développant ce qui était déjà là, soit en introduisant des innovations plus ou moins originales. Ici les recherches devraient également s'étendre sur tout le domaine de la vie matérielle et spirituelle dans ses différents embranchements. Autant que possible il y aurait à examiner si les innovations sont le fruit d'une spontanéité inconsciente ou s'ils partent d'aspirations réfléchies, ou du moins si, plus tard, les individus se rendent compte de la nouveauté de leurs tendances.

Pour le côté positif aussi bien que pour le côté négatif, il y aurait à se poser la question si et combien les conditions générales du peuple ou de la tribu favorisent l'action individuelle, ou bien la limitent et l'empêchent.

Dans l'ethnologie moderne, les observations individuelles dans ce sens font entièrement défaut pour les peuples sauvages; elles n'ont pas même été systématiquement organisées pour les peuples «historiques», même ceux de l'Europe. Mais pour ceux-ci, les sources pour la connaissance de l'influence que l'individu a exercée sur la vie des peuples, coulent relativement abondantes dans l'histoire générale et spéciale des différentes branches de l'activité humaine, comme de l'agriculture, du commerce, des métiers, des arts, des littératures et des sciences, finalement aussi dans les expériences de la vie quotidienne. Ainsi le jugement général sur l'homme parmi ces peuples ne peut pas se soustraire, ne fût-ce que d'une manière inconsciente, à l'influence rectifiante et restrictive de ces connaissances transmises.

La situation est différente auprès des peuples sauvages. Précisément parce que, chez eux, on ne connaît pas assez la position de l'individu vis-à-vis de la société, les jugements portés sur la totalité deviennent avec ou sans intention des jugements sur l'homme en soi chez ces peuples. Cette méthode est déjà funeste pour l'appréciation de l'homme en général, puisque les peuples sauvages constituent quantitativement une fraction importante du genre humain. Mais elle devient encore plus désastreuse dans l'ethnologie moderne à cause de son habitude de regarder les peuples sauvages comme les ancêtres de l'humanité entière et comme une étape intermédiaire par laquelle passent tous les peuples. Cette raison seule prouvera à l'évidence l'importance capitale de la question que nous avons abordée et on trouvera justifié si nous accordons une si large place à son examen même dans une vue d'ensemble comme doit l'être notre travail. Du

Digitized by Google

glauben, daß wir theoretisch wie praktisch die Völkerkunde empfindlich schädigen würden, wenn wir so leicht darüber hinweggingen. Der eigentliche Kern der Frage wird sich aber erst enthüllen, wenn wir jetzt darangehen, die Gründe zu untersuchen und zu entkräften, deretwegen die Individualforschung hintangehalten oder abgelehnt wird.

Hier haben wir es zuerst zurückzuweisen, als ob schon Begriff und Zweck der Wissenschaft überhaupt diese Vernachlässigung der Individualforschung ohne weiteres in sich schlößen, so wie es Tylor und Quételet zu proklamieren scheinen. Gewiß, es hat immer als letztes und höchstes Ziel der Wissenschaft gegolten, zu den ewigen Gliederungen und Gesetzen des Seins und Wirkens vorzudringen. Aber wohlgemerkt, als letztes und höchstes Ziel! Wenn eine so junge Wissenschaft, wie die Völkerkunde, schon so bald überall „ewige Gesetze" konstatieren will, so ist nur zu sehr zu fürchten, daß sie auf ganz falsche Fährten gerät. Es ist höchst gefährlich, sich gleich im Anfang, wie Quételet fordert[1]), fern von den Einzelheiten aufzustellen, um die großen Gesetze entdecken zu können. O nein, recht nahe herangehen, recht genau sie betrachten, und nötigenfalls selbst mikroskopisch untersuchen: und dann erst, wenn man recht viele, wenn nicht alle Einzelheiten gesehen hat, dann mag man sich fern aufstellen oder besser, sich erheben, um den Ueberblick zu gewinnen. Die „Vernachlässigung des unendlich Kleinen", wie sehr auch zulässig in der Mathematik, wäre hier verhängnisvoll, allein schon, wenn es gilt, die Gesetze des Geschehens und Wirkens zu enthüllen. Wir wollen annehmen, daß sie an sich ausnahmslos gelten und deshalb große Reihen von Tatsachen beherrschen. Aber sind es nicht oft die kleinen und kleinsten Störungen, die von Kreuzungen anderer Gesetze herrühren, die, wenn sie auch hier nur schwach anklopfen, anderswo einen ausgebreiteten Komplex von Tatsachen beherrschen, die aber gleichwohl aus irgend einem Grunde bisher unbekannt geblieben sind und es nun auch fürder bleiben werden, wenn man ihre leise Anmeldung als etwas „unendlich Kleines" vernachlässigt?

Im höchsten Grade unmodern erscheint aber eine solche Wissenschaft, wenn sie mit dieser Vernachlässigung an die Aufgabe herantritt, die Gliederungen des Seins festzustellen. Sie erschiene da vollständig noch in dem Stadium der bloßen Klassifikation befangen, bei der man es ja schließlich begreiflich findet, wenn sie, um glatte Uebersichten zu bekommen, diese oder jene kleine Einzelheit beiseite schiebt. In einer Zeit aber, wo das Prinzip der Entwickelung alles beherrscht, da muß man doch wohl gerade die „kleinsten Schritte in den langen Zeiträumen" sorgfältig beachten, denn nur in ihnen vollzieht sich doch die

[1]) A. a. O., S. 3.

Digitized by Google

moins nous croirions faire gravement tort à l'ethnologie en théorie et en pratique, si nous passions légèrement sur ces points. La vraie signification de la question cependant sera seulement comprise quand nous aurons examiné et réfuté les raisons pour lesquelles les recherches individuelles devraient être reléguées à l'arrière-plan.

Ici nous devons avant tout protester contre une assertion qui semble être celle de Tylor et de Quételet, que la notion même et le but de la science excluent à priori les observations individuelles. Certainement le but dernier et suprême de la science a toujours consisté à pénétrer jusqu'à la classification et aux lois éternelles de l'être et de son activité. Mais entendons nous bien, le but dernier et suprême! Quand une science si jeune, comme c'est l'ethnologie, veut constater partout et si rapidement des « lois éternelles » il est bien à craindre qu'elle ne fasse fausse route. Il est très dangereux de se placer dès le commencement loin des individualités, comme le demande Quételet[1]), pour pouvoir découvrir les grandes lois. Approchons au contraire de bien près, examinons soigneusement, même avec le microscope, s'il le faut, et quand nous aurons consigné un grand nombre, sinon la totalité des observations particulières, alors plaçons-nous au loin, ou plutôt élevons-nous pour avoir une vue d'ensemble. On peut renoncer à tenir compte de « l'infiniment petit » en mathématique, ici le même procédé serait funeste : d'abord déjà quand il s'agit de découvrir les lois de l'activité psychique). Supposons qu'en elles-mêmes elles ne souffrent pas d'exceptions et par conséquent influent sur un grand nombre de faits. Mais souvent ne sont-ce pas les perturbations minimales qui découlent du conflit avec d'autres lois qui, quoique en un endroit ne se faisant que très faiblement sentir, dominent ailleurs une vaste série de faits particuliers et qui néanmoins, pour une raison quelconque, sont restées jusqu'ici inconnues et le resteront à l'avenir, si on néglige comme un « infiniment petit » leur annoncement secret?

Mais cette science semble même surannée au dernier point quand malgré ce mépris des observations individuelles elle veut fixer les divisions de l'être. Elle se montrerait encore entièrement attardée dans la période de la pure classification, où on le pardonne, si par amour d'une vue d'ensemble plus systématique on laisse de côté quelques détails. Mais dans un temps où le principe de l'évolution domine tout, il est de toute nécessité de tenir soigneusement compte des « plus petits pas dans les longues périodes », car c'est par eux que la plupart des transitions s'opèrent. Et c'est là que se manifeste l'absurdité

[1]) L. c., p. 3.

Digitized by Google

Mehrzahl der Uebergänge. Und hier tritt nun gerade die Absurdität des Satzes Bastians hervor, der die Allgemeinheit als das Konkrete, das Individuum als das Abstrakte hinstellt. Das ist noch übermittelalterlich! Selbst die extremsten Realistiker der alten Scholastik sind nicht so weit gegangen, ihre Universalien als das allein Reale hinzustellen. Wer vollführt denn hier, wo es sich, in der Völkerkunde, um geistiges Geschehen, um geistige Entwickelung handelt, wer vollführt da gerade die kleinsten Schritte? Nur das Individuum, nur der einzelne Geist! Gerade diese Einzel-Gedanken, diese Einzel-Willensentfaltungen gewinnen ihre Wirklichkeit zum erstenmal nur in dem konkreten, individuellen Geist.

Also mit dem Individuum sich zu beschäftigen, Individualforschung zu betreiben, dem kann sich die Völkerkunde nicht entziehen, wenn sie eine echte und wenn sie eine moderne Wissenschaft sein will. Eine ihr so nahestehende Wissenschaft, wie die Anthropologie es ist, hat bereits entschieden bei ihren Messungen und Vergleichungen mit dem System der bloßen, sogenannten Durchschnittszahlen gebrochen; es wird Zeit, daß die Ethnologie diesem Beispiele ihrer älteren Schwester folge.

Die bis jetzt aufgestellten allgemeinen Sätze bleiben durchaus in Kraft, wenn man auch, von den besonderen Aufgaben bei den Naturvölkern absehend, die Ethnologie als reine Gruppenwissenschaft, als Wissenschaft der allgemeinen Anschauungen, Sitten und Gebräuche erklärt. Denn damit ist ja heutzutage nicht mehr genügt, diese Allgemeinbildungen zu registrieren und zu klassifizieren. Auch ihre Entwickelung muß festgestellt, ihr Entstehen und Vergehen und ihre verschiedenen Wandlungen müssen untersucht und erklärt werden. Wenn allerdings der feste und volle Bestand einer Sitte, einer Anschauung u. dgl. auf den breiten Volksmassen ruht und eine besondere Betätigung des Einzelindividuums dabei nicht in Betracht kommt, so verhält es sich doch anders sowohl mit dem ersten Entstehen als den Veränderungen, die ja partielle Neuentstehungen sind, als auch mit dem Vergehen, das selten ohne Ersatz durch eine andere Neubildung bleibt. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß mit umfassender Gleichmäßigkeit wirkende physische Naturereignisse die Veranlassung zur Entstehung eines Brauches geben können; aber selbst da noch kann bei der verschiedenen Veranlagung der beeinflußten Individuen die Aufnahme und Verarbeitung der an sich gleichmäßigen Einwirkung und damit auch das Endresultat im Einzelnen recht verschieden ausfallen.

Geradezu ausschlaggebend wird aber die Bedeutung des Individuums, wo die Entstehung einer Neubildung nicht infolge äußerer physischer Einwirkung erfolgt, sondern von Innen heraus sich vollzieht. Zweifach ist hier die Art und Weise des Hervorbringens. Die eine, mehr sprunghafte, mit einemmale eine ganze

Digitized by Google

de l'assertion de Bastian qui regarde l'universalité comme le concret et l'individu comme l'abstrait. Voilà qui est certainement pire que ce moyen-âge tant décrié! Même les réalistes les plus extrêmes de l'ancienne scolastique ne sont jamais allés jusqu'à voir dans les universaux les seules réalités. Ici, où il s'agit, dans l'ethnologie, de transformation et d'évolution intellectuelle, qui est-ce qui fait faire les plus petits pas? C'est uniquement l'individu, l'esprit particulier! Et ces pensées particulières, ces manifestations de volonté particulières ne deviennent pour la première fois des réalités que dans un esprit concret, individuel.

Si donc l'ethnologie veut être une vraie science et une science moderne, elle ne pourra ne pas s'occuper de l'individu, elle devra se consacrer aux observations individuelles. Une science qui lui est si apparentée, je veux dire l'anthropologie, a déjà résolument mis de côté dans ses mesurages et ses comparaisons le système exclusif des soi-disants nombres moyens; il est temps que l'ethnologie suive l'exemple de sa sœur aînée.

Les thèses générales établies jusqu'ici restent en vigueur même quand on fait abstraction de l'objet particulier de l'ethnologie chez les peuples sauvages et qu'on la regarde comme une science des groupes, comme la science des idées générales, des mœurs et des coutumes. Car il ne suffit plus aujourd'hui d'enregistrer et de classifier ces formations générales. Il faut aussi fixer leur évolution; leur origine, leur transformation et leur disparition doivent être étudiées et expliquées. La paisible persistance d'une coutume, d'une opinion etc. est due, il est vrai aux grandes masses d'un peuple et il n'y a pas lieu d'une influence particulière de l'individu. Mais il en est autrement quand il s'agit de leur première origine et des modifications qui sont comme des productions nouvelles, et de leur disparition qui reste rarement sans être remplacée par une nouvelle production. Naturellement il n'est pas exclu que des évènements physiques qui se répètent régulièrement et d'une certaine uniformité puissent donner occasion à la naissance d'un usage; mais même la réception et la mise en œuvre de l'impression uniforme peut varier avec les différentes qualités naturelles des individus sur qui elle s'exerce, et de cette manière le résultat final en sera modifié considérablement chez les différents individus.

Mais les qualités de l'individu deviennent même décisives là ou l'origine d'une nouvelle formation n'est pas la suite d'une action physique extérieure, mais procède de l'intérieur. Il y a alors une double voie de formation. La première. qui d'un bond passe par tous les degrés, est celle des grands talents et du génie.

Digitized by Google

Reihe von Stufen leistende, ist die der Talente und des Genies. Wie sehr man auch betonen mag, daß auch ihr Streben erfolglos bleibt, wenn nicht auch die große Masse der Zeitgenossen ihnen einigermaßen schon gleichgestimmt ist, niemand vermag doch vollständig die große, vielfach gewaltige Bedeutung zu bestreiten, welche diese Individuen für die Entwickelung der Menschheit gehabt haben. Daß das nicht bloß für die Geschichts- und Kulturvölker zutrifft, daß wir absolut keinen stichhaltigen Beweis dafür besitzen, daß ausgesprochene Individualität und Talent und Genie bei den Naturvölkern fehlen, das hoffen wir weiter unten überzeugend dartun zu können. Die Notwendigkeit der Individualforschung für das gesamte Völkerleben ist damit schon von dieser Seite her genügend klargelegt.

Die gleiche Notwendigkeit besteht indes nicht minder für die weniger glänzende, dafür aber unaufhörliche, rastlose Art, in welcher auch die nicht so hervorragenden Individuen „am Webstuhl der Zeit" mitarbeiten. Wie eine technische Erfindung durch stete Verbesserung aus einfachsten Anfängen sich weiterbildet, wie ein Volkslied seinen Gang durch das Volksleben antritt und hier diese, dort jene Umbildung erhält, wie ein Rechtsbrauch, eine soziale Gliederung, eine sittliche, eine religiöse Anschauung hervorgerufen, ganz oder teilweise angenommen oder verworfen oder umgebildet wird, bei all dem immer darauf aus zu sein, das Einzelindividuum gewissermaßen auf frischer Tat zu ertappen, wie es seinen Anteil an Gedanken und Willensenergie in die Allgemeinbildungen hineinwirken läßt: das ist eine Aufgabe von höchstem Interesse und von höchster Wichtigkeit. Denn erst auf diesem Wege werden wir zu einer wirklichen ethnologischen Biologie gelangen. Was die jetzige Methode ermöglicht, sind höchstens eine Art Flächendurchschnitte durch den jeweiligen Stand des Völkerlebens. Die großen Allgemeinbildungen der Sitten und Gebräuche, das sind träge Stagnationen, für die eine bloße klassifizierende Aufteilung allerdings genügend wäre. Aber sobald wir den lebendigen, nimmer ruhenden menschlichen Einzelgeist schärfer ins Auge fassen, so werden wir gewahr, daß die scheinbar so ruhig darliegenden schimmernden Flächen der Völkerexistenz nichts als ein beständiger Fluß kommenden und schwindenden Lebens sind.

Zur absoluten dringenden Notwendigkeit aber wird die Individualforschung, sobald es sich darum handelt, nicht bloß die Allgemeinbildungen, die Sitten und Gebräuche der Völker kennen zu lernen, sondern den vollen und ganzen Menschen, den Menschen an sich zu erfassen. Wir haben unsere Ansicht schon ausgesprochen, daß diese Aufgabe der Völkerkunde im Allgemeinen nicht obliegt, da sie eben eine Gruppenwissenschaft ist, und daß nur, aus historisch-praktischen Gründen, bei den Natur-

Digitized by Google

On pourra faire ressortir tant qu'on veut que leur influence restera stérile si la grande masse de leurs contemporains n'est pas en quelque manière d'accord avec eux; personne cependant ne pourra contester entièrement l'influence parfois puissante que ces individus ont exercée sur l'évolution de l'humanité. Nous espérons prouver à l'évidence que ceci n'est pas seulement vrai pour les peuples civilisés, et que nous n'avons aucune preuve sérieuse que des individualités distinguées, des talents et des génies, manquent chez les peuples sauvages. De ce côté déjà il résulte clairement, combien une étude individuelle est indispensable pour la vie des peuples en général.

Cependant cette nécessité n'existe pas moins pour l'influence peut être moins éclatante, mais d'autant plus incessante que les individus moins doués contribuent à exercer à la longue. Étudier comment une invention mécanique se développe par des améliorations constantes, comment une chanson populaire fait le tour de toutes les bouches et tantôt ici, tantôt là subit des changements, comment un usage, une institution sociale, une opinion morale ou religieuse est provoquée, acceptée en tout ou en partie, rejetée, modifiée, et en tout ceci guetter pour ainsi dire l'homme individuel, pour l'attraper sur le fait quand il exerce sa part d'influence par ses pensées et par les actes de sa volonté sur les formations sociales: voilà une tâche du plus haut intérêt et de la plus grande importance. Ce n'est que par ce chemin que nous arriverons à une véritable biologie ethnologique. La méthode actuellement en vigueur nous offre tout au plus une coupure transversale de l'état actuel de la vie des peuples. Les grandes formations générales des mœurs et des coutumes ne sont que des inertes stagnations pour lesquelles une simple classification suffirait. Mais dès que nous étudions de plus près l'esprit de l'homme individuel, toujours plein de vie, toujours en mouvement, nous constatons que les phases de l'existence des peuples qui semblaient être à l'état de repos ne sont autre chose qu'un flux et reflux de vie naissante et disparaissante.

L'étude des individus devient cependant d'une nécessité absolue quand il s'agit non seulement d'apprendre à connaître les formations générales des mœurs et des usages des peuples, mais l'homme entier, l'homme en soi. Nous avons déjà formulé notre avis que, en général, ceci n'est pas l'objet de l'ethnologie, puisqu'elle est une science des groupes et que ce n'est que par des raisons historiques et pratiques que chez les peuples sauvages elle doit s'occuper à la fois des études des

Digitized by Google

völkern Individual- wie Gruppenforschung ihr obliegt. Wir hatten aber ebenfalls schon hervorgehoben, daß, so sehr jetzt auch mehr und mehr der Charakter der Ethnologie als einer Gruppenwissenschaft in der Theorie anerkannt wird, doch noch viel zu sehr die Endresultate ihrer Forschung in universalem Sinne als das Wesen des Gesamtmenschen umfassend hingestellt und den anderen Wissenschaften wie auch der Popularisierung dargeboten werden. Diesen letzten Rest einer früher usurpierten, jetzt aber durchaus hinfälligen Universalherrschaft unbarmherzig zu zerstören, halten wir für eine Pflicht, deren Erfüllung nicht nur zum Besten der Wissenschaft und Wahrheit im allgemeinen, sondern auch speziell der Ethnologie selbst gereicht. Wir glauben, dieser Pflicht nachgekommen zu sein, wenn wir eine gründliche Untersuchung der Frage angestellt haben: Bis zu welchem Grade sind die Allgemeinbildungen des Völkerlebens, die Volksanschauungen, die Sitten und Gebräuche, ein Ausdruck, eine Wiedergabe der vollen Natur und der Gesamteigenschaften des Menschen, und bis zu welchem Grade sind sie es nicht? Inwiefern repräsentieren sie, was der Mensch schlechthin ist, weiß, will und kann, und inwiefern reichen sie dazu nicht aus?

Um diese Frage richtig zu beantworten, müssen wir uns die Tatsache vor Augen halten, daß ein Teil der menschlichen Natur sich in wesentlich gleicher Weise bei allen Individuen der Gattung Mensch verwirklicht findet. Das ist jenes Minimum von Fähigkeiten und Eigenschaften, ohne welches das betreffende Individuum aufhören würde, Mensch zu sein. Darüber hinaus aber beginnt eine Zone der mannigfachsten Verschiedenheit. Zunächst in qualitativer Hinsicht, insofern nämlich diese oder jene Fähigkeit diesem oder jenem Individuum ganz oder fast ganz abgeht, eine andere dagegen reich entwickelt ist, dann in quantitativer, gradueller Hinsicht, indem bei gleicher Anzahl und Art der Fähigkeiten der Grad der Veranlagung ein verschiedener, ein geringerer oder ein höherer ist. In dieser Zone ist also der Reichtum der menschlichen Natur nicht in jedem Individuum in gleicher Weise verteilt, in einem Individuum ist mehr dieser, in einem andern jener Zug verwirklicht. Die Gesamtsumme des menschlichen Könnens ergibt sich hier also nicht, indem man einfach einen idealen Musterkomplex von Kräften und Fähigkeiten mit der Anzahl der vorhandenen Individuen multizipliert, sondern indem man geduldig jedes einzelne Individuum zum andern addiert, weil eben keines dem andern vollständig gleich ist. Diese unermeßlich reiche Mannigfaltigkeit der individuellen Veranlagung bei gleichem Wesensgrunde ist ein unleugbares Charakteristikum des Menschen.

Nun sieht man leicht, daß gerade das oben hervorgehobene Minimum von Fähigkeiten vermöge seiner überall wesentlichen

Digitized by Google

groupes et des individus. Au même endroit nous avions fait ressortir que tout en reconnaissant théoriquement de plus en plus à l'ethnologie le caractère d'une science des groupes, on résume cependant encore toujours les résultats définitifs de cette science dans un sens trop universel, comme embrassant l'essence de l'homme entier, et qu'on présente ainsi ces résultats aux autres sciences et à la vulgarisation. Détruire sans pitié ces derniers restes d'une domination universelle aujourd'hui surannée nous semble un devoir dont l'accomplissement profitera non seulement à la science et à la vérité en général, mais aussi à l'ethnologie en particulier. Nous croirons avoir accompli ce devoir quand nous aurons examiné à fond la question suivante: Jusqu'à quel degré les formations générales de la vie des peuples, les opinions populaires, les mythes, les mœurs, les usages sont-elles un reflet de la nature complète et de toutes les qualités de l'homme, et jusqu'à quel degré ne le sont-elles pas? Jusqu'à quel degré représentent-elles ce que l'homme en soi est, sait, veut et peut, et jusqu'à quel degré ne suffisent-elles pas à cet effet?

Pour répondre exactement à cette question nous ne devons pas perdre de vue qu'une partie de la nature humaine se trouve réalisée de la même manière chez tous les individus de l'espèce humaine. C'est ce minimum d'aptitudes et de qualités sans lequel un individu cesserait d'être homme. Au delà de cette limite commence une zone des plus grandes différences. D'abord sous le rapport des qualités elles-mêmes, en tant qu'une aptitude ou l'autre manque entièrement ou à peu près à un individu, tandis qu'une autre est richement développée. Ensuite quantitativement, au point de vue des différents degrés qu'une qualité peut avoir, en tant que le nombre et l'espèce des aptitudes restant les mêmes, les individus sont doués à des degrés différents, tantôt plus grands, tantôt plus petits. Dans cette zone, la richesse de la nature humaine n'est pas répartie également entre les individus: dans l'un il y a cette aptitude-ci plus développée, dans l'autre celle-là. La somme totale de la puissance de l'homme ne s'obtient donc pas ici en multipliant simplement une agglomération modèle de forces et d'aptitudes par le nombre des individus existants, mais en additionnant patiemment un individu à l'autre, parce qu'aucun ne ressemble complètement à son voisin. Cette variété des dons individuels d'une richesse immense, le fond de la nature humaine restant le même, constitue une propriété distinctive de l'homme.

Maintenant on comprendra facilement que ce minimum de qualités dont nous avons parlé, pousse à la formation d'opinions

Digitized by Google

Gleichheit zur Bildung von allgemeinen Anschauungen und Gebräuchen drängt, und es gibt keinen Grund, in Zweifel zu ziehen, daß es für gewöhnlich in diesen Allgemeinbildungen sich getreu abspiegele. Aber wohlgemerkt, das ist nur ein Minimum der menschlichen Fähigkeiten, nur ein kleiner Bruchteil derselben; über diese Zone hinaus aber beginnt jetzt erst noch ein Reichtum, der schon in dem riesigen Grundmassiv der Gesamtheit der gewöhnlichen Individuen sich bis zu gewaltiger Höhe erhebt, über die weiter hinaus aber einzelne Gipfel sich noch in unabsehbare Himmelsfernen verlieren. Diese Zone der individuellen Verschiedenheit nun kann in den Allgemeinbildungen des Völkerlebens niemals entsprechend zum Ausdruck kommen. Die Volksanschauungen, Sagen, Mythen, Rechtsanschauungen, religiösen Riten, die aus diesen Regionen hervorgehen, werden stets nur ein unvollkommnes Zeugnis von denselben ablegen, der Reichtum dieser Zone wird in ihnen stets geschädigt und gemindert erscheinen. Das liegt darin begründet, daß beide, individuelle Mannigfaltigkeit und Allgemeinbildung, sich zu sehr diametral gegenüberstehen, beide geradezu entgegengesetzte Tendenzen verfolgen.

Zunächst schon vereinerleit die Allgemeinbildung das Vielfache, das Mannigfache des individuellen Lebens. Sie läßt also vollkommen verschwinden die besondere Eigentümlichkeit, mit welcher das einzelne Individuum den Allgemeinbegriff Mensch verwirklicht. Da diese Eigentümlichkeit etwas Tatsächliches, etwas Wirkliches ist, so muß ihr Verschwinden als eine Verarmung bezeichnet werden, die sich dann auch zunächst in dem jetzt eintretenden Eindruck langweiliger Monotonie bemerkbar macht. Dieser Eindruck fehlt auf die Dauer fast nie, wo in konkreten Völkerbeschreibungen nur die allgemeinen Sitten berücksichtigt werden.

Ferner: die Vereinerleiung vollzieht sich in einer gewissen Durchschnittsbildung: die unteren Schichten werden etwas erhöht, aber die oberen Spitzen werden jedenfalls auch herabnivelliert. Schon in rein physischen Verhältnissen hat diese Durchschnittsbildung oft recht mißliche Folgen, so dass, wie schon hervorgehoben, die Anthropologie das System der Durchschnittszahlen bei ihren Messungen aufgegeben hat. In viel höherem Grade aber tritt das hier bei den geistigen Verhältnissen ein, mit denen es die Völkerkunde zu tun hat. Eine geistige Entwickelung z. B. von der Höhe 3 und eine solche von der Höhe 9 sind etwas völlig Disparates; der Durchschnittswert 6, den man für sie bilden möchte, ist einfach wieder ein drittes Disparates. Jedenfalls aber zieht die Durchschnittsbildung die höchsten Entwickelungsspitzen nach unten; sie verschwinden in dem Niveau allgemeiner Gleicheit: stets, wenn eine hohe Idee, die einer der Großen des

Digitized by Google

et de coutumes générales, précisément parce qu'il est essentiellement identique partout, et il n'y a pas lieu de douter qu'ordinairement il se reflète fidèlement dans ces formations générales. Mais entendons nous bien, c'est un minimum des facultés humaines, une petite partie. En dehors de cette zone commence une richesse qui déjà sur les assises grandioses de l'universalité des individus ordinaires s'élève à des hauteurs considérables, au delà desquelles quelques sommets isolés se perdent dans les cieux. Cette zone des différences individuelles ne peut jamais parvenir à une expression adéquate dans les formations générales de la vie d'un peuple; les opinions populaires, les traditions, les mythes, les mœurs, les institutions juridiques, les rites religieux qui prennent naissance dans ces régions, n'en donnent toujours qu'une image imparfaite, et la richesse de cette zone en semblera toujours amoindrie et abaissée. La raison en est parce que ces deux choses, la diversité individuelle et les formations générales, sont diamétralement opposées, poursuivent des tendances contraires.

D'abord ces formations générales rendent uniforme ce qu'il y a dans la vie individuelle de multiple et de varié. Elles font donc entièrement disparaître le caractère propre avec lequel l'homme individuel réalise l'idée générale de l'homme. Ce caractère étant quelque chose de réel, d'actuel, il faut donc regarder sa disparition comme un appauvrissement, qui se manifeste tout de suite dans une impression de monotonie ennuyeuse. Cette impression ne manque presque jamais de se produire à la longue là où dans la description des peuples on ne tient compte que des mœurs générales.

Cette réduction à l'uniformité s'opère ensuite en ramenant tout à un niveau moyen; on relève quelque peu les couches sociales inférieures mais, en échange, les sommets sont considérablement abaissés. Cette réduction à une hauteur moyenne a déjà ses côtés facheux dans des données purement physiques et pour cette raison, comme nous l'avons dit, l'anthropologie a abandonné le système exclusif des nombres moyens dans ses mesurages. Mais pour les données psychiques dont s'occupe l'ethnologie, le même inconvénient se présente à un degré beaucoup plus élevé. Un niveau intellectuel de la hauteur de 3 et un autre de la hauteur de 9 sont deux choses disparates; le nombre moyen de 6 qu'on serait tenté d'en tirer, est une troisième chose disparate. En tout cas, la réduction à un niveau moyen abaisse les sommets les plus élevés de l'évolution et elles disparaissent dans l'uniformité générale. Quand une idée sublime qu'un des géants du genre humain avait trouvée, devint la propriété commune, ou même passa dans l'usage général, elle a dû toujours descendre

Digitized by Google

Menschengeschlechtes ausgedacht, zum Allgemeingut oder gar zum Brauch wurde, musste sie von ihrer Höhe herabsteigen. Das ist aber gerade hier, wo es darauf ankommt, die Grenzen der Leistungsfähigkeit des Menschen überhaupt festzustellen, von entscheidender Bedeutung, es ergiebt sich mit aller Evidenz, daß die Allgemeinbildungen des Völkerlebens niemals an diese Obergrenzen heranreichen, sondern stets ein gutes Stück darunter zurückbleiben.

Das Maß dieses Zurückbleibens muß aber noch größer angenommen werden, als der Ausdruck „Durchschnittsbildung" annehmen läßt. Einen Durchschnitt bilden heißt auf eine mittlere Linie bringen. Die Durchschnittsbildungen des Völkerlebens erheben sich aber fast nie bis zur mittleren Linie der Gesammtentwickelung. Sondern, da die Individuen der niedrigen Grade durchwegs in viel stärkerer Anzahl vorhanden sind, als die der höheren Entwickelungsstufen, so ziehen sie durch ihr Schwergewicht die endgültige Bildung so weit unter die mittlere Linie hinab, daß sie oft nur mehr wenige Grade über der Niedrigkeit der unteren Stufe erhoben bleibt.

So ist also schon in ihrem Entstehen die Allgemeinbildung niemals ein zureichender Ausdruck des ganzen Umfanges der menschlichen Fähigkeiten. Wenn man von einem Volk nur seine Allgemeinbildungen, seine Sitten und Gebräuche kennt, so kennt man nicht den höchsten Grad seiner Leistungsfähigkeit, denjenigen Grad, den Individuen, aus seiner Mitte hervorgegangen, erreichen konnten. Aber auch eigentlich der tiefste Grad, bis zu dem es sinken kann, ist nicht sicher festgestellt; denn man hat mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Allgemeinbildung eine Erhöhung über diesen Nullpunkt bildet. Beides aber, jene Höhe und diese Tiefe, mit Sicherheit zu kennen, ist eine Notwendigkeit für die Wissenschaft, die den ganzen Menschen kennen lernen will.

Dieses Mißverhältnis zwischen der vollen, reichen Mannigfaltigkeit des Völkerlebens und seinen Allgemeinbildungen gestaltet sich im Laufe der Zeit nicht besser, sondern nur noch schlechter. Das ist ein Verhängnis, dem kaum eine von ihnen entrinnt. Zunächst geht aus dem Complex der Gedanken oder dem Organismus eines Brauches eines um das andere Glied im Dunkel der Vergessenheit verloren. Das ist aber gewöhnlich nicht bloß eine einfache Verminderung und Verarmung um diesen Teil, sondern schließt auch die gänzliche oder fast gänzliche Entwertung der noch übrigen Teile in sich. Denn diese Glieder waren notwendig zum Verständnis, zur Treue des Ganzen; nachdem sie geschwunden, ist der Rest dunkel, unverständlich, ein Rätsel, und so, aller durchsichtigen Klarheit beraubt, sinkt er schließlich zu einem toten Mechanismus herab. In dieser Form ist die Allgemeinbildung nicht einmal mehr ein adaequates Bild der Allgemein-

Digitized by Google

ue ses hauteurs. Ici, où il s'agit de fixer les limites jusqu'où les forces humaines peuvent atteindre, ceci est d'une importance capitale. Il est évident que les formations générales dans la vie des peuples ne peuvent jamais atteindre cette limite supérieure, mais restent toujours considérablement au dessous.

La mesure de cette infériorité doit cependant être taxée encore plus bas que le terme de niveau général le ferait supposer. Réduire à un niveau général c'est mettre sur la ligne moyenne. Mais presque toujours les formations générales dans la vie des peuples ne s'élèvent pas jusqu'à la ligne moyenne de l'évolution universelle. Comme les individus des degrés inférieurs sont toujours en nombre relativement plus fort que ceux d'une culture supérieure, ils entraînent de leur poids le niveau général sous la ligne moyenne, tellement que souvent elle ne s'élève que de quelques degrés au-dessus de la ligne inférieure.

Ainsi dès leur origine les formations générales ne sont déjà plus l'expression adéquate des facultés humaines. Quand on ne connaît que les formations générales d'un peuple, ses mœurs et ses coutumes, on ne connaît pas encore le degré le plus élevé de sa capacité, ce degré jusqu'où des individus sortis de son sein peuvent parvenir. Egalement le plus bas degré auquel il peut descendre, n'est pas fixé avec certitude, car il faut compter avec la possibilité que la culture générale s'élève au-dessus de ce point initial. Il est cependant d'une stricte nécessité pour la science de connaître ces deux choses: les abîmes et les sommets.

Cette disproportion entre la pleine richesse des variétés dans la vie des peuples d'un côté et ses formations générales de l'autre ne tend pas à disparaître avec le temps, elle augmente. Presqu'aucune d'entre elles n'échappe à ce sort. D'abord un chaînon après l'autre dans le cercle des idées où dans l'organisme d'un usage se perd dans l'oubli. Il s'agit alors ordinairement non seulement d'une simple diminution, d'un appauvrissement, mais les autres parties aussi perdent entièrement ou à peu près leur valeur. Car ces chaînons étaient nécessaires pour l'intelligence et la fidélité de l'entier; quand ils ont disparu, le reste est obscur, incompréhensible, énigmatique. Privé de toute clarté il finit par devenir un mécanisme sans vie. Sous cette forme, la formation générale n'est déjà plus une image adéquate des conditions générales qui l'ont fait naître. Ce n'est qu'à grande peine que la science de métier pourra, à l'aide de fragments recueillis de toutes parts,

Digitized by Google

Zustände, aus denen sie hervorgegangen. Nur mit Mühe vermag oft selbst die zünftige Wissenschaft aus den von überall her gesammelten Fragmenten die ursprüngliche Bedeutung des Ganzen herauszulesen, und vielfach ist auch alle diese Mühe umsonst, wenn es nicht gelingt, ein Land, ein Volk aufzufinden, wo der betreffende Brauch, die betreffende Anschauung noch volles Leben besitzt. In diesem Zustand fortschreitender Verkümmerung sinkt die Allgemeinbildung immer tiefer unter die mittlere Durchschnittslinie der geistigen Entwickelung hinunter. Ja, es kann geschehen, daß sie, immer mehr zum rein äußeren Mechanismus werdend, selbst noch unter jenes Minimum an geistiger Entwickelung hinabgerät, welches dem Individuum niemals fehlen wird. Es ist leicht einzusehen, wie gründlich verfehlt da Schlüße sein könnten, welche allein von derartigen Allgemeinbildungen ausgingen.

Fassen wir unsere Ausführungen zusammen, so ergeben sie eine sehr deutliche Antwort auf die Frage, die wir uns gestellt, bis zu welchem Grade die Allgemeinbildungen die volle und reiche Wirklichkeit des Völkerlebens wiedergeben: Sie tun es nur bis zu einer gewißen Minimalgrenze, darüber hinaus bleiben sie in einem bedenklichen Abstand hinter der Wirklichkeit zurück, der im Laufe der Zeit sich noch immer beträchtlicher gestaltet. Sie versagen vollständig für die Wiedergabe der individuellen Mannigfaltigkeit und bezeichnen nicht einmal eine zuverläßige Durchschnittslinie.

Wenn demgegenüber Bastian, Gumplowicz, und bis zu einem gewißen Grade auch Vierkandt so sehr die Bedeutungslosigkeit des Individuums betonen, angesichts derer es auch gar nichts verschlage, wenn die individuellen Verhältnisse in den Allgemeinbildungen nicht zum Ausdrucke kämen, so ist das, von allem andern abgesehen, eine Verschiebung des Fragepunktes nach einer Richtung hin, die hier gar nicht in Betracht kommt. Wir geben anstandslos zu, daß auch die Talente und die Genies, die „Heroen", ihre Höhe nur erreichen konnten, weil die großen Massen ihnen das Piedestal bildeten. Aber schließlich, ihre Höhe geht über die der Massen hinaus, ist ein Neues, ein Originales, ein Mehr. Und dieses Mehr, dieses Höher muß die Wissenschaft kennen, die den ganzen Umfang der menschlichen Entwickelung kennen will. Denn es sind doch nichts anders als menschliche Entwickelungen, die uns da entgegentreten. Dazu: wenn auch jetzt noch vereinzelt aufragend, es besteht die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit, daß sie durch die Kraft der Ideen, die sie zu Tage gefördert, durch ihr Beispiel, durch ihre direkte Werbetätigkeit auch die Massen wenigstens einige Stufen höher hinauf zu sich nachziehen und also auch die Allgemeinbildungen auf eine höhere Stufe heben.

Vollends eine lächerliche Uebertreibung ist aber der Satz von dem „es denkt in uns", den man bei einem Dichter hingehen

Digitized by Google

rétablir la signification primitive du tout et souvent même tous ces travaux sont sans fruits quand on ne réussit pas à découvrir un pays, un peuple chez lequel l'usage, la tradition en question est encore en pleine vigueur. Dans cet état de dépérissement progressif, la formation générale s'abaisse toujours plus même sous le niveau moyen de l'évolution intellectuelle. Il peut même se faire qu'elle devienne de plus en plus un mécanisme purement extérieur et descende au-dessous de ce minimum de culture intellectuelle qui ne fera jamais défaut à l'homme individuel. On comprend aisément combien des conclusions basées sur de telles formations générales seraient radicalement fausses.

Si nous résumons ce que nous avons exposé, nous obtenons une réponse nette à notre question, jusqu'à quel degré les formations générales représentent la réalité si riche et si pleine de la vie des peuples: Elle ne la reproduisent que jusqu'à une certaine limite inférieure au delà de laquelle elles restent beaucoup au-dessous de la réalité et cette distance s'agan dit avec le temps. Elles font absolument défaut quand il s'agit der représenter les diversités individuelles et n'offrent pas même une ligne moyenne à laquelle on puisse se fier.

Si en face de ces résultats Bastian, Gumplowicz et à un certain degré Vierkandt insistent si énergiquement sur l'insignifiance de l'individu, en raison de laquelle il importe peu que les conditions individuelles ne trouvent pas leur expression adéquate dans les formations générales, ils déplacent la question dans un sens qui ne peut pas entrer ici en considération. Nous accordons sans hésiter que même les grands talents, les génies, les grands héros n'ont pu arriver à leur grandeur que parce que les foules leur servaient de piédestal. Mais finalement ils s'élèvent au-dessus des foules, ils offrent quelque chose de neuf, d'original, quelque chose de plus. Et ce qu'ils offrent de plus, cette hauteur à la quelle ils s'élèvent, une science qui veut connaître toute l'étendue de l'évolution humaine, doit en être informée. Car ce n'est pas autre chose que des étapes de l'évolution humaine que nous y rencontrons. De plus il est possible, il est même probable que par la force des idées qu'ils ont mises au jour, par leur exemple, par une propagande directe, ils entraînent les foules après eux et les élèvent de quelques degrés et avec elles aussi les formations générales.

La phrase enfin « quelque chose pense en nous » est une exagération ridicule qu'on passerait a un poète: chez un homme

Digitized by Google

lassen kann, bei einem wissenschaftlichen Denker als eine gänzlich verunglückte Wendung bezeichnen muß.[1]) Zunächst einmal: ein Gedanke hat nie und nirgends ein wirkliches Dasein, als in dem menschlichen Einzelgeist, der allein ihn aktuieren kann. Der Anstoß zu dieser Aktuierung mag von andern ausgehen, der Inhalt des Gedankens mag von ihnen aus vermittelt werden, aber ein neues, lebendiges Dasein desselben bewirkt nur der Einzelgeist aus eigener Kraftquelle. Und nicht bloß das: niemals ist dieser neuerweckte Gedanke vollständig seinem von aussen kommenden Urbilde gleich, er enthält stets aus der Tiefe der Eigenart dieses Geistes miteinfließende Abweichungen, mögen dieselben in vielen Fällen auch Verschlechterungen, Verdunkelungen sein. Ein wenn auch noch so geringes Etwas von dieser Nuancierungskraft wohnt jeder Einzelseele inne; bei dem Talent und dem Genie äußert sie sich in so starken Wirkungen, daß sie auch makroskopischem Sehen sichtbar werden. Realitäten aber sind beide, jene kleinen, wie diese großen Gradunterschiede, und an keinen Realitäten kann wahre und ganze Wissenschaft achtlos vorübergehen.

Aber nun treten Wundt und Vierkandt auf und behaupten, daß die von uns statuierte Mannigfaltigkeit der Individuen nur bei den Kulturvölkern vorhanden sei, bei den Naturvölkern dagegen völlig fehle, bei diesen seien die Individuen sämtlich nur „Herdengeschöpfe". Wir werden uns mit der Widerlegung dieser merkwürdigen Aufstellung gar keine besondere Mühe geben, sondern wir werden einfach nach dem alten Spruch verfahren: Quod gratis asseritur, gratis negatur.

Der Nachweis, daß von Seiten Vierkandt's — wie auch von Seiten Wundt's der sich hier auf Vierkandt stützt — nur ein „gratis asserere" vorliegt, hat uns Vierkandt sehr leicht gemacht: er gesteht es selbst ein! Man höre: „Eine individuelle Kontrolle und einen Nachweis für das Gesagte wirklich zu führen, ist sehr schwer, da uns das individuelle Leben im Bereich der Naturvölker nirgend hinreichend bekannt ist."[2]) Die einzige Quelle für seine Ansichten sind — Reiseschilderungen: „Zwar treten in allen Reiseschilderungen bei den Naturvölkern die einzelnen Individuen nur sehr wenig aus der Gesamtheit ihrer

---

[1]) Was würde Gumplowicz z. B. sagen, wenn man diesen Satz auch bei seinem Buche in Anwendung bringen wollte, wenn man, da er ja doch den Ratschlägen der „Theologen und naiven Philosophen", anders zu denken, nicht folgen konnte, sein Buch nicht aus logischen, sondern lediglich aus psychologischen, vielleicht gar psychopathischen Gesichtspunkten betrachtete? — Es ist doch sehr nützlich, sich solche klingenden Sentenzen erst etwas näher zu betrachten, ehe man sie in die Welt hinaus gehen läßt. Ich kann mich des Gedankens nicht erwehren, daß Gumplowicz bei seinen starken Aussprüchen nur die Durchschnittsmasse unserer modernen „Gebildeten" vor Augen stand; aber nirgendwo werden so unheimliche Verwüstungen in der Individualität angerichtet, wie es bei diesen durch Zeitungen und Konversationslexika geschieht.

[2]) A. a. O., S. 112; die letzten Zeilen von mir gesperrt. W. S.

Digitized by Google

qui prétend penser scientifiquement c'est une tournure totalement manquée [1]). D'abord : une pensée ne peut jamais et d'aucune manière avoir une existence sinon dans l'esprit humain individuel qui seul peut la réduire en acte. Que l'occasion de cette actualisation ait été donnée par d'autres, que le contenu de l'idée ait été communiquée par eux : mais il n'y a que l'intelligence individuelle qui en vertu de sa force immanente peut lui donner l'existence. Et non seulement cela : cette pensée nouvellement formée n'est jamais parfaitement semblable au modèle qui lui vient du dehors, elle contient toujours quelques divergences provenant du caractère particulier de cet esprit, même quand ces divergences se produisent au détriment de la clarté et de la justesse. Chaque intelligence possède en soi si peu que ce soit de cette aptitude de produire des nuances; elle exerce une action si prépondérante chez les grands talents et les génies qu'elle s'impose à l'observation. Mais ces divergences, les grandes et les petites, sont des réalités et la vraie science ne peut pas les laisser inaperçues.

Mais voilà MM. Wundt et Vierkandt qui affirment que cette variété des individus que nous avons constatée se retrouve seulement chez les peuples civilisés, qu'elle manque complètement chez les peuples sauvages, chez lesquels les individus ne sont que des « animaux vivant par troupeaux. » Nous ne ferons pas d'effort spécial pour réfuter cette théorie curieuse et nous nous en tiendrons au vieux dicton : *Quod gratis asseritur, gratis negatur.*

La preuve qu'il s'agit d'une affirmation gratuite de la part de M. Vierkandt, comme aussi de la part de M. Wundt qui s'appuie ici sur M. Vierkandt, nous est rendue bien facile par M. Vierkandt, puisque lui même l'avoue : « Contrôler sur les individus et prouver ce que nous avons dit : est très difficile, parce que la vie individuelle chez les peuples sauvages ne nous est nulle part suffisamment connue. » [2]) La seule source pour ses affirmations sont — des récits de voyages : « Il est vrai que dans toutes les descriptions de voyages auprès des peuples sauvages, les individus particuliers se distinguent peu de leur entourage, de manière qu'ici [par rapport aux peuples sauvages] notre affirmation quant à l'uniformité n'a pas à craindre un

---

[1]) Que dirait M. Gumplowicz par exemple, si on voulait appliquer cette théorie à son livre et puisqu'il n'a pas pu se conformer aux conseils de penser autrement, donnés par « des théologiens et de naïfs philosophes », si on jugeait son livre non d'après la logique, mais en se plaçant au point de vue psychologique, voire même psychopathique ? — Il est extrêmement utile d'examiner de près de phrases résonnantes de ce genre avant de les lancer dans le grand monde. Je ne puis me défendre de la pensée que M. Gumplowicz avec ses expressions énergiques n'a eu devant les yeux que la grande masse des « hommes instruits » de nos jours ; mais nulle part que chez cette catégorie d'hommes l'individualité ne souffre de si effrayants ravages, causés par les journaux et les encyclopédies.

[2]) L. c. p. 112. Les dernières paroles ont été bloquées par l'auteur de cet article.

Digitized by Google

Umgebung hervor, so daß hier [betreffs der Naturvölker] jene Behauptung der Gleichartigkeit kaum auf Widerspruch zu stoßen gewärtigen muß.“ [1]) Vierkandt weiß aber selbst recht gut, daß den flüchtigen Reisenden die vorhandenen Individualitäten gar nicht offenbar werden können, daß manche Reisenden sogar für die Physiognomien fremder Völker jede Individualität in Abrede stellten, wie es chinesische und japanische Reisende auch betreffs der Europäer taten; schreibt er ja doch selbst, wo er über die Entstehung der Mode handelt: „Von den angegebenen Merkmalen [der Mode] entzieht sich nun das Zweite, das des individuellen Ursprungs, aus naheliegenden Gründen [2]) meist der Aufmerksamkeit des Forschungsreisenden; gerade über diesen für unsere Betrachtung wichtigsten Punkt schweigen die Berichte meistens.“ Und trotz alledem schreibt Vierkandt ganze Abhandlungen über die Individualität bei den Naturvölkern, läugnet deren Vorhandensein, weil seine Quellen, deren Mangelhaftigkeit er selbst kennt, nichts davon berichten! Das ist echt „philosophisch“! Die Theorie muß um jeden Preis lückenlos fertig sein! Aber Vierkandts eigene Geständnisse genügen schon, uns zu veranlassen, wenn wir an die schönen Stellen von der Individualität der Naturvölker in seinem sonst vielfach so bedeutungsvollen Buche kommen, einfach weiterzublättern, bis wir wieder auf sicherem Boden angelangt sind. Vierkandt ist einer Gefahr unterlegen, die er selbst sehr gut bezeichnet, wenn er schreibt: „Der Kulturhistoriker . . . . hat es von vornherein nur mit dem seelischen Leben der Gesamtheit zu tun, und seine Gefahr besteht . . . . darin, daß er den Einfluß des Individuums zwar nicht für sein Gebiet, aber überhaupt unterschätzt.“ [3])

Wir haben hier nichts anderes zu tun, als nachdrücklich zu betonen, daß die Wissenschaft kein Recht hat, das Vorhandensein der Individualität bei den Naturvölkern in Abrede zu stellen und zwar einfach aus dem Grunde nicht, weil niemand bisher bei diesen Völkern diesbezügliche Forschungen angestellt hat. Wir haben oben (S. 592 ff.) schon auseinandergesetzt, warum, zuerst aus historischen und in den letzten Jahrzehnten auch aus theoretischen Gründen, diese Forschungen bis jetzt unterblieben sind. Wir haben auch hervorgehoben, daß bei den meisten Forschern auch schon die im Verhältnis nur kurze Dauer ihres Aufenthaltes es ihnen unmöglich machte, diese Dinge zu gewahren. Wir heben noch einen anderen Mangel hervor, der den meisten Forschungsreisenden anhaftete: der Mangel genügender Sprachkenntnis. Es ist klar, daß ohne den unmittelbaren, freien und

---

[1]) A. a. O., S. 74.
[2]) Von mir gesperrt. W. S.
[3]) A. a. O., S. 195.

Digitized by Google

démenti. »[1]) Mais M. Vierkandt lui-même, sait très bien que les voyageurs passagers sont incapables de s'apercevoir des individualités marquantes, tellement que quelques voyageurs nient même toute individualité dans la physiognomie extérieure des peuples étrangers, comme l'ont fait aussi des voyageurs chinois et japonais vis-à-vis des Européens. En parlant de l'origine de la mode il écrit lui-même: «Parmi les propriétés indiquées [de la mode], la deuxième, celle de l'origine individuelle se soustrait ordinairement, pour des raisons faciles à comprendre,[2]) à l'attention des explorateurs. Leurs rapports se taisent ordinairement sur ce point si important pour notre étude.» Et malgré cela, M. Vierkandt écrit des dissertations entières sur l'individualité des peuples sauvages, en nie l'existence, parce que ses sources, dont il connaît la défectuosité, n'en rapportent rien! Voilà qui est vraiment «philosophique»! Le système ne doit à aucun prix présenter des lacunes! Mais les aveux de M. Vierkandt lui-même suffisent déjà pour nous déterminer à tourner les feuilles, quand nous arrivons dans son livre par ailleurs si important, aux beaux endroits où il parle de l'individualité des peuples sauvages jusqu'à ce que nous arrivions de nouveau sur un terrain plus solide. M. Vierkandt est succombé à un péril signalé très bien par lui-même quand il écrit: « L'historien de la civilisation. . . . doit de prime abord s'occuper de la vie psychique de la société et le danger pour lui consiste. . . . . à estimer trop bas l'influence de l'individu, non pas pour sa science, mais en général. »[3])

Nous n'avons pas autre chose à faire ici qu'à affirmer énergiquement que la science n'a pas le droit de nier l'existence de l'individualité chez les peuples sauvages, pour la seule raison parce que des observations à ce sujet n'ont pas encore été faites. Nous avons déjà expliqué plus haut (p. 539 ss.) pourquoi ce genre d'études a été négligé jusqu'ici, d'abord pour des raisons historiques, ensuite dans les derniers temps par des raisons philosophiques. Nous avons aussi fait remarquer que la plupart des explorateurs se trouvèrent dans l'impossibilité d'apercevoir ces détails à cause de la durée relativement trop courte de leur séjour parmi ces peuples. Nous rappelons encore un autre point qui a laissé à désirer chez la plupart des explorateurs: c'est la connaissance des langues. Il est évident que sans des relations immédiates,

---

[1]) L. c., p. 74.
[2]) Bloqué par moi. G. S.
[3]) L. c., p. 195.

Digitized by Google

leichten Verkehr mit den einzelnen Individuen keine Möglichkeit ist, ihre charakteristischen Eigenheiten zu erfassen.

Wenn wir nun aber doch bei dieser negativen Konstatierung nicht stehen bleiben, sondern schon jetzt das Vorhandensein der Individualität auch bei den Naturvölkern annehmen, so hat das seinen Grund in der Wahrnehmung, daß überall dort, wo man länger und intimer mit ihnen verkehrte, besonders auch bei Beherrschung ihrer Sprache, daß da den Beobachtern die individuelle Verschiedenheit der Einzelpersonen sich geradezu aufdrängte. Es würde zu weit führen, die Zeugnisse dafür hier zusammenzustellen. Ich führe aber den Ausspruch eines Reisenden an, der, wie es scheint, mit ganz entgegengesetzten, der herrschenden Theorie entsprechenden Anschauungen an seine Untersuchungen herangetreten war, aber dann eine förmliche Bekehrung durchmachte. In seinen interessanten „Beiträgen zur Psychologie der Bewohner von Neupommern" [1]) bemerkt Dr. Stephan: „Ueberhaupt war ich sehr erstaunt in jedem dieser „Wilden" ein nach Charakter und Begabung scharf umrissenes Individuum zu finden [2]), in geradem Gegensatz zu jener Anschauung, die ein Naturvolk als Rudel ganz gleichartiger Menschen auffaßt und Unterschiede erst durch Erziehung und Bildung zustande kommen läßt." Die „erheblichen Unterschiede nicht nur in einzelnen Anschauungen, Meinungen und Wünschen, sondern auch im ganzen Naturell und Charakter", die Vierkandt nur bei den Kulturvölkern findet,[3]) bestätigte mir auch, in mündlicher Unterredung, Dr. Th. Koch-Grünberg bezüglich der Indianerstämme des oberen Rio Negro und des Yapurá in Südamerika, von deren erfolgreicher Erforschung er im Sommer 1905 zurückkehrte und die er in zweijährigem Aufenthalte genügend kennen lernen konnte.

In all dem wird von berufenen Forschern nur nachdrücklich bestätigt, was der Dichter [4]) bereits ausgesprochen:

„Menschen sind die Menschenkinder
Aller Zeiten, aller Zonen,
Ob sie unter Birkenbüschen,
Ob sie unter Palmen wohnen."

Wir hoffen, daß die bis jetzt fast vollständig übersehene Individualforschung bei den Naturvölkern einsetzt und sind sicher, daß auch hier in vollem Maße das Schriftwort in Erfüllung gehen wird: „Wer suchet, der findet."

---

[1]) „Globus", 88, (1905), S. 209.
[2]) Von Stephan selbst gesperrt!
[3]) Vierkandt, a. a. O., S. 74
[4]) Fr. W. Weber in „Dreizehnlinden".

Digitized by Google

faciles et sans gêne avec les individus en particulier il n'y a pas moyen de saisir leur propriétés caractéristiques.

Si cependant nous ne nous arrêtons pas à cette constatation négative et si, déjà à présent, nous supposons l'existence de l'individualité chez les peuples sauvages, nous nous appuyons sur le fait que partout où des observateurs ont été plus longtemps et plus intimement en contact avec eux, surtout quand ils possédaient leur langue, ils ne purent se défendre de constater les différences individuelles entre les personnes particulières. Il serait trop long de recueillir ici des témoignages à l'appui de cette assertion. Je cite cependant les paroles d'un explorateur qui, à ce qu'il semble, avait conformement à la théorie en vigueur commencé ses observations avec des convictions tout opposées et qui dans la suite changea complètement d'avis. Dans son article intéressant « Beiträge zur Psychologie der Bewohner von Neupommern, » [1]) le Dr Stephan remarque : « En général j'étais très étonné de trouver dans chacun de ces sauvages un individu d'un caractère et de talents très particularisés,[2]) contrairement à l'hypothèse qui voit dans un peuple sauvage un troupeau d'hommes uniformes et qui attribue les différences à l'éducation et à la civilisation.» L'existence de «différences considérables non seulement dans les convictions, les opinions et les tendances, mais aussi dans le tempérament et le caractère», que M. Vierkandt trouve chez les peuples civilisés,[3]) me fut aussi certifiée oralement par le Dr Th. Koch-Grünberg par rapport aux tribus indiennes du Rio Negro Supérieur et du Yapurá dans l'Amérique du Sud, quand il retourna en été 1905 d'un voyage d'exploration très fécond en résultats, après avoir appris à connaître ces peuples par un séjour de deux ans au milieu d'eux.

Voilà donc des savants de profession qui constatent la vérité de ce qu'un poète allemand a dit :

« Menschen sind die Menschenkinder
Aller Zeiten, aller Zonen,
Ob sie unter Birkenbüschen
Ob sie unter Palmen wohnen. » [4])

Nous espérons que les études de détail, si négligées jusqu'ici se porteront vers les peuples sauvages et nous sommes sûrs que les paroles de l'Ecriture : « qui cherche, trouve » se vérifieront pleinement.

---

[1]) Dans le «Globus», t. 88, (1905), p. 209.
[2]) Bloqué par le Dr Stephan lui-même.
[3]) Vierkandt, l. c. p. 74.
[4]) Fr. G. Weber dans « Dreizehnlinden »: « Les enfants des hommes restent des hommes dans tous les temps et sous toutes les zones, qu'ils habitent dans un bois de bouleau ou sous des palmes.»

Digitized by Google

Wenn wir es endlich offen und kurz aussprechen sollen, was uns die Ursache von all den Ablehnungen und Einschränkungen des Individualismus scheint, so glauben wir urteilen zu müssen, daß hier nicht Gründe, sondern Interessen und Hoffnungen vorliegen. Und diese Interessen scheinen uns bei einigen Autoren vorzüglich in einer übermäßigen Verfolgung des Entwicklungsprinzips zu liegen. Wenn wir zum Schluß auch diese Tatsache noch etwas näher beleuchten, so glauben wir damit die ganze uns hier beschäftigende Frage einigermaßen erschöpfend behandelt zu haben.

(Fortsetzung folgt.)

Digitized by Google

Pour dire nettement et brièvement ce qui nous semble être la cause de cette anthipathie contre l'individualisme, nous croyons devoir dire qu'il s'agit ici non de raisons scientifiques, mais d'intérêts et d'espérances. Et ces intérêts nous semblent chez quelques auteurs se porter principalement sur une trop grande importance donnée au principe de l'évolution. Si pour finir nous jetons encore un coup d'œil sur ce fait, nous croyons avoir donné une idée relativement complète de la question qui nous occupe ici.

(A suivre.)

Digitized by Google

Bibliographie.

Die Herren Autoren und Verleger werden gebeten, beim Einsenden der Bücher zugleich den Preis derselben bekanntzugeben.

Messieurs les auteurs et les éditeurs qui nous envoyent les livres sont priés de nous indiquer, en même temps, le prix.

Albert Grünwedel, *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei.* Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten E. Uchtomskij. Mit einem einleitenden Vorwort des Fürsten E. Uchtomskij und 188 Abbildungen. Leipzig, F. A. Brockhaus 1906, Quart, XXXV und 244 SS., Geheftet 8 M.

Unter dem anspruchslosen Titel eines „Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten Uchtomskij" führte sich vor sechs Jahren Grünwedels „Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei" ein. Das Werk bietet mehr. In der Darstellung jenes buddhistischen Pantheons, das während eines Jahrtausend in den Hochtälern Tibets und in den Steppen der Mongolei von der als Lamaismus bekannten Abzweigung des buddhistischen Bonzentums ausgebildet wurde, hat uns Grünwedel ein anschauliches Bild des Einflusses entworfen, den Indiens Religion und Kunst auf die ostasiatische Kulturwelt ausgeübt hat. Wollen wir das ostasiatische Kulturleben in seiner innersten Eigenart begreifen, so kann es uns keineswegs genügen, hier die indische Kulturwelt, dort die chinesische Kulturwelt in ihrer auszeichnenden Eigenart zu erforschen. So weit es sich um die Entwickelung Altindiens handelt, ist dies ja bereits mit dem denkbar glücklichsten Erfolge in der Ausbeutung der literargeschichtlichen und kunstgeschichtlichen Quellen geschehen. Und alle Anzeichen deuten darauf hin, daß auch der literargeschichtlichen und archäologischen Erforschung Altchinas in nicht allzuferner Zeit ein ähnlicher Erfolg wird beschieden sein. Aber damit ist für die Erkenntnis des ostasiatischen Kulturlebens nur erst ein Stück der Arbeit geleistet. Wohl ist es wahr, daß sich Indien und China in die geistige Herrschaft Ostasiens teilen. Aber diese Scheidung in zwei Kultursphären ist keineswegs so „schiedlich, friedlich" verlaufen, daß sich die indische und chinesische Kulturwelt wie zwei fremde, schroff voneinander getrennte

Digitized by Google

Kulturwelten gegenüberstehen. Die indische Welt und die chinesische Welt sind sich vielmehr im Laufe einer zweitausendjährigen Entwickelung nicht blos näher und näher gerückt. In ihrem erobernd vordringenden Einfluß stießen beide aufeinander und machten sich zeitweilig die Sphäre streitig. Das Endergebnis war, daß Indien auf dem Gebiete des religiösen und künstlerischen Einflusses die Oberhand gewann. Dieses Übergewicht in Religion und Kunst erstritt Indien auf dem Boden des Buddhismus. „Die Geschichte Ostasiens ist die Geschichte des Buddhismus", dieses Wort Eitels trifft unstreitig für die religiöse und künstlerische Entwickelung Ostasiens zu. Durch den Buddhismus haben Religion und Kunst des alten Indien auf die ostasiatische Kulturwelt einen Einfluß gewonnen, der wohl in seinem geographischen Umfang längst bekannt ist, aber in seiner ethnologischen Bedeutung für die Entwicklung des ostasiatischen Volkstums erst erforscht werden muß. Dieser Erforschung der Wechselbeziehungen zwischen der indischen und chinesischen Kulturwelt leistet Grünwedels „Führer durch die lamaistische Sammlung" wertvolle Dienste. Ja, für jeden, der es unternimmt, diesen Wechselbeziehungen auf dem Boden Ostasiens selbst, in lebendiger Fühlung mit der vom Buddhismus beeinflußten Völkerwelt nachzugehen, ist die „Mythologie" ein überaus brauchbarer Wegweiser geworden. Davon konnte sich der Schreiber dieser Zeilen persönlich während einer dreijährigen Forschungsreise (1902—1905) überzeugen. Diese Reise führte ihn so ziemlich durch die ganze Welt des Ostens von Indien bis Japan, durch Siam und Birma, Cambodja und Java. Im Mittelpunkte der Forschung stand China. Im Laufe dieser Wanderungen durch die ostasiatische Kulturwelt hat sich ihm unter allen Hilfsmitteln für das Studium des religiösen Lebens in den Ländern der Pagode kein Führer so treu und zuverlässig erwiesen, als Grünwedels „Mythologie des Buddhismus". Wer innerhalb des ostasiatischen Kulturlebens den Wanderungen und Wandlungen des Buddhismus nachgeht, bedarf vor allem eines ikonographischen Führers, eines Wegweisers, der ihm hilft, sich in dem Labyrinth der figürlichen Darstellungen des buddhistischen Pantheon zurechtzufinden. Denn dem Einfluß, den Indiens Religion auf die chinesische Kultursphäre ausgeübt, hat Indiens Kunst die Tore erschlossen. Durch die figürlichen Darbietungen, durch die Erzeugnisse der Plastik fand der Buddhismus zuerst seinen Weg nach China; auf demselben Wege gelangte er nach Japan. War bis zum Erscheinen des Buddhismus die Kunst über schwache und hilflose Ansätze nicht hinausgekommen, so wurde dies mit der Einführung des Buddhismus anders. So wenig die indische Kunst in ihrer Plastik dem Ideale der Kunst entspricht, so ersetzt sie doch die technische Unbeholfenheit und künstlerische Roheit in Erz und Holz, in Stein und Elfenbein durch Formen, die ein reicheres Gepräge tragen. Unter ihrem Einfluß entwickelte sich auf chinesischem Boden jene bildnerische Darstellung des buddhistischen Pantheon, die Gemeingut des gesammten östlichen Asien werden sollte. Der vorzügliche Wert von Grünwedels „Führer" liegt nun darin, daß er uns nicht etwa blos ein auf literargeschichtlichen Urkunden gegründetes Bild aller mythologischen Gestalten des nördlichen Buddhismus vorführt, sondern uns diese Gestalten in den ureigenen Formen selbst vor Augen stellt, welche ihnen die Kunst in Plastik und Malerei gegeben hat. Das Material, auf dem sich die „Mythologie des Buddhismus" aufbaut, ist in erster Linie ein kunst-

Digitized by Google

geschichtliches Material und gliedert sich unter zwei Hauptgruppen: „die Gottheiten" und „die Heiligen" des Buddhismus. Von den „Gottheiten" werden die „Buddhas", die „Bodhisatvas", „Tārās" durch eine treffliche Auswahl von figürlichen Darstellungen beleuchtet. Unter den „Heiligen" geben „die Heiligen des älteren Buddhismus in Tibet" und „die Mongolenbekehrer der gelben Kirche" die reichste religions- und kunstgeschichtliche Ausbeute. Von diesem doppelten Gesichtspunkt aus erweist sich Grünwedel als ausgezeichneter „Führer" in dem Labyrinth der seltsamen Bildwerke, die dem Forscher auf seinen Wanderfahrten durch die religiöse Welt des Ostens in einer so verwirrenden Mannigfaltigkeit entgegengetreten. Sein Werk ist ein erster und glücklicher Versuch, in der Darstellung des mythologischen Materials des Buddhismus den kunstgeschichtlichen Gesichtspunkt mit dem religionsgeschichtlichen zu verbinden, allerdings nur ein erster Versuch, der auf erschöpfende Darstellung keinen Anspruch erheben will. Es wird eines viel umfassenderen Materials bedürfen, um die Wandlungen, welche die in jenen Gestalten verkörperten religiösen und sittlichen Ideen des alten Indien auf ihren Wanderungen durch Ostasien durchgemacht haben, in ihren einzelnen Phasen fest zu umschreiben. Was wir heute vor uns haben in dem bildnerischen Schmuck der Tempel, ist das Ergebnis eines langen Werdeganges. Ideal kann dieses Ergebnis nicht genannt werden, wenn man sich vom sittlichen und künstlerischen Standpunkt aus jene Idole eines krassen Götzendienstes ansieht. Aber darum bleiben uns die Formen, die der religiöse und künstlerische Einfluß des alten Indien im ostasiatischen Buddhismus einnnahm, nicht weniger bedeutsam für die Beurteilung der Wechselbeziehungen zwischen Indien und China. Und namentlich wird der Volkskunde aus der vergleichenden Gegenüberstellung der beiden großen Kultursphären reiche Erkenntnis zufließen. Einen wertvollen Beitrag zur Förderung dieser Kenntnis des ostasiatischen Volkstums geliefert zu haben, ist ein Hauptverdienst der „Mythologie des Buddhismus", wie sie uns von Grünwedel dargestellt wird.

P. Joseph Dahlmann, S. J. — Luxemburg.

Le P. **Th. Sacleux** de la Congr. du St. Esprit, ancien missionnaire à Zanzibar. *Essai de Phonétique, avec son application à l'étude des idiomes Africains*, Paris et Leipzig, H. Welter (Paris Ve, procure de la Congr. du St. Esprit, 30, rue Lhomond), 1905. XIV + 245 pp. grand 8°, prix: 6 frcs.[1])

Dans le 1er fascicule de notre Revue nous avons sommairement relevé les grandes mérites que les missionnaires se sont acquis autour de l'ethnologie. Ces mérites sont encore plus grands en ce qui regarde la linguistique. Il y a des pays et des siècles où presque tout ce qui a été écrit sur leurs langues: grammaires, dictionnaires, études comparatives etc. est dû à leurs indéfatiguables travaux.

[1]) Pour les missionnaires il y a un prix de préférence de 4 frcs. à la procure de la Congr. du St. Esprit.

Digitized by Google

Les missionnaires des XVIème, XVIIème, et XVIIIème siècles étaient parfaitement à la hauteur des connaissances linguistiques de leur temps. Comme c'étaient les langues classiques et, en certain degré, les langues sémitiques dont l'étude était alors en vogue, on comprend que les définitions, divisions et vues générales obtenues par ces études ne manquaient pas d'influencer l'étude aussi des autres langues. On ne peut pas nier qu'à maints égards ces autres langues y aient été parfois endommagées. Le système phonétique de ces dernière, leur grammaire, leur syntaxe, bref, toute leur nature étant différente de celle des langues classiques ou sémitiques, il aurait fallu les traiter de toute une autre méthode. Mais il faut reconnaître que même cela a été entrepris par des missionnaires qui, prenant les devants de leurs siècles, traitaient ces langues d'une méthode parfaitement convenable. (Cf. « Die Sprachkunde und die Missionen » par le P. J. Dahlmann, S. J.—Fribourg, Bade 1891, pp. 42, 82—83, 97, 114, 118 ss)

C'est à la fin du XVIIIème et au commencement du XIXème siècle que la linguistique a pris un immense essor. Il est dû d'abord aux études comparatives des langues dites indo-européennes ou indo-germaniques. Ce qui manquait encore de rigueur scientifique à cette nouvelle ére y fut apporté au cours du XIXème siècle par une nouvelle espèce d'études. Ce fut le perfectionnement de la physiologie et son application à ce qui forme le fondement de la langue, les sons élémentaires, à un tel degré que toute une nouvelle partie des études linguistiques se développa: la Phonétique. C'est surtout grâce à elle que la linguistique moderne, en certaines parties de leur domaine, a acquis une telle exactitude, une telle certitude qu'elle n'y puisse plus être perfectionnée en essence, mais seulement en degré.

Sur ces entrefaites, l'occasion ou plutôt la nécessité des missionnaires de s'occuper des langues étrangères ne s'est pas diminuée. Au contraire, elle a agrandi a mesure que de vastes contrées dans les différentes parties du monde, pleinement inconnues jusqu'ici, se sont ouvertes à l'évangélisation. Ne serait-il pas fortement à désirer que tous les missionnaires en abordant la tâche difficile d'apprendre ces langues non seulement étrangères mais encore parfois si étranges soient munis de toutes les ressources que la linguistique moderne tellement avancée leur pourrait si éminemment fournir? Il est hors de doute que par là, déjà pour des buts purement pratiques, la prédication, la catéchèse, ils parviendraient beaucoup plus vite et facilement à saisir et à représenter exactement ces langues, pour ne rien dire de l'agrandissement de la valeur scientifique de leurs travaux linguistiques. En formulant ces vœux on n'aurait peut-être qu'à regretter l'absence d'un moyen facile et pratique pour mettre les missionnaires en possession de tous les progrès de la linguistique moderne.

Pour la partie fondamentale de la linguistique, la Phonétique, il n'y a plus lieu à avoir ce regret. L'ouvrage du R. P. Sacleux que nous avons l'honneur d'indiquer ici, a rempli cette lacune d'une manière vraiment magistrale. Et cela nous cause une satisfaction tout à fait particulière qu'il ait été écrit par un ancien missionnaire.

Des circonstances et des qualités singulières se sont réunies pour donner à l'auteur une compétence extraordinaire. Son illustre maître, M. l'abbé Rousselot, l'éminent professeur de l'Institut catholique de Paris, et le créateur de la Phonétique expérimentale en France, nous le fait connaître dans une lettre adressée à l'auteur: « Non seulement vous connaissez par une pratique longue et attentive

Digitized by Google

les langues africaines dont vous parlez et dont vous avez pu, sur place, au cours de vos pérégrinations apostoliques, recueillir de nombreuses variantes dialectales; mais encore ramené en Europe par la maladie, cette providence des travailleurs, vous avez pu, après avoir suivi l'école de la nature, vous mettre à celle des linguistes de profession et suppléer à ce qui manquait à votre éducation première. Par surcroît de bonheur, il vous a été donné de réprendre, observateur plus perspicace et plus instruit, vos précédentes recherches, et de vous rapporter une gerbe plus abondante et de qualité supérieure. Le besoin de repos vous a servi encore. Ne pouvant plus être missionnaire vous-même, vous avez été chargé de guider les premiers débuts de vos jeunes confrères dans l'étude des langues d'Afrique, en même temps que vous travailliez à mieux comprendre la nature des sons et à vous initier aux divers systèmes d'écriture phonétique. » Les éloges que l'illustre maître continue à faire à l'ouvrage de son élève suffiraient eux seuls pour attester son importance.

Hâtons-nous de présenter à nos lecteurs l'ouvrage même. Il est précédé d'un chapitre sur les « *Principes d'Ecriture phonétique* » qui, après avoir critique d'autres systèmes de transcription, nous fait connaître celui de l'Abbé Rousselot que l'auteur lui-même adopte dans sa totalité (pp. 1—17). Commence alors la 1re partie « *Etude des sons* ». Elle traite des sons pris isolément et dans leur nature stabile. Une introduction, « *du son en général* », nous rappelle les données de l'accoustique concernant la production et la nature des sons en général (pp. 19—33). En procédant alors aux « *sons du langage* » l'auteur décrit d'abord l'organe de la parole, la voix humaine, avec ses différentes constituantes (pp. 34—44). Après avoir posé la différence entre les sons inspiratoires et expiratoires (pp. 44—48) il traite des voyelles, de leur production et de leur classification, (pp. 48—56), puis des consonnes, de leur classification, du rang, phases et redoublement des consonnes, de la différence entre les consonnes et les voyelles, des groupes des consonnes (pp. 56—77). En ajoutant quelques chapitres sur la nature des syllabes et des mots, sur le chuchotement, la quantité, l'accentuation, l'auteur finit la première partie de son ouvrage, qui est comme un alphabet de la Phonétique, qu'il faut connaître bien et savoir manier couramment pour pouvoir suivre les expositions linguistiques d'un caractère scientifique. L'exactitude et la concision de laquelle l'auteur procède dans son enseignement y enlève toute difficulté.

Les éléments constitutifs de la langue ainsi établis c'est la deuxième, partie qui les met en relation réciproque et recherche les « *changements phonétiques* » qui y prennent leur origine. Dans une introduction l'auteur traite de la nature générale, de la classification des changements phonétiques et de l'importance de les connaître (pp. 89-100). Des trois chapitres dans lequel tout le reste est divisé, le premier : « *Changements par imitation ou par différenciation* » traitant de l'analogie et de la différenciation des homonymes, est assez court (pp. 101—104) parce que les phénomènes y ressortissant sont plutôt sporadiques. — La plus grande partie (pp. 105—187) est occupée par le deuxième chapitre : « *Evolution des phénomènes* ». Il se divise en deux parties, dont la première traite des *voyelles :* de leur variation de timbre, leur allongement et abrègement, leur affaiblissement, leur chute, leur diphtongaison et leur consonnantification (pp. 105-123). Suit alors le traité des changéments des *consonnes*

Digitized by Google

de leur redoublement et la simplification des consonnes doubles, de leur affaiblissement et chute, de leur vocalisation, leur aspiration, puis des semi-voyelles et de leur influence multiple sur les consonnes (labialisation et palatalisation), enfin de la permutation des consonnes entre elles (alternance de sonore et de sourde, d'explosive et de spirante, entre exp osives, permutation entre spirantes, des vibrantes et de eur alternance [pp. 123—187]) et changements, des nasales et leur alternance et changements). Cette partie est suivie d'une troisième, celle des « *changements pàr influence réciproque des phénomènes* ». Elle comprend l'assimilation (organique et harmonique, pp. 187—201) et la dissimilation (pp. 202—207). — Le troisième chapitre traite des « *accidents phonétiques* ». Il s'occupe de l'épenthèse, prosthèse, paragoge ou en général du parasitisme (pp. 208—221), de l'aphérèse, syncope, apocope (p. 221), de la méthathèse (pp. 221—226). — Enfin un appendice traite de la réversibilité des changements phonétiques et du parallélisme de traitement des phonèmes semblables. Deux indices, des mots techniques et des langues citées, avec une carte des langues Bantoues [de l'Afrique], font la conclusion de l'ouvrage.

Nous nous sommes donné la peine de répandre aux yeux de nos lecteurs tout le riche contenu de l'ouvrage du R. P. Sacleux. Dans cette courte esquisse nous n'avons pu que donner le squelette d'un organisme ailleurs plein de vie. Mais nous espérons avoir assez fait connaître que le livre du R. P. Sacleux est un vrai manuel de la Phonétique généra e n'omettant aucune question d'importance.

Cependant, nous avons peut-être à craindre que la nature trop « aride », trop « scientifique » de la matière et de son traitement qui se révèle ici, ait rebuté et découragé quelques-uns de nos lecteurs. Il est vrai, le livre du P. Sacleux est d'un caractère strictement scientifique, il est parfaitement à la hauteur de l'état actuel de la science, il est même d'une exactitude austère; par exemple dans la fameuse controverse sur la parenté de *Deus* et Θεός il se tient à côté de ceux qui ne la croient pas démontrée. Mais ce qui modère considérablement cette rigueur c'est l'admirable lucidité de laquelle l'auteur exp lique ces termes et expose ses doctrines, c'est la foule d'intéressants exemples, surtout des langues Bantoues, qui rendent intuitives les lois abstraites qu'il a formulées. Certes, un tel livre demande toujours une étude sérieuse. Mais un missionnaire zélé ne s'en soustraira pas s'il connaît l'importance fondamentale des études phonétiques. Ecoutons ici l'auteur lui-même :

« Les procédés d'investigation phonétique sont surtout précieux pour la recherche et la coordination des formes grammaticales, soit qu'il s'agisse de grammaire comparée, soit qu'on s'en tienne à la grammaire d'une seule langue. Au lieu de classer à tout hasard telle modification sous une étiquette commode, comme sont souvent celles d'exception et d'euphonie, au lieu de formuler des règles vagues et imprécises, on s'aidera de la phonétique pour faire des rapprochements et des comparaisons, débrouiller les confusions, restituer les formes appauvries, glaner les archaïsmes, qui sous le masque d'exceptions révèlent souvent l'origine des changements postérieurs et permettent de mieux énoncer la règle.

« Si de la grammaire nous passons au dictionnaire, nous trouvons encore là de nouveaux problèmes qui sont du ressort de la phonétique. Question de

Digitized by Google

dérivation : comment ici une racine verbale a donné naissance a tel ou tel nom, ou vice-versa, etc. etc... Questions des variantes dialectales : comment et pourquoi le même mot se prononce-t-il différement d'un endroit à l'autre ? Questions d'archaïsme : entre deux formes d'un même mot, y en a-t-il une qui a pu précéder l'autre et lui donner naissance par voie d'évolution ? Dans les emprunts à faire à une autre langue étrangère, quelles modifications convient-il de faire subir au thème choisi, pour l'adapter convenablement à une autre langue ? etc. etc.»

C'est avec raison que Mgr Le Roy dit, dans la belle préface qu'il fait précéder l'ouvrage du P. Sacleux, qu'un peu de phonétique serait utile même aux explorateurs, aux commerçants, aux colons et aux fonctionnaires. Mais pour le missionnaire qui, sans connaissance parfaite du langage, ne pourrait absolument pas remplir son ministère, tout moyen devrait venir bien à propos qui l'aide à gagner cette connaissance indispensable ! voilà la phonétique et voilà l'excellent ouvrage du P. Sacleux. Nous croyons qu'il ne devrait être absent dans aucun séminaire de mission et qu'il devrait devenir le compagnon ou, pour mieux dire, le guide fidèle pour tous les missionnaires ayant à s'occuper des langues inconnues jusque-là. Seulement nous désirions que dans une nouvelle édition — et nous croyons qu'il l'obtiendra bientôt — des exemples aussi d'autres langues, par exemple des langues américaines, océaniques, indochinoises, etc. soient ajoutés dans un plus grand nombre pour, donner à l'ouvrage l'importance et l'autorité universelle qu'il mérite si hautement.

Il y a seulement deux choses que nous aurions à objecter à l'auteur. L'une c'est la manière de laquelle il parle sur les « tons », les accents musicaux, par exemple le chinois ; il y semble voir un état plutôt primitif de la langue (p. 84-85). Après les vaillantes recherches de A. Conrady (« Eine Indochinesische Causativ-Denominativ-Bildung und der Zusammenhang mit den Ton-Accenten », Leipzig, 1896), cette opinion ne saurait plus être soutenable. Conrady a démontré que le ton haut des langues tibéto-birmanes s'est développé d'un ancien préfix *s* à travers les différents degrés : *s* + consonne, *h* + consonne, consonne + *h*, consonne aspirée, consonne + ton élevé. Les tons se trouvent donc, au contraire, à la fin d'un long développement. Il est bien à présumer que c'est le cas aussi avec certaines langues de l'Afrique Occidentale, c'est-à-dire l'Ibo, le Yoruba, l'Ewhe, le Tchwi etc. En tout cas c'est un point de la plus grande importance pour la question de la parenté des langues Bantoues avec celles de la Guinée-Supérieure.

L'autre point sur lequel nous croyons devoir différer de l'auteur est d'une nature plutôt extérieure. Ce sont certains détails de son système d'écriture phonétique, qui est celui de son maître, l'abbé Rousselot. Nous aussi, nous approuvons cet excellent système en principe et dans la plupart de ses détails. Et comme, dès l'année prochaine, nous pensons fixer une manière déterminée de transcription pour tous les travaux linguistiques qui devraient être publiés dans notre Revue, nous croyons ne pas pouvoir faire mieux que l'adopter et contribuer à son acceptation universelle. Le peu de changements que nous nous permettrions de proposer ne serviraient qu'à faciliter cette acceptation. Mais nous y passerons ici parce que nous espérons pouvoir régler cette affaire avec le R. P. Sacleux personnellement.

P. Guill. Schmidt, S. V. D.

Digitized by Google

Le P. S. M. Comte des Pères Blancs. *Les silex taillés de la collection des Pères Blancs.* (Extrait du Bulletin de la société de géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord. Alger. 1906).

L'auteur, dont nous déplorons la mort prématurée, parle dans son savant travail des silex taillés que contient la collection des Pères Blancs, qui embrasse pour la région d'Ouargla et sa banlieue toutes les différentes époques de l'âge de la pierre, à commencer par le paléolithique jusqu'au néolithique récent. Les spécimens les plus remarquables proviennent des deux ateliers de Hassi Muïlah Matalla et d'Aïn Taïba; non moins abondants sont les silex, des gisements de Garra Krima, de Terfaïa, Hassi bel Hiran, Hassi Smirki, Hassi Chambi, et de Hassi Douïbha. Les pièces chelléennes sont généralement de forme lancéolée, moins nombreuses sont les haches polies. L'arme la plus fréquente est la flèche, qui est souvent barbelée. Les pointes de javelines atteignent parfois une longueur de 10 à 12 centimètres, les pointes solutréennes méritent une mention particulière, de même qu'un poignard d'une longueur de 21 centimètres, dont la lame et le manche sont séparés par un étranglement.

Il est à regretter que l'auteur n'ait ajouté à son travail ni la carte des gisements, ni coupes géologiques, ni spécimens des objets, ce qui aurait augmenté considérablement la valeur de l'intéressante article. Une publication détaillée des trésors préhistoriques du Musée d'Ouargla, illustrée de cette manière, formerait une monographie, que « l'Anthropos » serait certainement heureux de publier. Le R. P. Comte conclut, que le climat du Sahara était autrefois à peu près ce qu'il est aujourd'hui. Il est probable que le versant sud de l'Atlas était plus humide qu'il ne l'est maintenant, mais le grand désert existait déjà lors de la première apparition de l'homme. Les gravures rupestres qu'on a découvertes en plein Sahara semblent avoir été tracées de mémoire par des nomades venant du nord ou du sud du désert.

Dr H. Obermaier. — Vienne.

Prof. Dr. Thilenius: *Die Bedeutung der Meeresströmungen für die Besiedelung Melanesiens.* Aus dem 5. Beiheft zum Jahrbuch der Hamburgischen Wissenschaftlichen Anstalten. XXIII. 1905. Hamburg 1906. Kommissionsverlag von Lucas Gräfe u. Sillem. 21 SS. Folio.

Jahrzehnte lang waren es fast ausschließlich Anthropologen und Linguisten, die sich mit dem „melanesischen Rätsel", welches auch das polynesische in sich schließt, befaßten. Es geschah nicht immer in freundschaftlicher Weise, und besonders war die Bezeichnung „Papua" eine vielumstrittene. Nachdem es indes den Linguisten gelungen, inmitten des melanesischen Gebietes Sprachen zu entdecken von ganz eigentümlicher Art, gar nicht verwandt mit dem, was man bisher unter melanesischen Sprachen verstand, da war der Streit

Digitized by Google

einigermaßen zu ihren Gunsten entschieden. Denn es ließ sich jetzt die Folgerung nicht mehr abweisen, daß die Melanesier auch anthropologisch eine Mischung zwischen bodenständigen „Papuas" und von Westen eingewanderten austronesischen (malayo-polynesischen) Elementen darstellen. Damit war eine, freilich eine Grund-Frage erledigt. Aber wie viele andere Fragen blieben da noch ungelöst!

Es ist darum nur aufs Freudigste zu begrüßen, daß an der Lösung auch noch andere als Anthropologen und Linguisten mitzuarbeiten beginnen. In einem am 19. November 1904 in der Berliner Anthropologischen Gesellschaft gehaltenen Vortrag „Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien" (veröffentlicht in der Zeitschrift für Ethnologie 1905, SS. 28—53) unterzog Dr. Fr. Graebner den gesamten Kulturbesitz des weiten Gebietes (er bezog außer Mikronesien und Polynesien auch noch Australien hinein) einer umfassenden Untersuchung. Dieselbe ließ eine ganze Reihe überraschender Zusammenhänge und Gruppierungen hervortreten, von denen manche gewiß zu allgemeiner Anerkennung gelangen werden. Aber da sie auf eine solche Menge Einzeltatsachen sich stützen, soviele Einzelprobleme berühren muß, so wird die Graebnersche Hypothese von einer Ur-Kulturschicht, der „nigritischen", der eine „westpapuanische", dann eine „ostpapuanische", dann eine „melanesische", endlich eine „polynesische" gefolgt sei, vorläufig wohl noch nicht auf allgemeine Zustimmung rechnen können. Auch ich müßte mich in mehreren Punkten zu abweichenden Ansichten bekennen, besonders bezüglich der „melanesischen" Schicht. Ich hoffe Gelegenheit zu finden, das einmal ausführlicher darzulegen, aber einiges werde ich auch in dieser Besprechung schon vorbringen können.

In wesentlich günstigerer Lage befindet sich Prof. Dr. Thilenius mit seinem eng umgrenzten Thema, das ihm auch gestattet, von viel bestimmteren Voraussetzungen auszugehen. Denn, welches die Meeresströmungen dieses Gebietes sind, wie sie kommen und gehen und wechseln, darüber ist man an der Hamburger „Wasserkante" schon genügend unterrichtet, und die Forschungsreise, die Thilenius in diese Gebiete geführt, ließ ihn speziell auch diejenigen Einzelheiten noch genauer erkennen, die für unsere Frage von Bedeutung sind. Schon die übersichtliche Darstellung dieser Verhältnisse ist von Wert; sie ergibt folgendes Bild:

1. Südwinter (Dezember bis Februar):
   - Nordäquatorialstrom: Marshall-Ins. — Karolinen — Philippinen.
   - Gegenstrom: Molukken — Palau-I. — Südl. Karolinen — Marshall-I.
   - Südäquatorialstrom: Gilbert-I., Ellice-I., Samoa-I., Tonga-I. — Melanesien — Neuguinea — Palau-I., West-Karolinen.
2. Südsommer (Juni bis August):
   - Nordäquatorialstrom: wie oben.
   - Gegenstrom: sehr schwach, eventuell wie oben.
   - Monsundrift: Molukken — Neuguinea — Melanesien — Polynesien, Ostaustralien.
   - Südäquatorialstrom: Marshall-I., Gilbert-I. — Bismark-Archipel, äquatoriale Karolinen.

Diesen Strömungsverhältnissen, bei denen keine von Norden nach Süden oder umgekehrt geht, entspricht es, daß von längeren Reisen der Eingebornen,

Digitized by Google

die bekannt geworden sind, nur 4 von Nord nach Süden und 8 von Süd nach Norden, dagegen 51 von Ost nach Westen und 21 von West nach Osten führen. Ich meine, daß damit die Frage, ob die Polynesier bei ihrer Einwanderung über Mikronesien von Norden her in ihre jetzigen Sitze gekommen seien, auch von diesem Gesichtspunkte aus in durchaus negativer Weise beantwortet wird, wie es vonseiten der Sprachforschung ebenfalls schon geschehen ist.

Es bleibt aber noch der verhältnismäßige Rückstand der 21 West-Ost-Fahrten gegenüber den 51 Ost-West-Fahrten zu erklären. Nachdem Thilenius darauf hingewiesen, daß die ersteren mit dem Monsun, die letzteren mit dem Passat sich vollziehen, führt er drei Gründe für diesen Rückstand an: 1) längere Dauer des Passat (Mai bis Oktober) gegenüber dem Passat (Dezember bis März), 2) Passat bringt gutes, beständiges Wetter, klaren Sternenhimmel, dagegen Monsun stürmische See, Regen, bedeckten Sternhimmel, 3) für die Ost-West-Fahrten kommen Polynesier und Mikronesier in Betracht, die tüchtige Schiffbauer (Segelfahrzeuge!) und Schiffahrer sind, für die West-Ost-Fahrten die Melanesier, die nur Ruderboote kennen und meist nur Küstenfahrer sind. Aus diesen Verhältnissen erklären sich die zahlreichen polynesischen Kolonien, die den melanesischen Inseln dem ganzen Osten entlang vorgelagert sind, und der von diesen ausgehende polynesische Kultureinfluß, ebenso der Kultureinfluß bestimmter Teile von Mikronesien (Marshall-I., Palau, Westkarolinen, nicht dagegen Zentral-Karolinen) nach Nordmelanesien (Admiralitäts- und angrenzende Inseln, Bismarck-Archipel.)

Aber das alles sind doch nur verhältnismäßig späte, sekundäre Einwirkungen, teilweise auch nur Wanderungen von (Kultur-) Gegenständen, nicht von Menschen und diese letzteren jedenfalls nur sporadisch. Vermag die Kenntnis der Meeresströmungen nichts beizutragen für die Aufhellung der großen Frage nach dem Einwanderungsweg der großen Masse der Melanesier oder der noch viel verwickelteren, woher die Polynesier, später als diese kommend, durch die Gebiete der (Süd-)Melanesier ziehend ihren Weg genommen haben? Die Richtung beider von Indonesien ausgehenden Einwanderungen, das ist klar, ist ihrem Wesen nach eine west-östliche gewesen, wie wurde sie nun ermöglicht?

Hier hebt wohl Thilenius gegenüber der Ungunst des Monsun für die West-Ost-Richtung hervor, daß die Indonesier mit ihren noch besser gebauten Fahrzeugen und noch besserer Schiffahrtkenntnis auch der Ungunst dieser Witterungs-Verhältnisse gewachsen seien und führt dann die Zeugnisse für den Schiffahrtsverkehr aus den Molukken längs der Nordostküste von Neuguinea an. Er meint dann aber, daß diese Einwirkung auf West-Melanesien doch nicht so stark sei, wie die von Osten herkommende und begründet das damit, daß die Nordostküste von Neuguinea nur wenig gute Buchten zum Anlegen der Schiffe und zu wenig Handelsprodukte für den indonesischen Händler biete. Ist es aber wirklich sicher dargetan, daß die Fahrten und die damit verbundene Einwirkung von Osten her auf Westmelanesien gerade so häufig und regelmäßig stattgefunden, wie die von Indonesien ausgehenden? Muß nicht dabei auch stark in Rechnung gezogen werden, daß diese letzteren Fahrten wesentlich immer nur der Küste entlang gehen, dann von Neuguinea hinüber nach Neupommern in der gleichen Weise dort sich der Küste entlang lehen, und daß

Digitized by Google

sie, von da nach Süden umbiegend, in nur kleinen Etappen fast die gesamte melanesische Inselwelt erreichen können?

Ich meine, wenn man all das berücksichtigt, so steht, wenigstens von dieser Seite, kaum noch ein Hindernis im Wege, die Einwanderung der eigentlichen Masse der Melanesier an der Nordküste von Neuguinea entlang sich vollziehen zu lassen. Ein Teil mag dabei vielleicht schon über Wuwulu (Matty), Eremiten-I., Admiralitäts-I. etc. nach Osten abgebogen sein, ein anderer aber benutzte Neupommern als Brücke, um in den Kern des heutigen melanesischen Gebietes zu gelangen. Die sprachlichen Verhältnisse sprechen jedenfalls für diese Annahme. Ich wüßte nicht, wie das bewiesen werden könnte, daß „die sprachlichen Verhältnisse von Neu-Guinea anscheinend auf eine von Osten her eingedrungene melanesische Bevölkerung hindeuten". Ich glaube im Gegenteil dargetan zu haben, („Die Jabim-Sprache", Sitzungsber. der kais. Ak. d. W. in Wien phil.-hist. Kl., Bd. CXLIII. S. 54 ff. und „Die sprachl. Verhältnisse von Deutsch-Neuguinea" in der Zeitschrift für afrik., ozean. und ostasiat. Sprachen, 1900 ff. S. 75 ff.), daß die melanesischen Sprachen von Neuguinea in einer ganzen Reihe wichtiger Punkte sich von allen übrigen (östlichen) melanesischen Sprachen scharf abheben, dagegen in deutlichem Zusammenhang stehen mit den Sprachen der westlichen Molukken, und daß in dieser ganzen Reihe, von den Molukken angefangen bis zum Westende von Neupommern, die Entwickelung aus den indonesischen zu den melanesischen Sprachen sich innerlich in kontinuierlichen Übergängen vollzieht.

Mehr noch, als ich es früher getan, hebe ich aber hier hervor, daß auch die Keime zu den spezifischen Eigentümlichkeiten, durch welche die polynesischen sich von den melanesischen Sprachen unterscheiden, besonders bezüglich der Possessiva, in dieser Reihe an mehreren Stellen zutage treten. Schon das läßt vermuten, daß auch die Polynesier in einer späteren Zeit als die Melanesier den gleichen Weg nordöstlich an Neuguinea entlang genommen haben. Eine Hypothese über die Einwanderung der Polynesier hat insbesondere folgende Punkte zu erklären: 1) ihre größere Annäherung in anthropologischer Hinsicht (Brachy- bis Mesokephalie, hellere Hautfarbe, welliges Haar) zu den Indonesiern, mehr als zu den Melanesiern, 2) das Gleiche in kultureller Hinsicht (Vaterrecht, Fürstenherrschaft, höhere Kultur etc.), 3) der notwendige Durchgang der Entwickelung ihrer Sprachen durch die Stufe der Melanesischen, indem sie den indonesischen ferner stehen als die melanesischen. All diesen Punkten scheint mir folgende Hypothese gerecht zu werden: Die Loslösung und Wanderung der Polynesier erfolgte nicht in kontinuierlichen kleinen Trupps; als solche wären sie von den papuanischen und melanesischen Stämmen, deren sie so viele zu passieren hatten, aufgesogen worden, und es wäre ihnen nicht möglich gewesen, ihre anthropologischen und kulturellen Eigenheiten in solcher Reinheit und Intensität durch den weiten Weg hindurch bis zu ihren jetzigen Sitzen zu bewahren. Es muß wohl ein mächtig wirkendes Ereignis religiöser, sozialer, politischer oder auch physischer Art gewesen sein, das zu einer gewissen Zeit eine größere Masse Indonesier zur Auswanderung drängte. Die Richtung des Weges, den sie genommen, ist zu erschließen aus den größeren Ähnlichkeiten mit ihnen, die da und dort Völker und Stämme in Sprache, Physis, Kultur erkennen lassen. In negativer Hinsicht habe ich schon oben hervorgehoben, daß

Digitized by Google

jedenfalls die beiden ersteren Gesichtspunkte die Einwanderung über Mikronesien ausschließen. In positiver Hinsicht habe ich rücksichtlich der Sprache auf die Nordküste Neuguineas hingewiesen. Eine weitere Reise-Etappe der durchziehenden Polynesier glaube ich, schon vor längerer Zeit, in meiner Arbeit „Über das Verhältnis der melanesischen Sprachen zu den polynesischen und untereinander" (Sitzgsb. der kais. Ak. d. W. in Wien, phil.-hist. Kl., Bd. CXLI) dargelegt zu haben, wo ich (S. 34) auf die nähere Verwandtschaft der Sprachen der mittleren Salomons-Inseln (insbesondere Florida, Bugotu, Vaturana) mit den polynesischen Sprachen und auch (S. 88 ff.) auf Beziehungen in physischer, sozialer und kultureller Hinsicht hinwies (vgl. auch Mitteil. der Anthrop. Ges. in Wien, Bd. XXIX, S. 250). Ich finde nicht, daß diese Aufstellungen jemals genügend berücksichtigt oder widerlegt worden seien. In einer Besprechung wurde zwar die Möglichkeit betont, daß hier eine secundäre Rückbeeinflußung der Salomonier durch die Polynesier vorliege. Will mir das für die physischen und kulturellen Ähnlichkeiten wegen ihrer umfaßenden Intensität als wenig wahrscheinlich vorkommen, so muß ich das für die sprachlichen Erscheinungen in jeder Hinsicht als unannehmbar erklären. Hier wird nur die Annahme einer inneren Entwickelung der polynesischen Formen aus der mittelsalomonischen den Tatsachen gerecht. Es ist mehr, oder richtiger noch weniger, als eine Hypothese, wenn Graebner (a. a. O., S. 46) eigene „polynesische Sprachen, wie sie zur Zeit ihrer Einwanderung in Ozeanien waren, die Idiome der Protopolynesier" schafft. Der Ausdruck „Einwanderung in Ozeanien" ist bei der Größe dieses Gebietes zu dehnbar. Als die jetzigen Polynesier die westlichen Grenzen dieses Gebietes überschritten, war keine Ursache vorhanden, ihre Sprachen von denjenigen, die wir jetzt melanesisch nennen, zu trennen, sie waren in allen wesentlichen Stücken ihnen gleich. Das ist aber auch so geblieben bis zu den Salomons-Inseln, wo wir eine östliche Grenze dieses Gebietes hätten; denn auch diese Sprachen, obgleich hinneigend zu den jetzigen polynesischen Sprachen, die in wesentlichen Punkten von den jetzigen melanesischen abweichen, sind in den meisten Stücken doch immer noch melanesisch. Wir können aber nicht annehmen, daß die polynesischen Sprachen eine von ihrer jetzigen wesentlich verschiedene Form noch auf ihre jetzigen Wohnsitze hinübergebracht hätten, so daß noch diese „protopolynesische" Form von Polynesien zurückwirkend mit „ostpapuanischen" Sprachen sich mischend die heutigen melanesischen hätte erzeugen können. Das ist ausgeschlossen. Denn erstens ist für die Annahme einer früheren Existenz solcher „protopolynesischen" Idiome im jetzigen Polynesien auch nicht der geringste positive sprachliche Beleg vorhanden. Zweitens würde sich auch nicht erklären, weshalb sich dieses „Protopolynesische" dann auf den räumlich bedeutend weiter als bei den melanesischen Sprachen auseinanderliegenden Inselgruppen eine so ganz einheitliche Entwickelung behalten hätten, wie die jetzigen polynesischen Idiome sie ja doch in weitgehendstem Maße zeigen. Diese Einheitlichkeit ist nur zu erklären bei der Annahme, daß bereits vor der Trennung auf die verschiedenen Wohnsitze die jetzige Form des Polynesischen feststand. Endgültig mag diese Form erst nach der Trennung von den Salomons-Inseln irgendwo außerhalb derselben sich festgesetzt haben, aber den kräftigsten Anstoß zu dieser spezifischen Entwickelung nahm das Polynesische jedenfalls schon von den Salomons-Inseln mit.

Digitized by Google

Der Verfasser mag aus diesen Ausführungen, die nur zu einem kleinen Teil zu seinen Aufstellungen in Gegensatz treten, ersehen, wie ungemein anregend und befruchtend sie wirken. Was das Gegensätzliche, auch gegenüber Graebners Annahmen, betrifft, so ist es ja Pflicht jedes einzelnen Spezialisten, zuerst den Sinn und die Tragweite seiner Gesichtspunkte in vollem Umfang zur Darstellung zu bringen, damit alles allseitig gewürdigt werden kann. Das ist aber ein ganz besonderer Vorzug der Thilenius'schen Arbeit, daß sie, auf einen speziellen Faktor sich beschränkend, die Beziehungen und Beziehungsmöglichkeiten desselben nach allen Seiten erschöpfend vor Augen führt. Aus der gewissenhaften Gesamtberücksichtigung der Einzelfaktoren wird sich dann schon die volle, abschließende Wahrheit ergeben, nicht aus Kompromissen und abschwächenden Vergleichen, welche die Wissenschaft ja nicht kennt.

P. W. Schmidt, S. V. D.

Le P. **Fortunat de Tours** O Cap., Préfet Apost. de la Mission du Rajputana. *Au pays des Rajas*. Paris, Vve Ch. Poussielgue, Couvin (Belgique) Maison Saint-Roch (1906), pp. 98 in-8vo avec une carte de la Préfecture Apost. du Rajputana et du Central India.

Ce petit beau volume, excellemment imprimé et fort bien illustré par de nombreuses photographies, nous parle de l'histoire, de l'état actuel et de l'avenir de la mission confiée aux soins de la province des Frères-Mineurs Capucins de Paris; il nous raconte des difficultés et des sacrifices qu'elle a dû supporter et des belles espérances qu'elle peut se faire avec raison pour l'avenir. Ce qui nous intéresse, dans notre Revue ethnologique et linguistique, de cette mission, c'est que, comme le dit le livre meme, «des sept grandes familles ethnographiques reconnues aujourd'hui dans l'Inde, quatre se partagent la Mission: les Dravidiens. . . . les Indo-Aryens. . . ., les Aryo-Dravidiens. . . ., et les Scytho-Dravidiens». Des derniers ce sont surtout les tribus fort intéressantes des *Bhil* qui sont du territoire de la mission. Il est donc certain qu'il y a là occasion de recueillir de nombreuses notes ethnographiques et linguistiques bien importantes. Bien que assez courte, l'introduction ethnographique que le Très Rév. Auteur fait précéder son bel ouvrage est d'une exactitude remarquable et reflète très bien l'état actuel de la science. Nous pourrions donc espérer qu'il y aura là assez de mains habiles pour relever les trésors ethnographiques et linguistiques de ce territoire.

P. G. Schmidt, S. V. D.

Digitized by Google

Miscellanea.

Europa.

Ein Institut zur Vorbereitung auf geographische und ethnographische Forschungen. — Wenn auch in den meisten, besonders in den bisher noch unbekannten Gegenden wohl ein jeder ethnographische und linguistische Forschungen anstellen kann, der nur ein offenes Auge und etwas natürliches Verständnis mitbringt, so ist natürlich doch nicht zu leugnen, daß, wer eine besondere vorhergehende Schulung durchgemacht hat, diesen Forschungen mit um so mehr Erfolg und größerem Gewinn sowohl für die praktischen Bedürfnisse der Mission, als für die Anforderungen der theoretischen Wissenschaft obliegen wird. Es wäre deshalb sehr zu wünschen, daß in allen Missionslehranstalten die jungen Alumnen auch etwas in diese Dinge eingeführt würden. Wir werden uns später noch einmal mit diesem Gegenstand eingehender beschäftigen. — Für heute möchten wir die hochw. Missionsobern nur aufmerksam machen auf ein Insti-

Europe.

Un institut de préparation aux recherches géographiques et ethnographiques. — Dans la plupart des contrées et surtout dans celles qui étaient inconnues jusqu'a présent tout homme doué d'un œil observateur et de tant soit peu d'intelligence naturelle est capable de faire des recherches ethnographiques et linguistiques. Cependant il est indéniable que celui qui a préalablement reçu une instruction spéciale, s'appliquera à ces recherches avec bien plus de succès et de profit aussi bien pour ce qui regarde les besoins pratiques de la mission que pour les exigences de la science théorique. Aussi serait-il à désirer que dans tous les établissements de mission on initiât les jeunes séminaristes à ces choses. Plus tard nous comptons entrer encore une fois dans les détails de ce sujet. — En attendant nous voudrions attirer l'attention des Trés-RR.Supérieurs des missions sur un institut qui vient au devant de ces besoins d'une manière

Digitized by Google

tut, welches in ganz hervorragender Weise diesem Bedürfnis entgegenkommt und insbesondere zur Heranbildung der für den obigen Zweck benötigten Lehrkräfte vorzüglich geeignet erscheint. Es ist das „Geographische Institut der Universität Freiburg i. d. Schweiz", welches schon vor einigen Jahren sich das große Verdienst erworben hat, Kurse für Missionare eingerichtet zu haben. Dasselbe, unter Leitung der Proff. Jean Brunhes und Paul Girardin (beide auch Mitarbeiter des Anthropos), geht noch weiter, als das Programm dieser Zeitschrift und umfaßt Topographie, Geodäsie, Kartographie, Photographie u. geographisches Zeichnen, Meteorologie, Hydrologie, Geologie, botanische und zoologische Geographie, Ethnographie und Anthropologie. Die Einrichtung dieser Kurse ist aus dem gleichen Gedanken hervorgegangen, wie auch die Gründung des „Anthropos", aus der Erwägung, daß die Missionare so ausgezeichnete Gelegenheiten haben, für die Wissenschaft tätig zu sein, und daß es sowohl in ihrem eigenen materiellen und geistigen Interesse, als im Interesse der Religion und Wissenschaft liege, diese Gelegenheiten auszubeuten. Auch die Methode, die bei dem Kurs befolgt wird, entspricht in hohem Grade den Grundsätzen, die der „Anthropos" bei seinem Erscheinen ausgesprochen hat: vor allem Tatsachenforschung! So sagt das Programm: «Le principe de ces études est qu'elles soient avant tout à fait remarquable, et qui nous semble tout spécialement propre à former le personnel enseignant dont on aura besoin pour le but ci-dessus indiqué. C'est l'Institut de géographie de l'Université de Fribourg en Suisse, qui a eu le grand mérite, il y a déjà quelques ans, d'avoir créé des cours pour les missionnaires. Cet institut, sous la direction des professeurs MM. Jean Brunhes et Paul Girardin (que nous comptons parmi nos honorés collaborateurs) va même au delà du programme de notre revue et embrasse la topographie, la géodésie, la cartographie, la photographie et le dessin géographique, la météorologie, la hydrologie, la géologie, la géographie botanique et zoologique, l'ethnographie et l'anthropologie. — La création de ces cours est issue de la même idée que la fondation de l'«Anthropos.» Considérant que les missionnaires ont d'excellentes occasions de travailler pour la science, il serait dans leur propre intérêt matériel et intellectuel tout aussi bien que dans l'intérêt de la religion et de la science de tirer profit de ces occasions. De plus, la méthode que l'on suit dans ces cours corresponde d'un très haut degré au principe que «l'Anthropos» a énoncé lors de sa publication: « Avant tout les recherches des faits! » Le programme dit: « Le principe de ces études est qu'elles soient avant tout pratiques: les méthodes pratiques d'observation, de groupement, de notation et d'enregistrement des faits doivent

Digitized by Google

tout pratiques: les méthodes pratiques d'observation, de groupement, de notation et d'enregistrement des faits doivent être apprises de préférence à toute théorie: telle est l'orientation spéciale de ce programme» — Wir können deshalb diese Kurse nur aufs wärmste empfehlen. Sie sind unser wertvollster Verbündeter. Die aus ihm hervorgegangenen Missionare werden die tüchtigsten Mitarbeiter auch des „Anthropos" sein. Die erste Frucht dieses schönen Unternehmens, die erste Arbeit eines seiner jetzt in den Missionen weilenden Schüler, hatte Herr Prof. Brunhes die große Liebenswürdigkeit vor kurzem dem „Anthropos" zur Veröffentlichung zur Verfügung zu stellen; wir sprechen ihm auch hier unseren wärmsten Dank dafür aus. Es ist eine ausgezeichnete Arbeit des P. L. Martiou C. Sp. S. über die „Eki" (eine Art afrikanischer Tabu-Verbote) der Fangs. Wir werden sie im nächsten Heft des Anthropos veröffentlichen — Zur jeder weiteren Auskunft über den Kurs sind die beiden obengenannten Herren Professoren (Institut géographique de l'Université Fribourg, Suisse) jederzeit gern bereit.

In der Zeit vom 16. — 23. April fand im Fürstentum Monaco der 13. internationale Kongress für Anthropologie und Urgeschichte statt, unter dem Vorsitz des regierenden Fürsten von Monaco. Der Verlauf desselben ist ein äußerst glücklicher zu nennen, so daß

être apprises de préférence à toute théorie: telle est l'orientation spéciale de ce programme» Nous nous faisons donc un devoir de recommander chaleureusement ces cours, ils sont notre précieux allié. Les missionnaires formés dans cette école seront les collaborateurs les plus capables de l'«Anthropos». M. le professeur Brunhes eut la grande amabilité d'autoriser l'«Anthropos» de publier le premier fruit de cette belle entrepise, le premier ouvrage d'un de ses élèves qui se trouvent actuellement dans la mission. Nous l'en remercions de tout cœur! C'est un travail distingué de R. P. Martiou, C. Sp. S., sur les «Eki» (espèce de défenses-Tabou africaines) des Fangs. Nous le publierons dans le numéro prochain de l'Anthropos. — MM. les professeurs ci-dessus nommés sont toujours prêts à donner tous les renseignements désirés relativement à ces cours.

Le 13me congrès international d'Anthropologie et de Préhistoire s'est réuni du 16.—23. Avril dans la principauté de Monaco, sous la présidence du prince régnant. Le congrès s'est passé d'une manière particulièrement satisfaisante, et on ne peut douter qu'il n'exerce

Digitized by Google

nicht zu bezweifeln ist, dass er auf die Entwicklung der Urgeschichtsforschung der Zukunft bedeutsamen Einfluss ausüben wird. Der Ehrenpräsident des Kongresses war der hochverdiente Pariser Paläontologe A. Gaudry, Präsident Professor E. T. Hamy. (Paris). Als Sekretäre fungierten Abbé H. Breuil, (Freiburg i. d. Schweiz), J. Dechelette (Roanne), M. Flamand (Alger-Mustapha) und H. Obermaier (Wien). Durch zahlreiche Delegationen waren vertreten: Deutschland, Oesterreich-Ungarn, Belgien, England, Republik Cuba, Ecuador, Vereinigte Staaten Nordamerikas, Frankreich, Italien, Mexiko, Portugal, Rumänien, Russland, Schweden und Schweiz. Von den Verhandlungen, über die eine eigene Publikation Rechenschaft geben wird, verdienen besonders hervorgehoben zu werden, die Darlegungen von H. Obermaier, John Evans, E. T. Hamy, H. Breuil, M. Boule über die „Eolithen", die nur eine schüchterne Erwiderung seitens des Eolithophilen A. Rutot fanden. Von hohem Interesse waren die Besuche der neu erschlossenen Grotten von Grimaldi, verbunden mit ausführlichen Demonstrationsvorträgen seitens des Abbé de Villeneuve, M. Boule, E. Cartailhac, R. Verneau. An die Vorträge über diluviale Höhlenkunst reihten sich wertvoll ergänzend die neuesten Entdeckungen M. Flamand's in Nordafrika, ferner die Mitteilungen des Abbé Hermet über neolitische Skulpturen. Die anthropologische Spécialkommission einigte sich über

la plus heureuse influence sur les études préhistoriques de l'avenir. La présidence d'honneur était occupée par Monsieur A. Gaudry, l'éminent paléontologiste Parisien, la présidence par Monsieur le professeur E. T. Hamy (Paris). M. M. l'abbé R. Breuil (Fribourg en Suisse), J. Dechelette (Roanne), M. Flamand (Alger-Mustapha), et H. Obermaier (Vienne) remplissaient les fonctions de secrétaires. Étaient représentées par de nombreux délégués: l'Allemagne, l'Autriche-Hongrie, la Belgique, l'Angleterre, la république de Cuba, l'Equateur, les États-Unis de l'Amérique du Nord, la France, l'Italie, le Mexique, le Portugal, la Roumanie, la Russie, la Suède et la Suisse. Parmi les travaux du congrès, dont une publication spéciale donnera le compte-rendu, il faut signaler spécialement les rapports de M. M. H. Obermaier, John Evans, E. F. Hamy, H. Breuil, M. Boule, sur les « Éolithes », auxquels l'éolithophile, M. A. Rutot, ne put opposer qu'une faible réplique. D'un grand intérêt fut encore la visite des grottes nouvellement ouvertes de Grimaldi, accompagnée de conférences explicatives très détaillées par M. M. l'abbé de Villeneuve, M. Boule, E. Cartailhac, R. Verneau. Aux rapports sur l'art des cavernes diluviennes s'ajoutèrent comme heureux complément les nouvelles découvertes de M. Flamand dans le Nord de l'Afrique, ensuite les rapports de M. l'abbé Hermet sur les sculptures néolithiques. La commission spéciale d'anthropologie décida d'une

Digitized by Google

ine einheitliche, internationale
orm für Anthropometrie, die
elegiertenkommission dahin,
aß auf den künftigen Kon-
ressen das Französische, Eng-
sche, Deutsche und Italienische
leichberechtigt als Kongress-
prachen zugelassen würden.

Asien.

In der interessanten Zeit-
chrift der Provincia Campa-
iensis S. J. „Chine, Ceylon,
Madagascar" Sept. 1905, S. 457
esen wir, daß das Werk des
. Léon Wieger S. J. (geboren
856 zu Straßburg) „Rudiments
le parler chinois", auf welches
ir schon (1. Heft S. 130) auf-
merksam machten, auf Vorschlag
. Chavanne's, Professor am
College de France von der
Académie des Inscriptions et
Belles Lettres den Preis Stanislas
Julien (1500 Fr. bestimmt für
las beste Werk über China)
uerkannt bekommen hat.

Auch in diesem Jahre ist
der Preis Stanislas Julien wieder
einem katholischen Missionär,
dem hochw. Herrn Raguet,
Missionär in Nagasaki, zu-
erkannt worden.

Dr. K. Hosseus besuchte auf
Reisen (1904 und 1905) in Siam
ein 1600 m hoch liegendes
Karenendorf zu ethnographi-
schen Studien. Aus der tausend-

norme internationale uniforme pour l'anthropométrie. La commission des délégués décida qu'aux congrès à venir le Français, l'Anglais, l'Allemand et l'Italien seraient admis en même rang comme langues congressistes.

Asie.

Nous lisons dans l'intéressante revue de la Provincia Campaniensis S. J. « Chine, Ceylan, Madagascar », du mois de septembre 1905, p. 457, que l'ouvrage du Père Léon Wieger (né à Strasbourg en 1856), « rudiments de parler chinois », ouvrage sur lequel nous avons déjà attiré l'attention de nos lecteurs (No. 1 p. 130), a obtenu le prix Stanislas Julien (1500 francs, destiné au meilleur ouvrage sur la Chine) de l'académie des Inscriptions et Belles Lettres. La proposition de décerner le prix à ce remarquable ouvrage avait été faite par Mr. E. Chavanne, professeur au Collège de France.

Encore cette année le prix Stanislas Julien à été reconnu à un missionnaire catholique, c'est le R. M. Emil Raguet, missionnaire à Nagasaki.

Mr. le Dr. K. Hosseus a visité, au cours de ses voyages dans le Siam, un village des Karen, situé à 1600 mètres de hauteur. Il apporta quelques

Digitized by Google

jährigen siamesischen Ruinenstadt bei Dschieng Hsen am Mekong brachte er einige uralte Statuetten mit. Der Boden birgt große archäologische Reichtümer. (Zeitschrift d. Ges. f. Erdk. zu Berlin 1906. S. 190—196.)

Die französische Regierung hat zu Pnom-Penh, Franz.-Indo-China, ein indochinesisches archäologisches Museum errichtet und der École française d'Extrême Orient übergeben. (Amer. Anthropologist, 1906 S. 205.)

E. A. Gait teilt in den Memoirs of the As. Soc. of Bengal (Vol. I. No. 9, 1906, p. 121—181) aus dem Nachlaß des P. Dehon S. J., dessen Ausführungen über Religion und Gebräuche der Uraons mit, eines Dravida Stammes in Chota Nagpur, deren Sprache nach Dr. Grierson dem Canaresischen näher steht; aber sie droht auszusterben, da alle Uraons Sadani (lingua franca in Chota Nagpur), viele auch Mundari sprechen. Ausführlich behandelt P. Dehon die Religion des Volkes, dann folgen Mitteilungen über Name, (sie selbst nennen sich Kurukh), Ursprung, Gebräuche, Ehe, Charakter, Wohnungsverhältnisse etc. — P. Dehon, geb. 1856 in Belgien, kam 1883 als Jesuit nach Indien, wurde 1888 Priester, wirkte 3 Jahre im Noatolli Gebiet und gründete 1895 die Station Mahuandand in Chehharri, wo er bis zu seinem Tode blieb. Er starb in Rajhara am

statuettes antiques trouvées dans les ruines de la ville millénaire siamoise près de Dchieng Hsen sur le Mékong. Ce terrain cache de grands trésors archéologiques. (Zeitschr. d. Ges. f. Erdk., Berlin 1906, p. 190—196.)

Le gouvernement français a installé un Musée archéologique pour l'Indo-Chine à Pnom-Penh, dans l'Indo-Chine française. Ce musée a été remis à l'École française d'Extrême-Orient. (Americ. Anthropologist, 1906, p. 205.)

Dans les Memoirs of the As. Soc. of Bengal (Vol. I, No. 9, 1906, pp. 121—181) Mr. E. A. Gait publie des renseignements du P. Dehon de la Compagnie de Jésus sur la religion et les usages des Uraons, tribu des Dravida, dans le Chota Nagpur, dont la langue, d'après le Dr. Grierson, se rapproche du Canari. Cette langue est en danger de s'éteindre, tous les Uraons parlant Sadani (lingua franca en Chota Nagpur) ou encore un dialect de Mundari. Le P. D. donne des détails sur la religion du peuple, sur son nom (eux-mêmes s'appellent Kouroukh), son origine, ses usages, son caractère, sur leur mariage et leurs habitations etc. Le P. D. est né en 1856 en Belgique, il entra dans la Compagnie de Jésus et vint aux Indes en 1883; devenu prêtre (1888) il resta 3 ans dans Noatolli, en 1895 il fonda la station de Mahuandand

Digitized by Google

27. Juni 1905. „Niemand war besser geeignet, über die Uraons zu sprechen, als P. Dehon", sagt Gait von ihm.

Reiche Münzfunde hatten den regsten Handels-Connex zwischen Rom und Indien auf die Zeit von 29 v. Chr. bis Nero festgestellt. (Rob. Sewell, Roman Coins found in India, Journ. Roy. As. Soc. of Great Britain and Ireland, Oct. 1904.) Skulpturen und bauliche Details dokumentieren den weiteren Einfluß Roms auf Indien. (Vinc. A. Smith, Graeco-Roman Influence on the Civilization of India, Journ. As. Soc. of Bengal, Part I., No. 3, 1889.) Den Namen Romaka für Rom kennen bedeutendere Sanskrit- und Paliwerke astronomischen Inhalts und der sonstigen Literatur vom 12. Jahrhundert bis hinauf ins 3. und 2. Jahrhundert n. Chr. Da unter Claudius die ersten Gesandten von Ceylon nach Rom kamen, so dürfte hier das Auftreten des Namens veranlaßt worden sein. (Journ. & Proc. As. Soc. of Bengal, Vol. II. 1906, S. 1).

Afrika.

Am 20. Januar 1906 ertranken beim Überschreiten eines Gießbaches die beiden PP. Comte und Vellard aus der Gesellschaft der „Missionnaires d'Afrique" (Pères Blancs). Die Redaktion des „Anthropos" hat

dans le Chehharri, où il resta jusqu'à sa mort (le 27 juin 1905, à Rajhara). Gait dit de lui: « Personne n'était plus en droit de parler des Uraons que lui ».

Par de riches trouvailles de monnaies, les relations commerciales entre Rome et l'Inde avaient été établies pour l'époque allant de 29 avant Jésus-Christ jusqu'à Néron. (Rob. Sewell, Roman Coins found in India, Journ. Roy. As. Soc. of Great Britain and Ireland, Oct. 1904.) Des sculptures et des détails d'architecture nous prouvent l'influence ultérieure de Rome sur l'Inde (Vinc. A. Smith, Graeco-Roman Influence on the Civilisation of India, Journ. As. Soc. of Bengal, Part I, No. 3, 1889.) Le nom de Romaka pour Rome, est relevé dans des ouvrages astronomiques assez remarquables en Sanscrit et en Pali, depuis le 12ème siècle jusqu'au 3ième et 2ième siècle après J.-C. Comme c'était sous le règne de Claude que les premiers ambassadeurs vinrent de Ceylan à Rome, il est probable que le nom apparut pour la première fois ici. (Journ. & Proc. As. Soc. of Bengal, Vol. II, 1906, p. 1.)

Afrique.

Le 20 janv. 1906 les PP. Comte et Vellard des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs) se noyèrent en passant un torrent. La direction de l'Anthropos surtout a des motifs de regretter douloureusement la

Digitized by Google

insbesonder den Tod des P. Comte schmerzlich zu beklagen. Mit voller Begeisterung hatte er sich gleich bei der Gründung unserer Zeitschrift zur Verfügung gestellt und war unermüdlich tätig, besonders bei seinen Mitbrüdern das Interesse für den „Anthropos" zu wecken. Trotz seiner vielseitigen sonstigen Inanspruchnahme wissenschaftlichen Studien, insbesondere prähistorischen, ethnographischen und linguistischen in hohem Grade zugetan, hatte er auch unserer Zeitschrift seine wertvolle Mitarbeit zugesagt. Den S. 651 besprochenen Vortrag wollte er noch weiter ausarbeiten und dann dem „Anthropos" übersenden. Eine Erholungsreise, die er zwecks Wiederherstellung seiner durch Überarbeitung geschädigten Gesundheit in die Sahara machte, wollte er, da sie ihn gerade an die Fundstätte führte, auch eben dazu benützen, und noch unmittelbar vor Antritt der Reise schrieb er mir einen Brief voll Feuer und Unternehmungslust. Nun setzte ein so früher Tod seinem hoffnungsvollen Leben ein jähes Ende. Die Beileidsbezeugungen, welche von den verschiedensten Gelehrten und wissenschaftlichen Gesellschaften in der Maison Carree, dem Mutterhaus der Weißen Väter, einliefen, bezeugten, wessen Ansehens sich P. Comte in diesen Kreisen erfreute. R. I. P.

Friedr. J. Bieber (Wien) berichtet Reiseergebnisse aus Gallaland und Kaffa (1906.) Unter den Kaffitscho leben die

mort du R. Père Comte. Ce fut avec un véritable enthousiasme qu'il se mit à la disposition de notre nouvelle revue tout au commencement de sa fondation. Il était infatigable à réveiller l'intérêt de ses confrères pour l'Anthropos. Malgré ses engagements multiples, il s'était donné aux études scientifiques, préhistoriques, ethnographiques et linguistiques et il avait promis son précieux concours à notre revue. Ainsi, il voulait développer encore le discours mentionné p. 651 et l'envoyer ensuite à l'Anthropos. Il allait faire un voyage au Sahara pour rétablir sa santé compromise par l'excès de travail et il voulait en profiter dans le but indiqué plus haut, son voyage l'amenant à l'endroit où les trouvailles avaient été faites. Peu de temps avant son voyage il m'écrivit une lettre qui montrait combien il était entreprenant et plein d'entrain. Et voici qu'une mort prématurée met fin à cette vie pleine d'espoir! Les nombreuses condoléances arivées à la Maison Carrée, maison-mère des Pères Blancs, prouvent combien le P. Comte était estimé des savants et des différentes sociétés scientifiques. R. I. P.

Mr. Fréd. Bieber (Vienne) publie un rapport sur les résultats de ses voyages au pays des Galla et des Kaffa

Digitized by Google

Mandschoneger als Paria. Von den Kaffitscho selber brachte er eine reiche ethnologische Sammlung zustande, dazu Kartenskizzen, Wörterbücher, Texte und ethnographische Notizen. (Vortr. v. 8. Jan. 1906 Deutsche Kolonialges., Abt. Berlin; Globus, Bd. 89, 1906, SS. 117 ff. und 133 ff.)

(1905). Les nègres Mandcho vivent en parias parmi les Kaffitcho. Chez les Kaffitcho Mr. B. réunit une riche collection ethnographique, en outre des cartes, des dictionnaires, des textes et des notices ethnographiques (Conférence du 8. janv. 1906, Deutsche Kolonialges., sect. Berlin, Globus vol. 89, 1906, pp. 117 et 135.)

Rev. Spieß in Togo glaubt einen Anhaltspunkt zur Bestimmung der Gründungszeit der Ortschaften in den Ortstraditionen über den Hauptstadtgötzen gefunden zu haben. (Globus, Bd. 89, 1906, SS. 139 ff.)

Rev. Spiess en Togo croit avoir trouvé un point de départ pour fixer le temps de fondation des villages dans les traditions locales sur leur dieu principal respectif. (Globus, vol. 89, 1906, pp. 139 ss.)

Rob. Arnaud, Mitglied der Expedition Coppolani 1905/05, berichtet von Jäger- und Fischervölkern zwischen Senegal und der marokkanischen Grenze von unbekannter ethnischer Zugehörigkeit. (La Géographie, Febr. 1906.)

Rob. Arnaud, membre de l'expédition Cappolani 1904/05 signale l'existence de peuples chasseurs et pêcheurs entre le Sénégal et la frontière marocaine dont la parenté ethnique serait encore inconnue (La Géogr. févr. 1906.)

Die Trommelsprache in Togo. — Eine hochinteressante Ausführung über die auch anderwärts (Südamerika, Ozeanien, in Afrika: Goldküste, Kamerun so weit verbreitete Trommelsprache bringt Missionar Diedr. Westermann von der Bremer Missionsgesellschaft aus Togo in den Mitt. d. Sem. f. Orient. Spr., 1907, Abt. III, SS. 1ff. Nach einer Aufzählung sonstiger Symbole zwecks Gedankenvermittlung gibt W. eine Reihe von Notizen über die Trommeln und deren Verwendung in der Trommelsprache, wodurch zum erstenmal Aussicht gewährt wird, daß dieses

La langue de tambour en Togo. — Le Missionnaire Rev. Diedr. Westermann, de la Société de Mission de Brême, fait des communications bien intéressantes sur la langue de tambour qui se rencontre dans tan de contrées (Amérique Méridionale, Océanie, en Afrique: Côte d'Or, Kameroun), v. Mitteil. d. Sem. f. Orient. Sprachen 1907. Abt. III, S. 1 ff.. Après avoir énuméré d'autres symboles employés pour communiquer les pensées, M. D. Westermann donne toute une série de notices sur les tambours et sur leur emploi dans la langue de tambour.

Digitized by Google

interessante Gebiet in Zukunft einer systematischen Behandlung zugänglich sein wird. Die Ewhe bedienen sich bei dieser Sprache eines zusammengehörigen Trommelpaares, dessen eine, die weibliche *atupani*, einen tiefen, die andere, männliche *atupani* genannt, den höheren (helleren, stärkeren) Ton hat. Daneben hat eine Einzeltrommel, *abuba* genannt, den tiefsten der drei Töne; sie darf nur im Notfalle fehlen und wird von einem zweiten Trommler geführt, während der erste das genannte Trommelpaar allein benützt. Schon die Kinder lernen die Trommelsprache spielend mit verschieden tönenden Stöckchen, und so kann sie fast jeder Erwachsene verstehen und „sprechen". (Bei den Mabea in Kamerun lernen dagegen die Jünglinge die „lingua del tamburro" im Noviziat. G. Zenker im Bollet. della Soc. Afr. d'Italia, XXV, 1906, S. 27.) Die beiden *atupani* differieren um eine Quarte. Die männliche *atupani* gibt den Hochton, die weibliche den Mittelton und die *abuba* den Tiefton der Sprache. „Die ganze Trommelsprache der Ewheer beruht nämlich auf den musikalischen (und dynamischen) Silbentönen". Länge und Kürze bleiben unberücksichtigt, nicht aber die rhythmischen Intervalle. Beim dynamischen Starkton schlägt man auch stärker auf. Es steht zu vermuten, daß ganze feststehende Tonfolgen eine Art Vokabular der Trommelsprache bilden, und es wäre wünschenswert zu erfahren, wieviele „Satz-

C'est ici, pour la première fois, qu'il se fait entrevoir une voie de pouvoir faire en avenir des recherches méthodiques sur ce sujet intéressant. Les Ewhe se servent dans cette espèce de langue d'un pair de tambour dont l'un, l'*atupani* femel, a un ton bas, l'autre, l'*atupani* masculin, un ton plus haut (plus aigu, plus fort). En outre il y a là un tambour particulier, appelé *abuba*, qui a le plus bas des trois tons. Il ne doit manquer qu'en cas de vraie nécessité, et il est frappé lui seul par un homme spécial tandis qu'un autre frappe les deux tambours mentionnés plus haut. Déjà les enfants apprennent la langue de tambour en jouant avec des baguettes d'un ton différent de manière que presque chaque adulte la comprend et «parle». (Par contre, chez les Mabea en Kameroun, les jeunes gens apprennent la «lingua del tamburro» au noviciat; G. Zenker dans la Boll. della Soc. Afr. d'Italia XXV, 1906, p. 27). Les deux *atupani* diffèrent l'un de l'autre d'un intervalle de quatre tons, l'*atupani* masculin donne le ton haut, le femel le ton moyen et l'*abuba* le ton bas de la langue. Car toute la langue de tambour des Ewhe repose sur les tons musicaux (et dynamiques) des syllabes. On n'y fait pas attention si une syllabe est longue ou courte, mais bien aux intervalles rythmiques. Le ton plus fort est marqué en battant aussi plus fort. On peut conjecturer que toute une série de suites fixes de tons forment une espèce

Digitized by Google

worte" das „Vokabular" umfaßt, ob und wie es sich weiterentwickelt. Diese Sprache ist durchschnittlich zirka 6 Stunden weit vernehmbar und dient meist offiziellen, aber auch Privatzwecken. Man beginnt mit einem Lobpreis Gottes und unterhält sich, nachdem man die Angerufenen mit ihrem eigenen Trommelrufnamen zitiert hat, meist in Sentenzenform. W. gibt einige dieser Sätze, andere waren schon früher in „Kreuz und Schwert" (12. Jahrg.) gegeben (S. auch Ethnol. Notizblatt, 1901, Heft 1.) An der benachbarten Goldküste soll man sich laut Notiz des Pastor Reindorf ganze Hymnen erzählen. (Globus, Bd. 89, 1906, SS. 9 ff.) Von der Goldküste gibt Dr. H. Vortisch (Globus, Bd. 89, 1906, S. 295) einige Ergänzungen und Modifizierungen. Jede größere Trommel hat im Tschi drei Namen, z. B.: *akyene* (= Trommel), *mpinting* (= Sprechtrommel) *ogyama duduru* (Eigenname). Man unterscheidet „Mann" (tiefe [!]), „Frau" (höhere [!] Stimme) und „Kind". Oft zeigt der Trommelzilinder ein „Gesicht", wenn auch nur in Form eines einfachen Vierecks, auf dem man Schnaps und Eier opfert. Sowohl in Togo als auch im Tschigebiet werden Trompeten, ähnlich wie Sprechtrommeln, gebraucht. — Es wäre sehr zu wünschen, daß die Untersuchungen über die Trommel-Sprache fortgesetzt würden. Man müßte dabei vor allem achten auf eine möglichst genaue Aufzeichnung der Unterschiede, sowohl in der Höhe, als der Länge (¯ lang, ˘ kurz),

de vocabulaire de cette langue, et il serait bien à désirer de savoir combien de mots-propositions se trouvent dans ce vocabulaire, et encore si elle se développe encore aujourd'hui et dans quelle manière et dans quelle direction. On entend cette langue à une distance de jusqu'à six heures. Le plus souvent, elle sert à des buts publics mais pas rarement encore à des buts privés. On commence par un éloge de Dieu et après avoir cité l'adressat par un signal spécial on fait la conversation en forme de sentences. M. W. nous donne quelques-unes de ces phrases, d'autres étaient déjà publiées dans la Revue «Kreuz und Schwert» (12e année comp. encore « Ethnolog. Notizblatt » 1901, N° 1). D'après une communication du Rev. Reindorf, à la Côte d'Or, on se raconte ainsi des hymnes entiers («Globus», tom. 89, 1906, p. 9, ff). De la Côte d'Or le Dr .H. Vortisch relate, quelques additions et modifications («Globus», t. 89, 1906, p. 295). En Tchi, chaque tambour plus grand a trois noms, p. e.: *akyene* (= tambour), *mpinting* (tambour à parler), *ogyara duduru* (nom propre). On distingue «l'homme» (voix basse [!]), «la femme» (voix haute [!]) et «l'enfant». Souvent le cylindre du tambour montre une «face», du moins dans la forme d'un simple carré, sur lequel on sacrifie de l'eau-de-vie et des œufs. De même en Togo que chez les Tchi on emploie aussi des trompettes d'une manière semblable à celle des

Digitized by Google

als der Intensität (Accent ′), sowohl der Töne der Trommelsprache, als der Wörter und Silben, die sie ausdrücken sollen. Es ist um so notwendiger, diese Untersuchungen nicht hinauszuschieben, weil es wohl überall wahr sein wird, was Dr. Vortisch berichtet: „Das Verständnis der Trommel-Sprache scheint je länger je mehr beim Volke abzunehmen; aber ich glaube sagen zu dürfen, daß noch vor verhältnismäßig kurzer Zeit die Trommelsprache dem Volke so vertraut und so vielsagend war, wie die eigene Mundart."

tambours. — Il serait bien à désirer que l'on continue à faire des recherches sur la langue de tambour. Il faudrait y faire attention surtout a enregistrer le plus possible exactement les différences de la hauteur, de la longueur, (¯ long, ˘, bref) et de l'intensité (accent —′) ainsi des tons du tambour que des mots et des syllabes qu'ils signifient. Il est d'autant plus nécessaire de ne pas différer ces recherches que, presque partout, il sera bien vrai que le Dr. Vortisch nous dit: « L'intelligence de la langue de tambour paraît diminuer auprès les indigènes de jour en jour; mais je crois pouvoir dire que, il y a un temps assez court, la langue de tambour était si familier et si expressive au peuple comme son propre dialect».

Amerika.

Die Universität Buenos Aires (Faculdad de Filosofia y Letras) errichtete 1905 den ersten Lehrstuhl für Anthropologie in Südamerika und übertrug denselben Dr. R. Lehmann-Nitsche, Direktor der Anthropol. Abt. des La Plata Museums. Amerikanische Archäologie wird Samuel A. Lafore Quevedo bezw. Juan B. Ambrosetti vortragen.

Dr. Max Uhle, ehemaliger Assistent am ethnogr. Museum in Dresden, dann 6 Jahre Vertreter der Peruanischen Archäologie an der Universität San

Amérique.

En 1905 l'Université de Buenos-Ayres (Faculdad de Filosofia y Letras) établit la première chaire d'Anthropologie dans l'Amérique du Sud et la conféra au Dr. B. Lehmann-Nitsche, directeur de la division anthropologique du musée La Plata. M. Samuel A. Lafone, Quevedo et Juan B. Ambrosetti seront chargé du cours d'Archéologie américaine.

Le Dr. Max Uhle, ancien assistant au musée ethnographique de Dresde, depuis pendant six ans représentant de l'Archéologie pérouvienne à l'Université

Digitized by Google

Francisco in Kalifornien, ist zum Direktor des Archäologischen Nationalmuseums in Lima (Peru) ernannt worden. (American Anthropologist, 1906, SS. 203 und 202.)

de San Francisco en Californie a été nommé directeur du musée national archéologique à Lime (Pérou). (American Anthropologist. 1906, pp. 202 et 203).

Georg Friederici (Leipzig) findet zwei amerikanische Gruppen des Tränengrußes, je eine in Südamerika (Tupi, Lenguas, Charrua-Minuanes) und eine in Nordamerika (Karankawa?, Caddo-, Santee-Indianer). Eine dritte Gruppe umfaßt: Neuseeland, Australien und die Andamanen. Diese Sitte verlangt, einen Gast durch Weinen und Schluchzen (als Ausdruck des Bedauerns über die erlebten Reisegefahren) zu begrüßen. (Globus, Bd. 89, 1906, SS. 30ff.)

Georges Friederici (Leipzig) distingue deux groupes américains du « Salut de larmes » dont un dans l'Amérique du Sud (Tupi, Lenguas, Charrua-Minuanes) et l'autre dans l'Amérique du Nord (Karankawa? indiens Gaddo-Santee). Un troisième groupe embrasse: la Nouvelle Zéelande, l'Océanie et les Andamanes. Cet usage exige qu'un étranger soit reçu avec des larmes et des sanglots comme expression du regret que l'on ressent à l'idée des dangers qu'il a courus en voyage. (Globus, vol. 89, 1906, pp. 30 ss.)

Ende Februar d. J. begann der Ingenieur Wilhelm Hermann seine Forschungsreise zum Pilcomayogebiet, die auch ethnographischen Studien dienen soll. (Globus, Bd. 89, 1906, SS. 99 und 196.)

A la fin du mois de février de cette année, l'ingénieur Guill. Herrmann entreprit son voyage d'exploration au territoire de Pilcomayo. Ce voyage a pour but des études ethnographiques. (Globus, vol. 89, 1906, pp. 99 et 196).

Einen Beitrag zur Entwikkelungsgeschichte der Ornaments gibt Erland Nordenskiöld im Globus (Bd. 89, 1906, SS. 341 - 347). Er behandelt daselbst besonders die Motivreihe des Doppeladlers, (der offenbar ein Importstück der alten Welt ist,) auf Geweben der Aymara. Auch anthropomorphe und Tierornamente sind vertreten. Die Aymara sehen in dem Adler

M. Erland Nordenskiöld publie un article sur la marche successive dans le développement de l'ornament: l'histoire du développement de l'ornament. (Globus, vol. 89 1906, pp. 341—347). Il y traite spécialement la suite des motifs de l'aigle-double (qui évidemment est une pièce importée de l'ancien monde) sur les tissus des Aymaras. On y voit aussi des

Digitized by Google

einen Kondor. Der Doppeladler findet sich noch auf Huicholgeweben aus Mexiko und auf solchen der Quiché von Guatemala.

Im Winter 1905/6 entdeckte der Franzose De Férigny in den Wäldern der Peten (Guatemala) die Ruinenstadt Nacun der Maya. Nächsten Winter soll die eigentliche Durchforschung beginnen. (La Géographie, März 1906.)

1885 hatte James Constantine Pilling zu Washington mit der Herausgabe der Bibliography of the North American Indians die ausführliche Behandlung der Sprachstämme Nordamerikas in Einzeldarstellungen begonnen. Das Bureau of American Ethnology wird nun durch Herausgabe des Handbook of the Indians, ein Werk von großem bibliographischem Werte, ein weiteres beitragen zur Vervollständigung der ethnologisch-linguisschen Gesammtübersicht der Intanerforschung. Im Anschluß daran stellt Dr. Chamberlain eine Reihe von Desiderata auf: Die Ausdehnung und Fortführung des Pilling'schen Werkes auf Mexiko, Mittel- und Südamerika, eine bibliographische Bearbeitung der Physischen Anthropologie, Kunst, sozialer Einrichtung, Religion, Mythologie und Folk-lore der Indianer und ihres Kontaktes mit den Weißen. (Amer. Anthropologist, 1906, S. 196.)

motifs anthropomorphes et des ornaments d'animaux. Les Aymaras considèrent l'aigle comme un Condor. L'aigle-double se trouve encore sur le tissus Huichol du Mexique et sur ceux des Quichés de Guatemala.

En hiver de 1905—06 le savant français de Périgny découvrit dans les forêts des Peten (Guatemala) la ville au ruins de Nacun des Maya. L'hiver prochain l'exploration proprement dite va commencer. (La Géographie, mars 1906.)

En 1885 James Constantine Pilling de Washington, en publiant la « Bibliography of the North American Indians », avait commencé à traiter en détail les familles de langues de l'Amérique du Nord. Le «Bureau of American Ethnology» en publiant le «Handbook of the Indians», ouvrage de haute valeur bibliographique, contribuera encore à compléter le tableau général ethnographique-linguistique des recherches sur les Indiens. Le Dr Chamberlain y joint une série de désidérata: l'extension et la continuation de l'œuvre de Pilling au Mexique, dans l'Amérique Méridionale et Centrale, un traité bibliographique de l'anthropologie physique, de l'art, de l'organisation sociale, de la religion, de la mythologie et folk-lore des Indiens et de leur contact avec les blancs. (Amér. Anthropologist, 1906, p. 196).

Digitized by Google

Ozeanien.

Auf Samoa steht bereits die Typographie im Dienste der Forschung. Eben erscheint das 1. Heft von dem Werke: Sprichwörtliche Redensarten der Samoaner, unter Mitwirkung von 20 — 30 Samoanern herausgegeben von Dr. Schultz. (Globus, Bd. 89, 1906, S. 276.)

Auf Ponape ist Regierungsarzt Grischner schon seit 6 Jahren mit der Herstellung eines Wörterbuches der einheimischen Sprache beschäftigt; er glaubt kaum ein Drittel der Arbeit überwunden zu haben, so reich sei das Material. (Globus, Bd. 89, 1906, S. 274.)

Dr. C. G. Seligmann berichtet von einer Expedition auf Neuguinea über die Tiwi (Torro-Stamm) am Bensbach River im Südwesten von Britisch Neuguinea. Am St. Joseph River und auf der seiner Mündung gegenüber liegenden Insel wohnen Stämme der Rorosprache; an dessen Oberlauf die Mekeo (Biofa und Wee) und Pakao, weiter in den Bergen des Innern die Kimi und Kamakewa. Ferner besuchte Seligmann die Inseln östlich von der Südostspitze von Neuguinea. (Globus, Bd. 89, 1906. S. 302.)

Th. H. Ruys fand auf Neuguinea in der Landschaft Gebar, anscheinend in der Mitte der Nordwesthalbinsel, Kannibalen. (Tijdschr. v. h. K. Nederl. Aardrijkskundig Gen., 1906, SS. 320—331.)

Océanie.

Sur Samoa la typographie est déjà au service de la Science: la première livraison de l'ouvrage: «Sprichwörtliche Redensarten der Samoaner», avec le concours des 20—30 Samoans, publié par le Dr. Schulz, vient de paraître (Globus, vol. 89. 1906, p. 276).

Sur Ponapé M. le médecin du Gouvernement Grischner travaille depuis six ans à un dictionnaire de la langue des naturels; il croit n'avoir accompli qu'une tiers de cette tâche, le matériel étant tellement grand. (Glob., vol. 89, 1906, p. 274.)

M. le Dr. O. G. Seligmann donne un rapport d'une expédition dans la Nouvelle-Guinée. Il nous parle des Tiwi (tribu des Toro) sur le Bensbach River au Sud-Ouest de la Nouvelle-Guinée anglaise. Des tribus de la langue de Roro habitent sur le St-Joseph River et dans les îles situées en face de son embouchure. Les Mekeo (Biofa et Wee) et les Pakao habitent sur le cours supérieur de ce fleuve. Plus au fond dans les montagnes de l'intérieur de l'île il y a les Kimi et les Kamakéwa. En outre, Mr. Seligmann visita les îles situées à l'est de l'extrémité du Sud-Est de la Nouvelle-Guinée. (Globus, vol. 89, 1906, p. 302).

Th. H. Ruys trouve des cannibales sur la Nouvelle-Guinée dans le district de Gebar, selon toute apparence au milieu de la presqu'île du Nord-Ouest (Tijdschr. v. h. k. Nederl. Aardrijkskundig Gen. 1906, pp. 320—331).

Digitized by Google

Zeitschriftenschau. ‖ Revue des Revues.

Anales del Museo Nacional de Mexico. México, Museo Nacional, calle de la Moneda, 921. — D. F.) Secunda Epoca. Tomo III.

Núm. 1. **Luis González Obregón,** Los restos de Hernán Cortés. — Núm. 2. **Chavero Alfredo,** Calendario de Palemke. — **Robelo A.,** Diccionario de mitologia nahoa. — Núm. 3. **Robelo A.,** Diccionario de mitologia nahoa. — **Urbina Manuel Dr.,** Raices comestibles entre los antiguos mexicanos.

Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution. (Washington, Government Printing Office.) Year ending June 30, 1904. Washington, 1906.

Casanowicz Immanuel M., The S. S. Howland collection of Buddhist religious art in the National-Museum. — **Seton-Karr, Heywood Walter,** Flint implements of the Fayum, Egypt.

Twenty-third Annual Report of the Bureau of American Ethnology. 1901—1902. (Washington, Government Printing Office.) 1904.

Stevenson, Matilda Coxe, The Zuñi Indians: Their Mythology, Esoteric Societies, and Ceremonies.

Archiv für Religionswissenschaft. (Leipzig, B. G. Teubner.) Neunter Band. Zweites Heft. 31. Mai 1906.

I. Abhandlungen: **Domaszewski Alfred von,** Die Schutzgötter von Mainz. — **Schwally Friedrich,** Die biblischen Schöpfungsberichte. — **Vollers K.,** Die solare Seite des alttestamentlichen Gottesbegriffes. — **Sudhaus Siegfried,** Lautes und leises Beten. — **Weniger Ludwig,** Feralis exercitus. — **Radermacher L.,** Walfischmythen. — **Höfler M.,** St. Lucia auf germanischem Boden. — II. Berichte: **Juynboll H. H. Dr.,** Indonesien, Borneo. — **Deubner Ludwig,** Russische Volkskunde. — III. Mitteilungen und Hinweise: **Nilsson M. P.,** Totenklage und Tragödie. — **Kazarow G.,** Thrakisches. — **Deubner L.,** Zeremonie der Tupi. Niederlegen des neugeborenen Kindes auf die Erde. — **Becker A. Dr.,** Ein Pestsegen. — **Deubner L.,** Bronzestatuette im Opisthodom des Heraion.

Archaeologisch Onderzoek op Java en Madoera. ('sGravenhage, Mart. Nijhoff). I. 1904.

Melvtile H. L., Leydie en Knebel J., Beschrijving van de ruine bij de desa Toempang, genaamd Tjandi Djago, in de resider e Pasoeroean.

Archiv für Anthropologie. (Braunschweig, Friedr. Vieweg & Sohn.) Neue Folge. Band IV. 1906.

Heft 1. **Birkner,** Beiträge zur Rassenanatomie der Chinesen. — **Bärwinkel,** Die Körpergröße der Wehrpflichtigen der Unterherrschaft des Fürstentums Schwarzenburg-Sondershausen. — **Solberg,** Über die Báhos der Hopi. — **Obermaier,** Zur Eolithenfrage. — Heft 2 und 3. **Volz Wilhelm,** Beiträge zur Anthropologie und Ethnographie von Indonesien. II. Zur Kenntnis der Mentawei-Inseln. — **Török Aurel von,** Versuch einer systematischen Charakteristik des Kephalindex. — **Höfler,** Das Haaropfer in Teigform. — **Oppert,** Über die indischen Parias. — **Révész Béla,** Der Einfluß des Alters der Mutter auf die Körperhöhe. — **Ranke,** Die Theorie der Korrelation. — Heft 4. **Ankermann,** Über den gegenwärtigen Stand der Ethnographie der Südhälfte Afrikas. — **Mehlis,** Der Bronzezeitfund von Klingenmünster i. d. Pfalz und der „Goldene Hut" von Schifferstadt. — **Koch-Grünberg,** Die Maskentänze der Indianer des oberen Rio Negro und Yapurá. — **Obermaier,** Beiträge zur Kenntnis des Quartärs in den Pyrenäen. Erster Teil.

Digitized by Google

Beiträge zur Kenntnis des Orients. (Gebauer-Schwetschke, Halle a. S.) III. Bd. 1906.

Bockelmann, Prof. Dr. von, Wirtschaftsgeographie von Niederländisch-Ostindien. — **Keller, Prof. Dr.,** Die politische und wirtschaftliche Entwickelung Abessiniens. — **Prutz, Prof. Dr.,** Die Beziehungen der Deutschen zum Morgenlande im Mittelalter. — **Roth, Dr.,** Kulturbilder aus Byzanz. — **Dirr, Dr.,** Die kaukasische Sprachforschung, ihre Geschichte und nächsten Aufgaben. — **Prüfer, Dr.,** Das Schiffsspiel, ein Schattenspiel aus Kairo. — **Fischer, Dr.,** Besprechung von Jorga, Geschichte des rumänischen Volkes.

Bijdragen Tot De Taal-, Land- En Volkenkunde Van Nederlands-Indië. 'S-Gravenhage. M. Nijhoff. pro Hft. 5 Mk. 10 Volg., 5 Deel, 2. Afl.

Speijer J. S., De koopman, die tegen zijne moeder misdreef. Een op den Boro Boedoer afgebeeld Jātaka. — **Schadée M. C.,** Bijdrage tot de kennis van de Godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan. — **Kern H.,** Bijdragen tot de Spraakkunst van het Oudjavaansch. — **Jonker J. C. G.,** Over de eind-medeklinkers in het Rottineesch en Timoreesch. — **Vogel, J. Ph.,** Sanskrit Kīrti.

Department of the Interior. Ethnological Survey Publications. (Bureau of Public Printing, Manila). Vol. II, Part I. 1904.

Reed William Allan, Negritos of Zambales. Vol. II, Parts II and III. Manila, 1905. — — **Schoerer Otto,** The Nabaloi Dialect. — **Miller Edward Y.,** The Bataks of Palawan. Vol. III. Manila, 1904. — **Pérez Angel,** Relaciones Augustinianas de las Razas del Norte de Luzon. Vol. IV, Part I. Manila, 1905. — **Saleeby Najeeb M.,** Studies in Moro History, Law, and Religion.

Field Columbian Museum. Anthropological Series. Chicago, U. S. A. Vol. VIII. March, 1905.

Voth R. H., The Traditions of the Hopi. — **Dorsey George A.,** The Stanley Mc Cormick Hopi Expedition. Vol. IX. May 1905. — **Dorsey George A.,** The Cheyenne. II. The Sun Dance.

Folk-lore. (London, David Nutt, 57—59 Long Acre.) Vol. XVII. Nr. 1. 25th March, 1906.

Cook Arthur Bernard, The European Sky-God. IV. The Celts. — **Collectanea: Chase J. Smeaton,** Cropping Animals' Ears. — **Pocock W. Innes,** Cat's Cradle. — **Maclagan R. C.,** Additions to „The Games of Argyleshire." Correspondence: **Howitt A. W.,** The Native Tribes of South-East Australia. — **Durham Edith M.,** „The Shade of the Balkans." — **Rose H. A.,** Does the Folk-Lore Society Exist for the Study of Early institutions. — **Aston W. G.,** Hand impressions instead of Seals. — **Crooke William,** Betrothing Custom.

Globus. (Braunschweig, Fr. Vieweg & Sohn). Bd. LXXXIX. 1906.

Nr. 11. **Koch-Grünberg,** Kreuz und quer durch Nordbrasilien. I. — **v. Kleist,** Die Hedjasbahn. — **Mehlis und Wilser,** Die bemalten Kiesel vom „Böhl" bei Neustadt a. d. Hart. — **Häberlin,** Brennmaterial und Feuerherd auf Halligen der Nordsee. — Nr. 12. **Andrae,** Hausinschriften aus deutschen Städten und Dörfern. — **Reindl,** Die letzten Spuren urältesten Ackerbaues in Südbayern. — **Schätze,** Die Entwickelung von Birma. — Der höchste Berg Amerikas. — Nr. 13. **Gutmann,** Trauer- und Begräbnissitten der Wadschagga. Bilder von der Gazelle-Halbinsel. — **Seidel,** Togo im Jahre 1905. — **Gessert,** Die Tafelgebirge des Hanami-Plateaus. — Nr. 14. **Fric,** Eine Pilcomayo-Reise in den Chaco Central. I. — Eine religiöse Bewegung im Altai. — **Höfler,** Vogelgebäck. — **Lehmann-Nitsche,** Paläoanthropologie. — Die Indianerstämme des Rio Madre de Dios-Gebietes. — Nr. 15. **Fric,** Eine Pilcomayo-Reise in den Chaco Central. (Schluß. **Goldstein,** Der Monotheismus Kanaans. — **Scherer,** Streifzüge in Oran im Sommer 1904. — **Förster,** Gibbon's Forschungen in Britisch-Ostafrika. — Aus der Vorzeit des Nigergebietes. — Nr. 16. **Aubagen,** Zur Frage der Luftspiegelungen. — **Niebus,** Zenana-Leben in Ostindien. — **Scherer,** Streifzüge in Oran im Sommer 1904. (Schluß.) — **Bolle,** Farbige Arbeiter und Landwirte. — Die Hochzeitsgebräuche der Setud. — Nr. 17. **Schilling,** Tamberma. — **Bauer,** Zur Erschließung Kameruns durch Eisenbahnen. — **Weiß,** Land und Leute von Mpororo. I. — **Seidel,** Deutsch-Samoa im Jahre 1905. — Nr. 19. **Vortisch,** Die Neger der Goldküste. (Schluß.) — **Prowe,** Eine neue Karte von Guatemala. — **de Aranzadi,** Zur Ethnographie des Ochsenjoches und zur Baskenkunde. — **Förster,** Deutsch-Ostafrika im Verwaltungsjahr 1904/05. — **Winternitz,** Zur

Digitized by Google

Volkskunde der Insel Soqeotra. — Beobachtungen der Danielschen Expedition nach Britisch Neuguinea. — Nr. 20. Koch-Grünberg, Kreuz und quer durch Nordwestbrasilien. II. — Wo steh Friedrich Hornemann? — Meyer, Handarbeiten der lettischen Bevölkerung auf der Kurischen Nehrung. — Zum Eolithenstreit. — Krebs, Vulkanische Analogien im mittleren Amerika aus neuester Zeit. — v. Kleist, E. F. Gautiers Durchquerung der Sahara. — Nr. 21. Weiß, Land und Leute von Mpororo. II. — Gessert, Alkaliseise in Deutsch-Südwestafrika. — Spieß, Aus den Gerichtszeitungen der Evheer Westafrikas, in alter und neuer Zeit. — Seidel, Prof. Dr. Supans Werk über die territoriale Entwickelung der europäischen Kolonien. — Vom Tsadsee. — Nr. 22. Nordenskiöld, Der Doppeladler als Ornament auf Aymarageweben. — Fuchs, Die Wasserfälle der Bée. — Häberlin, Guidelsteine. — Weissenberg, Anthropometrische Prinzipien und Methoden. — Seidel, Koloniale Streitfragen über Samoa.

Review, The Imperial and Asiatic Quarterly and Oriental and Colonial Record. Woking, Oriental Institute. pro Hft. 5 S. vol. 21. Nr. 41. January 1906.

Lethbridge Roper, The Tea Duties. — Steel C. D., Judge U. P., Agra and Oudh. Facts Of Interest And Curious Points In Mohammedan Law. — Parkher E. H., Yarkand. — Corbet R. G., Japan And The Peace. — Young W., Some Hindustani Proverbs. — Wise A. G., A Plea For Compulsory Education in Ceylon. East American Protectorate. — Moutet E., Quarterly Report On Semitic Studies And Orientalism. — Beveridge H., Emperor Babar in The Habibu-S-Siyar. — Forrest R. E., The Ring From Jaipur. — Egerton W., The Jagannath Car Festival. — Browne H. A., The Yunan Expedition of 1875 And The Chefoo Convention. — vol. 21, Nr. 42. April 1906: Yusuf Ali A., Civic Live in India. — Shaikh Abdul Qadir, Young India: Its Hopes And Aspirations. — Mitra S. M., The Partition Of Bengal And The Bengali Language. — Fischer J. F., Madras Irrigation And Navigation A Reply. — Mills L., Zarathustra, Philo: The Achaemenids and Israel. — Kisbany A. H., Arabic Verbs. — Forrest R. E., The Souls Of Black Folk. — Browne A. H., The Yunan Expedition Of 1875 And The Chesfro Convention.

The Indian Antiquary. (Bombay, Bombay Education Society's Press, Byculla.) Vol. XXXV. February, 1906.

1. Franke O. Dr., The Sok and Kaniska. — 2. Karuthalvar N., Tales of the Tulugu Vaishnavas. — 3. Gupte B. A., Harvest Festivals in honour of Gauri and Ganesh. — March, 1906. 1. Grierson G. A. & Litt D. Dr., Bibliography of the Panjabi Language. — 2. Franke A. H., The Rock inscriptions at Mulbe. — 3. Youngson J. Rev., The Chuhras.

Journal Of The African Society. London, Macmillan and Co. Nr. 19, April, 1906.

Mabille Rev. A., The Basuto of Basutoland. — Chevalier M. A., Alleged Rubber-Producing Plants. — Mac Alpine, Rev. A. G., Tonga Religious Beliefs and Customs. — Weissenborn J., Animal Worship in Africa, II. — Stapleton Rev. W. H., Note on the Kele Verb. — Pirie G., North Eastern Rhodesia, II. — From Colonial Report Nr. 476, Taxation in Northern Nigeria.

The Journal of American Folk-Lore. (Boston and New-York, Houghton, Mifflin and Company.) Vol. XIX. Nr. LXXII. January-March 1906.

1. Newell William Wells, Individual and Collective Characteristics in Folk-Lore. — 2. Hutchinson Percy Adams, Sailors' Chanties. — 3. Walker J. R., Sioux Games. II. — 4. Barrett S. A., A Composite Myth of the Pomo Indians. — 5. Goddard du Bois, Constance, Mythology of the Mission Indians. — 6. Proceedings of the California Branch. — 7. A. F. C. and J. C. C., Record of American Folk-Lore. — 8. A. F. C., Record of Philippine Folk-Lore. — 9, A. F. C., Record of Negro Folk-Lore. — 10. A. F. C., Record of European Folk-Lore in America.

The Journal of the Anthropological Society of Tōkyō. (Anthropological Institute, Science College, Imperial University of Tōkyō.) [In japanischer Sprache.] Vol. XXI. Nr. 238. January, 1906.

Doguchi Y., Pine Trees or Branches set up befor the Entrances on the Beginning of a year. — Torii R., Anthropogical Observations made during the Travel in Manchuria. — Yoshida B., On Some Sorts of Hair-Dressings represented on the Clay Human Figures by the Stone Age

Digitized by Google

People of Japan. — Tanaka S., Darwin's „Descent of Man". — Nr. 239. February 1906. Tsuboi S., On the Utilization of Natural Objects by Man. — Ino Y., Pit Dwellers in Formosa. — Imanishi R., Notes on the Shell Mound of Kanno. - Yoshida B., On Some Sorts of Hair-Dressings represented on the Clay Human Figures by the Stone Age People of Japan. — Tanaka S., Darwin's „Descent of Man". — Jimbo K., Works on Ainu Studies. — Saguchi M., National Taste of the Chinese. — Nr. 240. March, 1906. — Deguchi Y., On Forcing Enchantments. — Ōno N., On the Types of Japanese Polished Stone Axes. — Imanishi R., Notes on the Shell Mound of Kannō. — Yoshida B., On Some Sorts of Hair-Dressings represented on the Clay Human Figures by the Stone Age People of Japan. — Blackiston A. H., American Antiquities. — Tanaka S., Darwin's „Descent of Man".

The Journal of the Anthropological Society of Tokyo. Vol. XXI. Nr. 241. April, 1906.

Tsuboi S., Ear Ornaments worn by the Stone Age People of Japan. — Inō Y., Traditions about Earthquakes among the Aborigines of Formosa. — Deguchi Y., On the Stone Images standing near the Sepulchre of Emperor Kimmei. — Imanishi R., Notes on the Shell Mound of Kannō. III. — Tanaka S., Darwin's „Descent of Man".

Journal Asiatique ou Recueil de Mémoires. Paris, Rue Bonaparte Nr. 28, E. Leroux. Un mois = 3 Fr. 50. tom. 7, Nr. 1, Janvier-Février. 1906.

Schwab M., Une amulette judéo-araméenne. — Lacotte M. F., Une version nouvelle de la Bṛhatkathā de Guṇāḍhya. — Revillout M. E., La femme dans l'antiquité. — Addai Scher, Notice sur la vie et les œuvres de Dādīšō' Qaṭraya.

The Journal of the Polynesian Society. (Wellington, Whitcombe & Tombs Limited.) Vol. XV. Nr. 1. 1906.

Best, Elsdon, The Lore of the Whare-Kohanga. Part II. — Gudgeon, Lieut.-Col., The Tipua-Kura, and other Manifestations of the Spirit World.

Al-Machriq. Revue Catholique Orientale Bimensuelle Science-Lettres-Arts. Univ. t. Joseph. Beyrouth. Pro Jahrg. 24 Hefte = 15 Mark.

Nr. 4 (15. Février, 1906): Chaine P. M., Découverte du Nil Bleu par les anciens Missionnaires Jésuites (1618). — Lamens P. H., L'onomastique du Liban. (fin.) — Negre H., L'alimentation en Syrie (suite): les légumes et les fruits. — Jalabert P. L., Quelques fraudes archéolog. célèbres. — Marta Dom G., Philologie arabe (suite). — Nr. 7. (1. Avril, 1906): Ghanimé J., Les proverbes populaires de Bagdad. — Marta Dom G., Philologie arabe (suite). — Negre H., L'alimentation en Syrie (suite). Les fruits. L'art culinaire. — Nr. 8. (15. Avril, 1906): — Negre H., L'alimentation en Syrie (fin.) — Nr. 9 (1. Mai, 1906): Marta Dom. G., Philologie arabe. (fin.) — Raad A. M., La région des Gallas. — Nr. 10. (15. Mai 1906): Cheikho P. L., Un traite inéd. sur l'orgue à flûtes par les Bavi Mousa. — Rabbath P. A., Un nouveau document sur le premier Oriental entré en Amérique.

Man. (Anthropolog. Institut, 3 Hanover Square London W.) 1906. March:

Kendall G. O., Investigations at Knowle Farm. — Seligmann C. G., Note on a Trephined Skull from New Britain. — Prätorius C. J., The Method of Shoeing Oxen in Palestrina. — Rudler F. W., James Bonwick. — Aston W. G., Ancestor worship in Japan. — Hügel A. Baron von, Decorated Shields from the Solomon Islands. — April: Millikin A. S., Burial Customs of the Wa-Kavirondo. — Joyce T. A., Note on a Series of Akikuyu „Ndomi" in the British Museum. — Read C. H., Anthropology at the Universities. — Duckworth W. L. H., Note on a Cranium found in a Cave in the Baram District, Sarawak, Borneo. — Thomson A Prof. & Randall Mac Iver D., Egyptian Craniology — Frazer J. G., Negative Magic. — Lang A., Quaestiones Totemicae.

Digitized by Google

Mémoires de la Société de Linguistique de Paris. (Paris (6e) 5 Quai Malaquais. Librairie H. Champion.)

tom 14, fa.c. 1. Meillet A., La phrase nominale en indo-européen. — Bloch J., La phrase nominale en sanskrit.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. (Wien, Alfred Hölder, XXXVI. Band. (Der dritten Folge VI. Band.) I. und II. Heft. 1906. Abhandlungen:

Herman O., Zum Solutréen von Miskolcz. — Murko M., Zur Geschichte des volkstümlichen Hauses bei den Südslaven — Sitzungsberichte: Ranke, IV. gemeinsame Versammlung der Deutschen und Wiener Anthropologischen Gesellschaft in Salzburg vom 28.—31. August 1905.

Smithsonian Institution. Bulletin 29. (Washington, Government Printing Office.) 1905.

Swanton John R., Haida Texts and Myths.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap (Leiden, E. J. Brill) Tweede Serie. Deel XXIII. 1906.

Nr. 1. 1. Januari. Beekman A. A., Nomina Geographica Neerlandica uit een geographisch oogpunt beschouwd. — Schut Joh. A. F., Tweemaal naar Moro (Morotai). — Mededeelingen: van Hasselt A. L., Het landschap Amberbaken op de Nordkuust van Nieuw-Guinea. — Böeseken M. J. H., Jets over Sachalin. In memoriam. Cornelis Leendert van der Burg. — Nr. 2. 8. Maart. — Tobler August, Topographische und Geologische Beschreibung der Petroleumgebiete bei Moeara Enim (Süd-Sumatra). — Mededeelingen: Ruys Th. H., Bezoek aan den Kannibalenstam van Noord Nieuw-Guinea. — Dekmatel J. A., Bestijging van den Tjerimai. — van Hasselt A. L., Eruptie van den Merapi (Padangsche Bovenlanden). Schut Joh. A. F., De naam „Hitmahera".

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. (Batavia, Albrecht & Co.) Deel XLVIII. Aflevering 1. 1905.

Hazen G. A. J. Dr., Een beschreven koperen plaat uit de Lampongs. — Jochim E. F., Aanteekeningen naar aanleiding van een bezoek aan den Boroboedoer. — Brandes J. Dr., De makara als haartressieraad. — Brandes J. Dr., Een Buddhistisch monniksbeeld, en naar aanleiding daarvan het een en ander over eenige der voornaamste mudrâ's. — van Ophuijsen Ch., Eenige opmerkingen op de Maleische taalstudien. — Snouk Hurgronje C., Een miskende Arabische palstaal. Aflevering 2. 1905. — van Romkel S. Dr., In Memoriam. Dr. J. L. A. Brandes. — den Hamer C., Beschrijving van de twee krissen als rijksieraad verbonden aan het Sultansgezag over Djambi en het Pangeran Ratoeschap aldaar. — van der Bor R. C., Legende van de kris Si Gendje, zooals die den Assistent-Resident van Djambi door eenige oude anagradja werd medegedeeld, met, als aanhangsel, de legende omtrent Si Gendje Maboek. — Plate L. M. F., Bijdrage tot de kennis der gebruiken bij verloving en huwelijk in de onderafdeeling Ampat Lawang. Aflevering 3 en 4. 1906. — Roo van Alderwerelt J. de, Historische aanteekeningen over Soemba (residentie Timor en Onderhoorighedeu). — Knebel J., Prototype en variant in Doesgavoorstelling van de Hindoesche beeldhouwkunst op Java. — Doorman W. H. C., Mein beripat. Een Billitoneesch schermfeest.

T'oung Pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie occidentale. (E. J. Brill, Leiden.) Série II. Vol. VII. Nr. 1. Mars 1906.

Cordier Henri, Bibliotheca Indo-Sinica; Essai d'une Bibliographie des Ouvrages relatifs à la presqu'île indo-chinoise. Première Partie: Birmanie et Assam. (Suite). — Chavannes Edouard, Le cycle turc des douze animaux. — Ferrand Gabriel, Le dieu malgache Zanahari. — Mélanges: Le Traité Sino-Japonais. — Nécrologie: Cordier H., Edouard Specht. — Bulletin critique: (Chavannes Ed.), Ito Sukétoshi, Annuaire mondiale, pour 1905; Karutz, Von Buddhas heiliger Fußspur. — Chronique: Chine, France.

Digitized by Google

Le Tour du monde. (Paris, Libr. Hachette & Cie.) Nouv. sér. 12e année. 1906.
Livr. Nr. 15—20. Galliéni Général, Neufans a Madagascar.

Transactions of the Asiatic Society of Japan. (Yokohama, Kelly & Walsh, L'd.) Vol. XXXIII. Part II. December 1905.
Lloyd A., Village Life in Japan. — Atkinson R. W., The Ten Buddhistic Virtues.

Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft. Leipzig, F. A. Brockhaus. Bd. 60, Heft 1.

Heil J., Al-Farazdaks Lieder auf die Muhallabiten. — Smith V. A., The Indo-Parthian Dynasties. — Mills L. H., The Pahlavi Texts of the Srōs Yast being those of Yasna 55 56, ed. with the collation of all the Mss. — Mills L. H., The Pahlavī Texts of Yasna 58—62 (Sp. 57—61) ed. with all the Mss collated. — Nestle E., Das syr. Wort bēt in Zusammensetzungen. — Horn P., Der Dichter Sultān Selīm I. — Uhlenbeck C. C., Zur Eskimogrammatik. — Oldenburg H., Vedische Untersuchungen. — Praetorius F., Zu phōniz. Inschriften. — Hunnius C., Das syrische Alexanderlied. — Berg van Eysinga G. A. van den, Altchristliches und Orientalisches. — Goldziher J., Das Prinzip der taḳīja im Islam. — Bloch T., Excavations at Lauriya.

Digitized by Google

Quaestionarium ethnologico-linguisticum.

(Ethnologisch-linguistischer Fragekasten.)

Responsa ad quaestiones hîc positas debitis proprietatibus (v. fasc. 1., p. 110) praedita honorario duplo maiore compensantur.

a) Quaesita:

1. Über den Alkoholismus bei den Naturvölkern: Welche den Missionären bekannte Naturvölker huldigen dem Laster der Trunksucht? Ist dieselbe stark verbreitet, oder nur gelegentlich, bei bestimmten Festen üblich? Bestehen für Altersklassen oder für Geschlechtsgruppen Trinkverbote? — Aus welchen Pflanzen, nach welcher Methode wird Alkohol gewonnen? Wie wird er aufbewahrt, getrunken? — Welche Folgen, körperlich oder geistig, hat die Trunksucht, auch hinsichtlich der Missionsbestrebungen? — Ist die Kenntnis der Alkoholbereitung den Naturvölkern erst durch die „Zivilisation" zugetragen worden? Einfluß des importierten Alkohols. — Sind den Missionären Naturvölker oder einzelne Klassen oder Individuen bekannt, die, sei es bewußt, sei es unbewußt, abstinent sind?[1])

1. Sur l'alcoolisme chez les peuples incultes: Quels peuples incultes, connus aux missionnaires, se livrent au vice de l'enivrement? Est-ce qu'il est fort répandu ou que l'on s'y addonne seulement par occasion, surtout de certaines fêtes? Y-a-t-il des défenses de boire pour certaines classes d'age ou groupes de genre? — De quelles plantes, d'après quelle méthode, l'alcool est-il gagné? Comment le conserve-t-on, le boit-on? — Quelles conséquences, corporelles ou spirituelles naissent de l'enivrement, encore en ce qui regarde les missions? — Est-ce que ce n'est que la «civilisation» qui ait apporté aux certaines peuples incultes la connaissance de l'alcool? Influence de l'alcool importé. — Est ce que les missionnaires connaissent des peuples ou certaines classes ou certains individus qui, soit avec soit sans conscience, pratiquent l'abstinence de l'alcool?

---

[1]) [Wir machen den Herrn Fragesteller darauf aufmerksam, daß bereits das vorliegende Heft unserer Zeitschrift, SS. 453 ff, und 579 ff. Antworten auf seine Fragen enthält. Die Redaktion.]

Digitized by Google

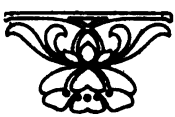
2. Ceylan, Weddah: Les missionnaires pourraient-ils donner des renseignements détaillés sur les Weddah, surtout en ce qui regarde leur organisation sociale, leur morale et leur religion?

2. Ceylon, Weddah: Could Missionaries give more detailed notices about the Weddah, especially as regards their social orgnization, their morals and their religion?

RR. Missionariis quos quaestiones hîc propositae spectant maximopere commendatur, ut quam celerrime atque exactissime iisdem respondeant.

b) Responsa:

Zu Frage 3 (Heft 2. S. 388) schreibt Herr Dr. W. Foy, Direktor des Städischen Museums für Völkerkunde in Köln: „Ich kann hierzu mitteilen, daß über steinerne Korware („Ahnenbilder") von den Wandamen an der Geelvinkbai, Holländisch Neuguinea, erst kürzlich F. Snellemann in der holländischen Zeitschrift „De Aarde en haare Volken", 42. Jaargang, Nr. 14, 3. Maart 1906 S. 83 berichtet hat."



Par un malheur dans la composition quelques fautes ont été causées après la révision, que nous prions nos lecteurs de vouloir corriger:

p. 590, l. 7 lisez: peignes, les premières en fer, bois ou ivoire etc.
" " " 8 " ment sculptées etc.
" " " 10 " morceau de bois etc.

Digitized by Google

Digitized by Google

Les Bambara et leur langue.

Par Mgr Hippolyte Bazin des Pères Blancs,
Evêque de Rusicade, Vicaire Apostolique du Soudan Français.

§ 1. Le Peuple Bambara.

1. Le peuple dont la langue est l'objet de ce travail est un des plus connus de l'Afrique Occidentale Française. Les Bambara ou Bamana forment le groupe le plus considérable de cette intéressante race Mandé dont on trouve les représentants, sous des noms divers en Guinée, dans la Sénégambie, la Côte d'Ivoire, et dans tout le Soudan français. Leurs frères, Malinké, Wasoulonké, Marka, Djoula, etc. les appellent Bambara et c'est la dénomination sous laquelle ils sont connus des Européens; mais ils se nomment eux-mêmes, Bamana ou Bamananké.[1])

Ils ont actuellement pour habitat dans la région du Haut-Sénégal le Nord du Cercle de Kita et le Sud du Cercle de Nioro, c'est-à-dire le Kaarta; dans la région du Niger, la plus grande partie du Cercle de Bamako, spécialement les deux Bélédougou, et tout le Cercle de Ségou, sur les deux rives du Moyen Niger et jusqu'au Bani. Ils forment la majorité de la population dans le Cercle de Sokolo (ou Souala), au Nord, et des colonies très importantes sur le Bani et sur les deux rives du Banifing, dans les circonscriptions de San, de Koutiala, et de Sikasso.

---

[1]) Il n'y a du reste aucune différence réelle entre les deux appellations. Elles signifient toutes les deux, homme du caïman (de *bama* ou *bamba*, caïman) de même que Malinki, ou Maninka signifie homme de l'hippopotame (de *mani*, ou *mali*, hippopotame).

Digitized by Google

On les retrouve même, plus au Nord, sur le Niger, à Sompri et jusqu'à Tombouctou et dans l'est, au milieu des Minianka (tribu Sénoufo) et des Bobo. Enfin depuis l'occupation française, on trouve ces Auvergnats soudanais, comme on les a nommés, répandus individuellement ou par petits groupes dans toute l'Afrique Occidentale. Après avoir opposé une résistance acharnée à notre occupation, ils en sont devenus comme ouvriers, manœuvres, domestiques et surtout comme soldats, les auxiliaires les plus empressés et les plus dévoués, et aujourd'hui dans les ateliers comme dans les garnisons du Soudan on parle le Bambara ou Bamanaka.

2. Les Bambara sont des nègres et non pas des métis comme les Marka, les Wasoulonké ou les Tokolor mais la teinte de leur peau et cependant loin d'être uniforme. Sans parler des albinos qui sont rares, le noir foncé est loin de dominer chez eux comme chez les Woloff. On en trouve un bon nombre dont la teinte rappelle plutôt, comme ils le disent, la couleur maron du noyau de Karité *(sikololama)*.

En général, les Bambara sont grands et forts. Sans être intelligents, ils ont le sens pratique de nos villageois européens. Au besoin ils savent tromper et jouer de ruse, ou selon leur expression, mettre le doigt dans l'œil des autres; quand ils sont entraînés et bien conduits, ils ne manquent pas de courage et d'endurance. Ils sont surtout très hospitaliers; chez eux la politesse envers les étrangers est une vertu traditionnelle et un Bambara qui manquerait d'égard pour l'hôte qui descend chez lui, serait sévèrement jugé. Aussi, en pays Bambara, pourvu qu'on sache attendre un peu, tout vient en son temps, poules, œufs, bière et bouillie. Ils sont très sensibles au moindre cadeau; rien de tel, disent-ils pour préparer une bonne réception. Peu expansifs, surtout à l'égard des Européens, ils restent toujours réservés et quelque peu défiants, ils savent ne dire que ce qu'ils veulent.

3. Vivant depuis plusieurs siècles en relation avec des musulmans plus civilisés, les Bambara quoique restés fétichistes, pour la plupart ont cependant emprunté à ces demi-civilisés l'usage de se vêtir. A part les enfants, ils sont tous plus ou moins vêtus. Ils cultivent le coton et beaucoup savent tisser d'étroites bandes d'une étoffe grossière mais résistante.

Digitized by Google

Ils cultivent aussi l'indigotier pour teindre leur tissus. Les hommes affectionnent particulièrement les culottes larges bouffantes et le *loki,* vêtement de dessus long et ample, ressemblant assez à des surplis à larges manches. Mais ils se contentent souvent d'un caleçon et d'un maillot ou d'une tunique courte. Pour coiffure ceux de la brousse portent la chevelure longue, tressée et quelquefois ornée de coquillages ou surmontée d'un bonnet à deux pointes. Beaucoup se couvrent d'un chapeau conique de paille tressée, quand ils sont en voyage, ainsi que de sandales en peau brute. Les femmes sont généralement ceintes d'un pagne de couleur et plusieurs sont vêtues en outre soit d'une camisole qui couvre les épaules et le buste soit d'un second pagne qui noué sur la poitrine sert souvent a retenir l'enfant qu'elles portent sur leur dos. Leur chevelure est tressée avec art selon la mode de la région. Elles se parent les poignets, les jambes et la nuque d'anneaux plus ou moins précieux en métal ou en verroterie; le front, les oreilles, les tempes, le cou, voire même le nez ont aussi leurs ornements variés. C'est là comme ailleurs; la coquetterie ne perd jamais ses droits.

Les musulmans et ceux qui vivent au milieu d'eux, particulièrement dans les villes, ont abandonné le tatouage, mais les villageois conservent encore l'usage barbare des cicatrices au fer rouge; les hommes portent trois entailles parrallèles sur chaque joue, les femmes ont tout le corps labouré de desseins variés.

4. Les Bambara, comme tous les Mandé vivent réunis en villages, et non dispersés par familles au milieu de leurs champs comme les Mossi. Chaque centre comprend parfois plusieurs *sokala,* ou agglomérations distinctes, entourées chacune d'un mur d'enceinte en pisé, et plus ou moins distantes les unes des autres. Quelques villages dans le voisinage du Bani comptent jusqu'à 12 *sokala.* Loin des cours d'eau ils ont des puits larges et profonds, creusés par les forgerons dont c'est la spécialité.

Les murs des cases comme ceux des villages sont en argile mêlée de débris de toute sorte et bien pétrie. Sauf dans le voisinage des peuplades qui ont l'usage des paillottes coiffées d'un toit conique, comme les Malinké, les cases bambara ont la forme rectangulaire et se terminent par une terrasse, en argile également, garnie de gouttières creusées dans un tronc d'arbre et reposant sur des poteaux solides enfoncés dans le sol de la

Digitized by Google

case. Toutes les habitations d'un village se touchent sans aucune symétrie ni aucun alignement quelconque, selon la commodité du propriétaire qui l'a construite. Mais tout chef de famille possède à l'entrée de son domaine une case plus vaste ou il reçoit les amis et les étrangers. C'est le *blo*, si commode pour les voyageurs en pays nègre. Chaque village a en outre des *blo* publics près des portes d'entrée; c'est la Djemâ des Kabyles. C'est là que se réunissent les hommes de la localité pour flâner ou travailler, lorsque le temps ne leur permet pas de rester sous les arbres à palabre. C'est par ces *blo* qu'on entre dans l'enceinte du village, vrai labyrinthe de ruelles étroites et tortueuses, bordées de ruines ou de murs sans jour ne laissant apercevoir que le ciel, parfois encombrées de fours pour la conservation des noyaux de *karité*[1]) ou de greniers à provisions en paille ou en torchis. Dans ces agglomérations seuls les vautours dits charognards sont chargés du service de la voirie, c'est-à-dire, qu'elles ne brillent pas par la propreté.

5. Les Bambara, comme tous les fétichistes, sont cultivateurs; ils laissent aux musulmans le monopole du colportage et se réservent les travaux agricoles, dans lesquels du reste ils sont assez entendus. Leurs cultures se bornent généralement au nécessaire; la brièveté de la saison des pluies (de juin à octobre) ne leur permet guère de faire plus. Ils sèment surtout du millet *(souna, sanyo)*, de nombreuses variétés de sorgho, blanc ou rouge, dont ils font leur nourriture habituelle. Ils cultivent aussi plusieurs sortes de maïs, d'éleusine, de patates, de pois, de haricots, et d'arachides, l'oseille et le gombo, et là ou ces cultures sont possibles, le manioc, l'igname, le riz, les fabiramas, sorte de petite pomme de terre rose, les pastèques et le sésame. A proximité des villages, les femmes entretiennent aussi de petits jardins où elles soignent, en vue de la préparation des aliments le piment, la tomate, l'oignon, les courges et les citrouilles.

Comme plantes économiques et industrielles, ils cultivent en beaucoup d'endroits, outre le coton et l'indigo que nous avons déjà mentionnés, un chanvre de qualité inférieure, le *da*, qui du reste pousse ça et là à l'état sauvage et dont ils se servent pour la fabrication des cordes; plusieurs variétés de tabac que l'or

[1]) Arbre à beurre.

Digitized by Google

plante et que l'on récolte à la saison sèche; le henné *(dyabé)*, une sorte de sorgho *(dyabala)* dont l'écorce sert à teindre les peaux en rouge; enfin diverses espèces de cucurbitacées, dont le fruit, une fois sec et bien vidé, est transformé en ustensiles variés, vases à liquides et à solides, huche, armoire, barattes, cuiller etc.

En fait d'arbres fruitiers les Bambara ne cultivent guère que le citronnier et le papayer, mais ils savent, comme tous les Soudanais, tirer un merveilleux parti des essences qu'ils trouvent dans la forêt; le *si* (Bassia Parkéi) ou *karédy* des Foulbés nommé par les Européens *karité* ou arbre à beurre dont les ménagères indigènes extraient par des procédés primitifs une graisse blanchâtre; le *néré* (Parkia biglobosa) ou arbre à farine; le *boabab* (Adensonia digitata), dont les feuilles, le fruit, et l'écorce sont employés à diverses usages; le fromager ou kapoquier (Eriodendron anfractuosum) l'un des arbres les plus élevés du Soudan; le caïcedra (Khaya sénégalensis) nommé acajou du Sénégal *(dyala)* et le Tamarinier, *ntomi,* (Tamarindus indica) employé dans l'industrie comme dans la pharmacopée indigène; enfin une grande variété de ficus, de palmiers, de mimosus, de lianes etc. On ne compte pas moins de deux cents végétaux utilisés par les Soudanais comme plantes alimentaires, médicinales ou industrielles. Ils ne sont pas moins experts dans la confection des poisons pour tremper leurs flèches et mêler aux breuvages destinés à leurs ennemis.

Les travaux de culture se font au moyen de pioches en fer assez large mais à manche court *(daba)*. Une fois le terrain débroussaillé, les mauvaises herbes brûlées, et le terrain détrompé, ils raclent la surface du sol, pour élever de petits tumulus bien alignés, au sommet desquels ils déposent leur semence de maïs, de mil, de sorgho, ou d'arachide à l'aide d'une petite calebasse percée d'un trou. Le coton, l'éleusine, se sèment à la volée. Les Noirs ne font pas moins de trois saulages à quelques semaines d'intervalle mais dans la saison des pluies, saison chaude et humide, la végétation est tellement puissante qu'en peu de temps le mil forme autour des villages une véritable forêt de 4 à 5 mètres de haut qui dérobe entièrement au regard le mur d'enceinte.

Digitized by Google

A proximité des centres indigènes, les terres sont vite épuisées; de là la nécessité pour les Noirs d'aller au loin dans la brousse se créer de nouveaux champs dans un sol plus propice à l'aide de la hache et du feu. Une fois la récolte terminée, ces champs sont abandonnés et la jungle y reprend ses droits.

6. Les Bambara ont eu autrefois une certaine organisation sociale mais il semble bien que la cohésion, sans laquelle il n'y a pas de nation proprement dite, leur ait toujours fait défaut. L'ascendant personnel faisait toute l'autorité du chef; lui seul déterminait la mesure de soumission de ses subordonnés. La liste des rois de Ségou, qui ont, aux deux siècles derniers, précédés la conquête musulmane, renferme des princes de dynasties différentes issues de révolution de palais. Beaucoup étaient des parvenus, arrivés au pouvoir par l'intrigue ou par la violence; quelques-uns n'étaient même que d'anciens esclaves. Aussi ne vivaient-ils que de pillage et de brigandage.

Aujourd'hui tout le pays relève de l'administration française. L'autorité du chef de village est seule reconnue. Assisté des notables, il continue de rendre la justice à ses administrés et de juger leurs différends en première instance. Mais ses décisions sont toujours revisables. Si quelques-uns d'entre eux ont gardé quelque prestige ils le tiennent de la famille à laquelle ils appartiennent. Ils sont toujours choisis, en effet, dans la même lignée et proposés à l'acceptation de l'administration française par les notables de la localité.

Pour juger leur procès, les chefs de village et les tribunaux indigènes placés près du commandant du cercle, s'en rapportent toujours au droit coutumier qui a force de loi. C'est ce droit qui règle les transactions, les transmissions d'héritage, les questions de dot, de mariage, de divorce, d'esclavage, et qui punit les délits de viol, d'adultère, de vol etc. Les Bambara ont un respect religieux pour leur droit coutumier et leur traditions.

Autrefois on distingait chez eux la classe noble des guerriers (*tontigi*, porteur de carquois), les roturiers (*nyamakala)* et les esclaves. Ces distinctions sociales existent encore en partie, elles sont toujours un obstacle aux alliances entre famille de castes différentes. Les familles royales des *Karoubali* et des *Diara* sont considérés comme les plus nobles. Parmi les castes inférieures, on distingue celle des *noumou* ou forgerons qui

Digitized by Google

travaillent les métaux et le bois, celle des *garangé*, qui travaillent le cuir, celle des Griots, *dyeli*, sorte de bardes indigènes à la fois méprisés et redoutés qui chantent vos louanges moyennant salaire ou bien vous maudissent; celle plus méprisée encore des *gaolo*, des *founé* etc. Mais en dehors de ces castes, tout le monde peut sans déchoir construire des maisons, tisser le coton, fabriquer des lits, des paniers, des fuseaux etc.

Quant à la chasse, elle est aussi à la portée de tout le monde mais en fait il y a en bien des endroits des chasseurs de profession, qu'on reconnaît à leur coiffure en forme de mitre. La pêche, la grande pêche du moins avec les grandes nasses est réservée aux *Somono*, ou piroguiers musulmans, qui appartiennent peut-être à une autre race que les Bambara et qui en tout cas, bien que parlant la même langue vivent complètement séparés d'eux.

7. Les Bambara, comme tous les Soudanais, ont à l'heure actuelle, l'idée d'un Dieu-Créateur et de l'immortalité de l'âme. Mais il semble bien que leurs idées religieuses se soient précisées et purifiées au contact des musulmans. Le culte des peuplades encore fétichistes est un assemblage de superstitions plus ou moins grossières. Il s'adresse surtout aux ancêtres, aux mânes des anciens chefs de famille, enterrés dans le vestibule de l'habitation, où ils sont figurés par un dessein ressortant sur la muraille. C'est sur ces bas-reliefs ou dans les bois sacrés près des villages qu'ils aiment à offrir leurs sacrifices, partie principale de leur culte, pour obtenir de leurs aieux les biens temporels qu'ils désirent. Mais ils ont aussi une confiance absolue dans les fétiches ou *boli*. Ce sont des objets de toute matière et de toute forme, des ossements, des griffes d'animaux, des statuettes difformes etc. sur lesquels est répandu le sang des victimes. Les fétiches protecteurs de la cité sont gardés avec soin, suspendus au toit d'un édicule sacré bâti près des villages. Mais chaque famille a ses grisgris; on en trouve partout à l'intérieur des cases. Il en est aussi qui sont particuliers à certaines confréries ou sociétés secrètes, et soigneusement cachés aux regards des profanes; seuls les initiés peuvent les approcher à certains jours.

Les animaux que l'on offre ordinairement en sacrifice sont les chèvres, les chiens et surtout les poules ou les poulets; ce

Digitized by Google

sont parfois à certaines fêtes de véritables hécatombes. Mais ils offrent aussi des objets matériels comme des noix de kola, de la bière de mil ou du dégué, mélange d'eau et de farine de mil.

Chaque village a son sacrificateur attitré, *dougoutigui*, sorte de chef religieux très considéré, mais on y trouve aussi des sorciers, des diseurs de bonne aventure, des fabricants de philtres et de grisgris et enfin des sociétés secrètes vouées au culte de fétiches particuliers. Ces sociétés ont leur jours de fêtes et leurs réunions nocturnes, leurs sacrifices, leurs observances ridicules ou obscènes, auxquelles n'assistent que les initiés. La terreur qu'ils inspirent est telle qu'on redoute même d'en prononcer le nom. Aussi est-il à peu près impossible d'en connaître le but et le fonctionnement.

Le Totémisme existe partout au Soudan; chaque famille Bambara en particulier a son *téné*, ou animal sacré qu'elle ne peut ni manger, ni tuer, ni même regarder.

La polygamie, le divorce et l'esclavage, l'engagement des enfants comme garantie d'une dette, sont fort en honneur chez les Bambara. Aussi peut-on dire que la famille n'existe parmi eux qu'à l'état rudimentaire; la femme n'y a pour ainsi dire aucun droit; jeune fille ses parents disposent d'elle comme ils l'entendent; mariée elle est dans la dépendance absolue de son maître et seigneur.

La circoncision et l'incision sont pratiqués chez les Bambara comme chez tous les Soudanais en contact avec les musulmans. La circoncision est retardée jusqu'à la fin de l'adolescence et elle marque pour eux l'entrée dans la vie sociale. Aussi donne-t-elle lieu à de grandes réjouissances, surtout la nuit qui précède, le sixième jour qui suit la cérémonie, et le jour où le jeune circoncis qui pendant plusieurs semaines a vécu séquestré dans la brousse, rentre dans sa famille guéri et vêtu de sa première culotte.

Quoique fétichistes les Bambara célèbrent aussi à leur façon c'est-à-dire par de copieuses libations de bière et par des danses, les deux principales fêtes musulmanes, mais pas à la même date que les musulmans.

Ils ont aussi leurs réjouissances particulières; le mariage, la sépulture des vieillards, les fêtes d'enfants, comme celle du

Digitized by Google

Ntomo, la fin des moissons sont solennisées conformément au programme ordinaire: *manducaverunt et biberunt et surrexerunt ludere.*

Les danses varient selon le rythme du chant, lequel est indiqué par les tambours chefs. Les danseurs et les danseuses qui se succèdent à tour de rôle au milieu du cercle des spectateurs, doivent soigneusement marquer la mesure par leurs mouvements de corps et de jambes, si rapide soit-elle. Pour les réjouissances les Bambara possèdent une grande variété d'instruments de musique; le xylophone sorte de piano *(bala)*, le violon à une corde; la guitare à une ou plusieurs cordes; des flûtes ou flageolets en bambou; des trompettes en cornes d'antilope *(bourou)*; des râpes, des triangles, des clochettes, des castagnettes et surtout des tambours *(bô)*, depuis la grosse caisse jusqu'au tambourin dont on varie le son en pressant plus ou moins sous le bras les cordes qui tendent la peau de l'i strument.

§ 2. La Langue Bambara.

1. Le bamanaka ou idiome bambara se rattache très nettement à ce groupe de langues soudanaises connues sous le nom de langues *Mandé*. Ce dialecte est donc de la même famille que les idiomes des Malinké, des Dioula, des Sousou, des Khasonké et même des Marka ou Soninki, quoique le dialecte Marka diffère sensiblement des autres sous le rapport des vocabulaires. De tous ces dialectes, celui des Bambara est le plus avancé, celui qui s'écarte le plus du langage primitif. Il est surtout caractérisé par son extrême concision et la déformation qu'il fait subir aux mots, en les soumettant à des contractions excessives.

Les langues soudanaises, telles qu'elles existent maintenant ne manifestent pas de ressemblance ouverte avec les langues Bantou.[1])

[1]) La famille bantoue, sur certains points a dépassé l'équateur, au Nord. A l'est, elle va, par le Kisouahili jusqu'à l'Océan Indien, et à l'Ouest jusqu'au Fernando Po, par le Bubi et sur la rive gauche du bas Niger par l'Igbira (René Basset). Dans la région du Tchad, le Banda est également rangé dans cette famille (du 5e au 10e degré de latitude Nord, et du 15e au 28e degré de longitude Est).

Digitized by Google

Celles-ci sont caractérisées par la division des noms en classes et leur accord au moyen de préfixes. Les langues du Soudan Occidental sont pour la plupart beaucoup moins compliquées sous le rapport morphologique. L'agglutination y est moins avancée; dans plusieurs idiomes on dirait qu'elle est à ses débuts; la plupart des radicaux sont monosyllabiques. C'est le cas des dialectes Mandé. Dans ceux-ci rien ne distingue au point de vue de la forme, un nom d'un verbe ou d'un adverbe; un même terme remplit tous ces rôles successivement, sans subir aucune modification interne.

De même aucune différentiation dans la désinence n'indique si un mot est sujet ou régime, si un verbe est au présent ou au passé, à l'actif ou au passif. Il n'existe donc aucune déclinaison, aucune conjugaison proprement dite, c'est-à-dire aucune flexion initiale ou désinentielle, comme on en trouve par exemple chez les Sénoufo, les Mossi, les Bobo, les Gourounsi: les mots sont absolument invariables. Ils ne se combinent que par la juxtaposition, et pour distinguer les nuances de la pensée, le rôle d'un mot dans la phrase, on n'a d'autre moyen que le contexte, c'est-à-dire la place qu'il occupe, les mots qui l'accompagnent, spécialement les particules auxiliaires.

La distinction des sexes est la seule distinction générique connue des Mandé et elle est marquée par l'apparition des mots mâle ou femelle au radical. Le nombre pluriel est invariablement rendu par l'affixe *ou*, *lou*, placé à la fin du mot, ou par le pronom personnel des personnes du pluriel. D'ailleurs la distinction du sexe ou du nombre n'est exprimée explicitement que lorsque le contexte ne suffit pas à l'indiquer. Enfin il n'existe aucun accord des mots entre eux.

Dans les verbes, les personnes, les temps, les modes et les voix ne se distinguent pas autrement. Le radical restant invariable, on rend les idées accessoires de personnes, au moyen des pronoms personnels, les idées de temps et de mode, à l'aide de particules placées avant ou après le radical verbal. La voix neutre ou passive n'a qu'un temps spécial, le passé; aux autres temps elle ne se distingue de la voix active que par l'absence d'un complément direct.

C'est par un procédé semblable que l'on forme les mots dérivés ou composés, tantôt en accouplant ensemble deux mots

Digitized by Google

ayant déjà pris isolément leur signification propre; tantôt en ajoutant au radical nominal ou verbal des particules purement auxiliaires et sans signification particulière.

La construction d'une proposition, par l'agencement des éléments qui la composent, est également très simple et tout aussi invariable. Quelle soit relative, interrogative, qu'elle serve à rendre l'admiration ou tout autre sentiment, l'ordre des mots ne s'en trouve pas modifié. Cette uniformité, cette monotonie de style, n'empêche pas les Bambara d'être éloquents, quand ils plaident leurs intérêts, mais leur éloquence est toute dans l'action, le geste, le ton de la voix ou la mimique. L'onomatopée, les particules comme *de*, *kouy*, *ké*, qui reviennent à chaque instant, leur sont aussi d'un grand secours pour nuancer leurs discours et lui donner de la force.

2. On a écrit que «l'abstraction était en dehors de la faculté de conception du Nègre, qu'il n'avait pas de mots abstraits dans son langage, que seules les choses tangibles avaient le don de le saisir; quant à généraliser, quant à tirer de l'ensemble des phénomènes matériels une systématisation quelconque, il ne fallait pas la lui demander.» Rien de plus inexacte que cette affirmation. Les Bambara, pour ne parler que de ceux-là, ont des types réguliers de substantifs, d'adjectifs et de verbes abstraits. Tous les mots concrets sont même susceptibles, de recevoir cette forme abstraite et elle est constamment employée par eux.

Il en est de même des idées de croyance, d'espérance, des notions de morale ou de religion. Elles s'expriment très facilement et d'une manière intelligible pour tous. Il ne faudrait pas sans doute demander au premier venu d'analyser d'une manière philosophique ces idées de sens commun; pour les leur faire bien comprendre, il est nécessaire souvent d'avoir recours à celles qui leur sont plus familières. Mais il y a chez eux, comme chez tous les enfants d'Adam, la faculté d'abstraire et de généraliser, et chez quelques-uns elle est assez développée.

Ce qui l'est beaucoup plus, c'est la faculté d'observer et de rapprocher par l'analogie les phénomènes extérieurs et sensibles.

Leur vocabulaire se réduit en grande partie à comparer entre eux l'homme et la nature. Il est frappant en effet, comme les mêmes termes, spécialement ceux qui désignent les parties

Digitized by Google

du corps, se retrouvent souvent sur leurs lèvres, appliqués par analogie aux objets d'orde inférieur, aux animaux, aux végétaux, et même aux êtres inorganiques. Ils ont du reste une connaissance pratique des objets qui les entourent très étendue; on est étonné du parti qu'ils savent en tirer pour tous leurs besoins.

Les radicaux primitifs de la langue sont relativement peu nombreux. Ils se ramènent en grande partie aux vocables des parties du corps et de leurs mouvements, à ceux des quatre éléments des anciens: la terre, l'air, l'eau et le feu, et de leurs propriétés principales; à ceux des animaux ou des végétaux qu'ils utilisent, à ceux des travaux auxquels ils sont habitués, à ceux enfin des principales couleurs auxquelles ils ramènent toutes les autres, le blanc, le noir et le rouge. Les radicaux verbaux surtout sont en très petit nombre; aussi le même verbe a-t-il parfois les significations les plus variées. Mais si restreint que soit le vocabulaire primitif de cette langue, il s'est considérablement enrichi par suite de la formation de mots composés, qui sont très nombreux et susceptibles d'augmenter indéfiniment.

Une difficulté que rencontre l'Européen qui étudie cette langue en analysant les phrases, c'est la multiplicité des homonymes. Elle n'en est pas une pour l'indigène qui, ignorant tout de la grammaire et de l'agencement d'une proposition, ne sait pas que celle-ci se compose de mots. Il est certain, comme on l'a déjà observé, que, à part quelques noms et quelques verbes, les Noirs, même les plus intelligents, qui n'ont pas étudié, ne se doutent pas de la signification des mots qu'ils emploient, pris isolément. Ils ne connaissent les sons qu'encastrés pour ainsi dire dans une phrase. Demandez leur le sens d'un terme en particulier, en l'isolant du contexte, ils vous répondront souvent qu'ils l'ignorent. «Pour eux l'unité linguistique, c'est la phrase, ce qui d'ailleurs ne les empêche pas de parler volontiers et beaucoup, de faire des discours suivis avec balancement oratoire et période rhythmiques et même d'improviser quelque chose qui ressemble à des vers.[1]) Chez eux, comme chez nous la connaissance des mots est postérieure à l'emploi du langage dont ils

[1]) The Biological Evolution of language. (The Monist: July 1904, p. 481). Documents et remarque sur la conscience des mots dans le langage (Journal de Psychologie, janvier 1905, p. 37).

Digitized by Google

ont l'air d'être les éléments constitutifs. L'homme est synthétique avant d'être analytique.»

Les emprunts aux langues étrangères ont aussi été pour les Bambara une source de richesse. Avec ces termes nouveaux les Nègres ont souvent adopté des notions nouvelles. Ainsi la semaine leur était inconnue comme elle l'est encore dans certaines tribus. Les jours des mois lunaires ne se distinguaient que par les marchés revenant périodiquement, à des intervalles plus ou moins rapprochés. Le mot bambara *douakoun* (de *doua*), marché, encore usité pour désigner la semaine, n'a pas une autre origine. Il en est de même de l'idée d'année *(ian)* si vague encore chez beaucoup de peuples qui ne connaissent que la succession des saisons et surtout le retour de la saison des pluies, sans se douter de leur régularité; pas plus qu'ils n'ont remarqué que selon les époques les jours augmentaient ou diminuaient.

Chez les Bambara la numération est décimale et non quinaire comme chez les Bobo, les Senoufo, et même quelques tribus Mandés du sud. Mais par une anomalie signalée plus loin, leur numération s'arrête à 80 de sorte que les mots *kémé* et *ba*, qui ailleurs signifient cent et mille, ont chez eux le sens de 80 et 800. Les noms de mesure, l'once, l'empan etc. sont d'origine arabe.

3. En fait d'écriture, les Bambara ne connaissaient que l'écriture arabe appelée par eux l'écriture des Noirs. Mais il n'y a en fait savoir en lire ou tracer les caractères que ceux qui ont étudié dans les écoles des marabouts et ceux-là sont bien rares. Il n'y a chez eux aucun signe ou caractère conventionnel pour représenter les mots ou les nombres. Il n'ont donc aucune littérature proprement dite. La tradition orale gardée par les griots n'a conservé que les noms avec les principaux faits des rois des deux siècles derniers. Au-delà, c'est la légende. Tout ce qu'ils savent c'est que leurs ancêtres seraient venus de l'Orient.

Les Bambara, connaissent un très grand nombre de fables, de contes, et de légendes, souvent obscènes, que les griots ou les conteurs narrent avec talent dans les soirées. Ces récits sont souvent entremêlés de chants et même de danses. Il y a encore une foule de proverbes populaires, qu'ils aiment à entendre citer.

Digitized by Google

Étant donné l'étendue et la diversité des régions où le Bambara est parlé il ne faut pas s'étonner si d'une province à l'autre on remarque des différences de prononciation plus ou moins notables. Il est évident qu'au Kaarta dans le voisinage des Malinké et des Khasonké on ne parle pas comme dans les villages du Guéniéka, dans le centre de Ségou ou comme les Marka Dyala du cercle de San et de Koury, dont l'idiome tient à la fois du Bambara et du Malinké.

Le patois des gens du Bani, ou des vieux Bambara de la brousse diffère de la langue générale d'une manière assez sensible pour une oreille qui n'y est pas habituée. En réalité, les divergences sont peu importantes et quiconque connaît bien, par exemple, la langue parlée à Ségou n'aura aucune peine à se faire comprendre partout, voire même en pays Malinké ou Wasoulonké.

Digitized by Google

The Great Déné Race.

By the Rev. Father A. G. Morice, O. M. I.,
Missionary in British Columbia, Canada.

(Continued).

Chapter IV.

Physical Characteristics of the Dénés.

Features common to the whole Nation.

One of the chief aims of the late Dr. D. G. Brinton's book "The American Race" would almost seem to be a preoccupation to justify its title, which implies a physiological homogeneity for the various nations that people the western hemisphere. With that end in view an effort is made to reconcile antagonistic traits, linguistic as well as physical or cultural, and the most essential differences are cleverly minimized. Thus, for instance, the recognized superiority of the pre-Columbian inhabitants of Peru and Mexico is artfully depreciated and, under the pen of the learned author, the aboriginal empires of central America, with their palaces, their temples and monumental edifices, as well as their elaborate social and political organizations, become little more than hordes of Indians but slightly above the mental level of the wild tribes of the north. The physiological points of contrast are similarly softened down, and even the Eskimos, for instance, are in his estimation nothing else than a division of the red race, just as the Sioux, the Aztecs, or the Patagonians.

I have more than once put on record my own protest against granting too great an importance to physical features, or even anthropometric peculiarities in our ethnic classifications of man-

Digitized by Google

kind. Yet, one cannot help remarking that, within the fold of what Dr. Brinton called the American Race, very striking diversities of type do certainly exist which, in many cases, correspond to linguistic and therefore genuinely racial, particularities. Even a limited acquaintance with the original inhabitants of our continent will reveal a notable difference between, for instance, the delicate and narrow facies of the Iroquois and the broad and flattish features of the Plain Indians.

Owing to the wide diffusion of the aboriginal family it represents, the Déné facial type cannot pretend to perfect uniformity. Commerce with adjoining allophylic stocks and consequent commingling of blood have in many cases considerably altered it. But numerous are still the tribal divisions of the race which have remained typically aboriginal, and a person, however little conversant he may be with anthropometry, will, with time and reasonable observation, easily recognize the Déné features even in the southernmost representatives of the nation[1]).

From a close study and critical analysis of the physique prevailing among the various tribes of the north, especially the intermeditate divisions where the purest specimens of the stock are naturally to be found, the original Déné tribes can easily be described as follows: —

Stature above the average; hands and feet small; limbs lithe and slender; trunk erect and devoid of any exaggeration of adipose tissue; facies oval and gradually tapering from the cheek bones to the chin; index varying from extreme brachycephaly to moderate dolichocephaly; forehead often receding, though at times the facial angle appears as wide as in the case of the Caucasian race; eyes black[2]) and rather small in men and deeply sunk beneath quite pronounced superciliary ridges; glabella fairly prominent and occasionally wrinkled even in young

---

[1]) I never had an opportunity to attempt cranial or facial measurements. Yet when, lately, a set of photographs purporting to represent none but Déné Indians were submitted to my inspection, I immediately remarked as being non-Déné two men thereby illustrated who, upon enquiry, proved to belong to the Assiniboin tribe, though their portraits were labelled Déné.

[2]) So black indeed that in young children even the white of the eyes is noticeably tinged with blue, as if this was a reflection of the intensely black colour of the iris.

Digitized by Google

Northern Maids.

Digitized by Google

Digitized by Google

people; nose long and straight or aquiline, abnormally broad at the base and with a septum that slightly projects beyond the nostrils; malar bones moderately high; cheeks thin and stretched; mouth more often wide than otherwise, with lips ra her thin, of which the lower one slightly protrudes; chin sometimes narrow, but as often broad and inclined to turn up; ears small and elegant.

The hair is invariably dark, coarse and straight in both sexes. None is found under the armpits, and little on any other part of the body except the pubes and the face. Facial hair seldom appears before full maturity, and what grows of it is almost uniformly black, brittle and far between, while many male adults remain to their death entirely devoid of any. As to the complexion, it varies between a swarthy brown with the bands of hunters and a sallow white among the more sedentary tribes. As a rule, it is lighter than that of the majority of American aborigines.

The Physique of the Northern Dénés.

This description, I believe, is as exact as possible with regard to the original or more prevalent Dené type. But the anthropologist desirous of realizing fully the physical evolution consequent on particular environment, mode of life or commiscegenation will, no doubt, be pleased to read of the many tribal peculiarities noticeable in the family. He is therefore invited to follow me in a brief survey of the physiological characteristics of the principal Dené tribes.

From the viewpoint of bodily perfection, the Loucheux will undoubtedly be found to be the best specimens of the human species within the fold of the nation under study. The fact that, judging by their geographical position, they are probably the last comers into the American continent would seem to prompt the inference that the many privations and roving mode of life resulting from the severity of the climate and their unfamiliarity with agricultural pursuits have been detrimental to the physical welfare of their race. The inland Loucheux are materially among the purest and least adulterated representative Dénés. They are tall and well formed. Indeed Isbiter calls them "an athletic and fine

Digitized by Google

looking race, considerably above the average stature, most of them being upwards of six feet in height and remarkably well proportioned . . . Their countenances are handsome and pleasing, and capable of great expression"[1]). Their foreheads are high, their eyes sparkling, and their complexion quite fair for American Indians. Whymper regards the western Locheux as "a fine stout race"[2]). In connection with the same, Dall occasionally speaks of "very fine looking" women [3]), and Richardson's informant on that aboriginal group instances "the wife of one of the chiefs as being so handsome that, setting aside the Indian garb and tattooed face, she would have been considered a fine woman in any country"[4]).

Their neighbours to the south, and east of the Rocky Mountains, cannot boast such a fine physique. They are generally brachycephalic, with an inferior facial angle, prominent cheek bones, noses of a rather aquiline type, though always abnormally broad at the base. Their mouths are wide and furnished with well set and very white teeth, an accomplishment which is shared by the whole family. Their lips, generally too long, give them a prognathic appearance, when they are not ungracefully parted, leaving the mouth open, while their chins are sometimes pointed, slightly curved up and occasionally receding, especially in cases of real prognathism.

The Dog-Ribs and the Slaves met by Alexander Mackenzie were "a meagre, ugly, ill-made people, particularly about the legs, which are very clumsy and covered with scabs".[5]) Altogether, the impression their appearance made on the great explorer was unfavourable. They also seemed to be rather unhealthy, owing mostly to their want of cleanliness. As a rule, their facies is of a square oval type, though the greatest width is always across the malar bones.

The representatives of the fair sex are amongst them much less prepossessing than in the extreme northwest. Their features

---

[1]) Report of Brit. Ass. for the Adv. of Science, for 1847, p. 122.

[2]) "Travel and Adventure in the Territory of Alaska," p. 153.

[3]) "Travels on the Yukon", p. 27.

[4]) "Arctic Searching Expedition", vol. I, p. 379.

[5]) "Voyages from Montreal to the Frozen and Pacific Oceans", vol. I, p. 234.

Digitized by Google

Omuxistoan.
A Sarcee Indian.

Digitized by Google

Digitized by Google

A Sarcee.
Of a Mongoloid Type.

Digitized by Google

Digitized by Google

are coarse though kindly, and oftentimes dejected. In female children they are in quite a rudimentary stage of formation, being chiefly remarkable, perhaps, for their diminutive pug-noses with extraordinarily depressed bridges. As will be seen by the accompanying illustration "Northern Maids", their eyes are sometimes set quite obliquely. Among the Carriers of the far west I know of even more striking examples of that Mongolian characteristic.

But for a regular Mongoloid cast of the entire face we must turn to the more southern tribe of the Sarcees. Owing to its peculiar position among the Blackfeet, this band cannot claim unmixed Déné blood. The face is still oval especially in the men, but the features are stretched, the facial edges softened down, the lips thicker and more classical, the nose narrower at the nostrils and the cheek bones even more prominent.

In the West.

In the west a still greater diversity of type coincides with a difference of tribe. Thus all the groups which have commingled with the alien races of the coast, such as the Chilcotins, the Carriers, the Babines and the western Nahanais, have almost exchanged the prototypical Déné facies for a roundness of head and face which, in some cases, degenerates into an unbecoming quadrilateral formation. A portion of the Carriers are still above the average in stature, though many of them are quite short. They are stoutly built, with coarse features, thick lips, heavy chins, noses straight but too narrow from the bridge down and too distended at the base, and cephalic indices more brachycephalic or at least mesocephalic than otherwise.

The Chilcotins, who are coterminous with them, are of lower stature, broad-chested, with square shoulders, heavy features and flattish faces, while the Babines, who resemble them as to size and height, are remarkable for the rotundity of their heads and the thickness of their lips. There can be no doubt that Carriers and Babines have an appreciable quota of Tsimpsian blood in their veins, and the same is as true of the Chilcotins with regard to the Kwakwiut'l of the west and the Salish of the south. The western Nahanais are perhaps of still less homogeneous

Digitized by Google

origin, as their facial appearance and language amply testify. In their case the associates in procreation were the Tlinget of the Coast.

On the other hand, the Sekanais, having kept the Déné type less disfigured by commiscegenation with alien stocks, have wiry limbs, fine delicate features, well formed and at times rather high noses, much narrower than with their western congeners, their lips slightly protruding and very small eyes deeply sunk in their sockets. Their size and weight are certainly below the average, though I have seen several men among them who were over six feet in height, and some women who were proportionately tall.

Obesity, as a rule, is unknown among all the Déné tribes, as is also baldness. It is therefore not a little strange that the ranks of the slender Sekanais should contain the only really fat Déné woman who ever came to my notice. I have also seen one or two cases of incipient calvities in the midst of the Babines and the Carriers. This is a sort of infirmity scarcely more relished by the Dénés than by the Jews of old.

It must also be remarked that white hair is very much less frequent among them than with us. It is considered a token of physical and mental inferiority or deterioration. On that score, it is quite at a discount in all the tribes. Indeed, any person afflicted with that sign of decay has lost all rights to the respect of his fellows. Taya, the Carrier chief whose picture I present to my readers, had scarcely a gray hair at eighty, and on that account his influence in the west was more than double that of an elder brother, who was the chief of another locality, but whose hair had turned of a pronounced gray.

Cheek or chin dimples are not common in any tribe, but are occasionally to be found, especially among the women. The latter, among the Nahanais of the west, are chiefly remarkable for the lightness of their complexion, which in some cases is not far from rosy. The maximum stature in that tribe is about 5 feet 8½ inches; maximum girth about the chest, 37 inches. The arms of the Nahanais are rather light and their heads smaller than is usual on the coast.

Digitized by Google

"Big Queue" and "Man Killer".
Two modern Navahoes.

Digitized by Google

Digitized by Google

With the Dénés of the Pacific States of the American Union the true Déné type seems to have been better preserved among the men than among the women. Even with the former, however, the malar bones project more sensibly in front of the face than in the north, causing a tension of the features which greatly alters the facial expression.

Among the Southern Dénés.

The same is true of the Navahoes, whose women, to judge from the many photographs at my disposal, have generally a sterner appearance, more rounded faces and less sharp features than their sisters in the north. The woman with the babe on p. 701 for instance, hardly appears to me as a Déné type at all, while the one squatting in the foreground of the group forming our next illustration seems quite an old acquaintance of mine. The male Navaho type is probably best represented by the photograph reproduced in the first chapter of this work. The figures of "Big Queue" and "Man-Killer" are also good specimens of their class.

However, the tribe is too populous, even barring the well known cause of authenticated exogamic unions in times past, to present a severely uniform Navaho type with representatives cast in the same mould. In the words of Fr. Leopold, "there are tall, athletic men with bronze skin, aquiline noses, clear cut features, piercing eyes and bold carriage, such as we read of; and small men with subdued, rounded features, light brown or light yellow skin and noses almost approaching the pug. Between these two extremes there is every intermediate variety of colour and contour. Some faces remind one very strongly of the Tartars, or the Japanese."[1])

Yet, compared with their northern kin, I think we may say that adult Navahoes have, in a majority of cases, broader and much more prominent maxillary bones, more pointed noses and a more determined and intelligent expression than the northern Dénés. Their children, even when very young, have features less embryotic, noses better developed and foreheads somewhat

[1]) The Catholic Pioneer, Nov., 1905, pp. 12—13.

Digitized by Google

higher, with glabellæ lower than is common with children of corresponding age in the north.

According to Dr. A. Hrdlicka[1]), the men range in height from 162.4 to 183.0 cm. and the women from 148.4 to 166.3 cm. In most cases the head is flattened posteriorly, though not as a result of intentional deforming practices. This is due to the pressure of a small pad used on the baby-board as a head-rest. The same cause produces the same effect on the Apaches. In spite of this it is plain that the Navahoes are as a whole naturally brachycephalic.

The face of the Navahoes betrays a moderate prognathism. To quote from the same authority's anthropometric description of that tribe, "the nose measures in men 5.38 cm., in women 5.0 cm. in length, and 4.3 cm. and 3.6 cm. respectively in width, and shows fair height. The malars are generally somewhat prominent. The average height of the face to nasion in men is 12.0, in women 11.3 cm.; to the hair line, in men 18.9, in women, 17.76 cm.; the diameter of the bizygomatic maxillary in men is 14.7, in women 13.8 cm."[2])

Dr. Hrdlicka remarks also that, in the same tribe, the colour of the hair is frequently brownish or rusty, but that this may be due to exposure to the rays of the sun, or to frequent shampooing of the head with suds made from yucca root, adding that "in the young the hair is invariably jet-black". Now it seems a little strange that just the reverse is true of the northern Dénés. Among them the children have not unfrequently brownish hair, but this in all cases turns to a deep black with age. As to the beard, though it is very generally of an intensely dark colour, I know of quite a few cases among the Babines, for instance, when it is of an almost blonde hue in individuals whose full-bloodedness cannot be doubted.

---

[1]) "Physical and Physiological Observations on the Navaho". American Anthropologist, vol. II, p. 341.

[2]) *Ibid., ibid.*

Digitized by Google

A Navaho Woman.

Digitized by Google

Digitized by Google

Sexual Characteristics.

Adolescent Navahoes are generally somewhat more advanced owards maturity than whites of a corresponding age. The outward igns of puberty seem slower to appear in the north, and the levelopment of the breasts and pelves in the females is usually very gradual among the northern tribes. In some cases the enlargement of the mammæ never takes place.

This reminds me of the wild statements which have occasionally found their way into the works of even reputable authors with regard to the extraordinary dimensions attained by that part of the female anatomy among the American and other primitive races. Some of these assertions would indeed task the credulity of the most simple minded scholar. Thus we read in Hakluyt's Collection[1]) that the breasts of some women are so long that the latter have to lay them on the ground and lie down by them. Bruce asserts that in some of the Shangallas they hang down to the knees. Mentzelius tells us that purses are made in great numbers from the breasts of the Hottentot females, and sold at the Cape of Good Hope[2]). Of the Carrier women Harmon says that they nurse their children while these are suspended at their backs "either by throwing their breasts over their shoulders or under their arms"[3]).

Though the above statements savour more or less of exaggeration, there is no doubt that the Déné mammæ, especially with women who have borne several children, are very flaccid and pendulous. I can testify to the truth of Harmon's declaration as regards the latter part of the same. As to nursing their children over their shoulders, I have never seen as much; but an identical process is said to have been at least occasionally resorted to even by the women of old Ireland. Lithgow writes: "I saw, in Ireland's northe parts, women travayling the way, or toiling at home, carry their infants about their neckes, and laying the dugges over their shoulders, would give sucke to the babes behinde their backs, without taking them in their armes"[4]).

---

[1]) Vol. II, p. 26.

[2]) "A Voyage to Hudson's Bay", p. 58.

[3]) "An Account of the Indians living west of the Rocky Mountain", p. 273.

[4]) "Raire Adventures and Painefulle Pergrinations", p. 433.

Digitized by Google

A Remarkable Physiological Phenomenon.

A case which would seem much less credible than that of the fabulously long mammæ of our females, and to which I would not even dare call attention were it not "so well authenticated", as Sir John Franklin assures us, is the following, which I shall quote after him from Richardson's Journal.

"A young Chipewyan had separated from the rest of his band for the purpose of trenching beaver, when his wife, who was his sole companion, and in her first pregnancy, was seized with the pains of labour. She died on the third day after she had given birth to a boy. The husband was inconsolable, and vowed in his anguish never to take another woman to wife, but his grief was soon in some degree absorbed in anxiety for the fate of his infant son. To preserve its life he descended to the office of nurse, so degrading in the eyes of a Chipewyan, as partaking of the duties of a woman. He swaddled it in soft moss, fed it with broth made from the flesh of the deer, and to still its cries applied it to his breast, praying earnestly to the great Master of Life, to assist his endeavours. The force of the powerful passion by which he was actuated produced the same effect in his case, as it has done in some others which are recorded: a flow of milk actually took place from his breast. He succeeded in rearing his child, taught him to be a hunter, and when he attained the age of manhood, chose him a wife from the tribe.

"The old man kept his vow in never taking a second wife himself, but he delighted in tending his son's children, and when his daughter-in-law used to interfere, saying that it was not the occupation of a man, he was wont to reply that he had promised to the great Master of Life, if his child were spared, never to be proud, like the other Indians. He used to mention, too, as a certain proof of the approbation of Providence, that, although he was always obliged to carry his child on his back while hunting, yet that it never roused a moose by its cries, being always particularly still at those times. Our informant [1]) added that he had often seen this Indian in his old age, and that his

[1]) Mr. Wentzel.

Digitized by Google

Navaho Men and Women.

Digitized by Google

Digitized by Google

left breast, even then, retained the unusual size it had acquired in his occupation of nurse" [1]).

This story will appear less incredible if we reflect that the lactiferous glands are of the same nature in both sexes, and remember the case of a drum major in Napoleon's army, who concealed under a flowing beard breasts whose length betrayed the use to which they had been put.

Cases of hermaphroditism, real or apparent, are to the best of my knowledge unknown among the Dénés [2]). So are authentic cases of albinism, though individuals, generally of the male sex, with tufts of pure white hair do exist even at the present day among the Babines. John G. Bourke mentions also [3]) an albino family which, in 1881, lived among the Navahoes, and Fr. Leopold tells me [4]) that he saw last year a full blooded youth of that tribe with fair skin and auburn hair.

The Acuteness of their Senses.

The sensitive faculties of the Dénés are developed in the same ratio as their mental powers seem to be dormant. I remember reading that the keenness of the American aborigines' senses has been greatly exaggerated. He that penned that remark could certainly not have been, like the present writer, travelling for over twenty years with representatives of that race, else he would have totally modified his opinion. A Déné will smell smoke for miles. I do not mean the smoke of a forest fire, of a general conflagration in the woods, but merely that of the lonely native's bivouac in a nook hidden by a river's windings.

His hearing is just as good. A slight rustle in the woods, the breaking of a twig under the feet of game, will immediately startle him, and make him stand up in his canoe in order to discover the cause of the noise.

---

[1]) "Journey to the Shores of the Polar Sea", vol. II, p. 53, *et seq.*

[2]) In their legends the Navahoes mention occasionally beings which they call *nâtli*, a term which the late Dr. Matthews translated by hermaphrodites, or the lack of a better equivalent.

[3]) "The Medicine-men of the Apaches", 9th Ann. Rep. Bur. Ethnol., p. 460.

[4]) April 2, 1906.

Digitized by Google

As to his sight, it is that of the eagle. How many times have I not wondered at its incredible acuteness, when, as I explored large lakes or timberless mountains, objects which, with the best of wills, I could not perceive were pointed out to me by hunters who wondered at what they were pleased to call my blindness! It is but fair to remark, however, that the northern Déné is preeminently a huntsman. He cannot travel any distance without being instinctively on the look out for game. His piercing eye is constantly scanning every nook of nature's primeval domain. "See, a grizzly bear passed here last night", or "a cariboo was here two days ago", he will exclaim of a sudden, when your mental energies may be engrossed with the details of a philological or other problem. You look, and see nothing. But the child of the forest has noticed one or two blades of grass slightly bent in the same direction at regular intervals, and he must obey his instinct which bids him follow them and thereby trace out the whereabouts of the game.

His memory is likewise very retentive, especially that form of the faculty which manifests itself in connection with localities. "Here is a twig which was not broken when I passed here last", he will sometimes remark as you painfully trudge along; "somebody bent the head of that sapling; so-and-so [who is known to have preceded on the way months, perhaps years, before] blazed that tree", etc. Hence, it is next to impossible for him to get lost even in the most intricate forest [1]).

If a hunter, the Déné, at least in the north, is also a fisherman. Much of his life, unless he belongs to one of the mountain tribes, is passed in a canoe. There again, the wonderful brightness of his sight serves him in good stead. It delves into the abysmal recesses of the lakes, wherein he locates fish which is perceptible to nobody but himself. It reaches the very bottom of rivers, muddy or rapid as may be their waters, and detects rocks or other obstacles to navigation, which he dexterously avoids in the swiftest currents.

The acuity of the Dénés' senses is on a par with their power over the chords of the heart. Few people have such a

---

[1]) For a good example of local memory see Franklin's "Journey to the Shores of the Polar Sea" vol. II, p. 25.

Digitized by Google

control of their emotional faculties. While among themselves they generally preserve a certain decorum, and would not for anything pass for beggars. But they consider that the whites are a fair field for exploitation. With them they will feign to perfection sickness or starvation, grief or any other situation which they deem most calculated to serve their own interests. Hearne assures us that he "can affirm with truth [he has] seen some of them with one side of the face bathed in tears, while the other has exhibited a significant smile"[1]). I cannot say quite as much from personal observation among the western Dénés, but I remember having sometimes been affected by the cries and evident despair of women who were only joking, and burst into laughter as soon as they realized that I was taking them seriously.

Limitations of their Visual Faculties.

In view of this extraordinarily developed state of the senses among them, it is not a little surprising that their sight should be so hampered by dullness when it is a question of colours. It would seem that, in the same way as intellectual subtleties do not appeal to their understanding, even so their senses cannot perceive esthetic differences which are to us primary and essential. They have no use for the fine distinctions of the artist; their mind is concerned almost exclusively with the material and tangible. They will readily take in the size or form of an object, but many important shades in its colour will escape their visual faculties, just as surely as their auditive powers cannot discern any difference between the surd and the sonant sounds— *p* and *b*, *t* and *d*, etc.[2]).

---

[1]) "A Journey from Prince of Wales Fort", p. 308.

[2]) It has been said that the neolithic Aryans were a pastoral people because, forsooth, their only names for colours were those of the usual colours of the cow. This would leave out green and blue, for which it is contended that their vocabulary did not contain equivalents (Cf. "Origin of the Aryans", by Isaac Taylor, reviewed in Harper's Monthly, Nov., 1890). I cannot help thinking that the same cause, lack of esthetic discrimination, produced among those early peoples the same effect as in the Dénés. If the neolithic Aryans' knowledge of colours was really derived from those prevalent among their cows, why had they no term to express that of their most common feed?

Digitized by Google

For instance, green and black are the same to the Chippewayans and the Hare Indians, while many other tribes cannot differentiate green from yellow. The Navahoes have no term expressive of the former colour, which they sometimes confound with blue and sometimes render by a periphrasis. And let not the reader attribute this shortcoming to the terminological poverty of their dialects. The simplest of them is incredibly rich, and in most cases counts synonyms or quasi-synonyms by the score. The fault lies entirely with the lack of discrimination or the bluntness of the esthetic perceptions of their senses.

A proof of this is the circumstance that, though the Carriers' dialect, for instance, is equipped with words for green, blue and yellow, individuals will constantly be found amongst them who mistake the one for the other. Green and yellow, especially, look alike to many of them. Blonde hair, also, perhaps on account of its novelty to them, is simply white, as are also hazel eyes, though they have special terms for hair which has become white through age and for eyes that are affected by albinism. It is also strange that the same root which means blue in the east *(det'lezi)* is denotive of green in the west *(tœlī'lœz)*. Similarly, *litso*, which is the Navaho for yellow, is used by the Hupas in connection with green or blue.

With practically all the tribes, red, brown, bay, sorrel, russet, pink, rose, scarlet, claret or magenta are the same colour, i. e. red: *tœl'kœn* in Carrier. If remonstrated with, they cannot be any more precise than by stamping said colours as "a little red" *(tœl'kœn-yaz)* or reddish *(utœnil'kœn)*. Purple, violet, mauve or lilac are called indifferently bluish or reddish by such as are particular in their vocabulary. A majority of speakers would simply say blue or red, according to the way their senses are thereby affected.

And this, I repeat, is by no means the result of linguistic deficiencies. Blind as they seem to be to many shades of a primary colour or even to the differences between two materially distinct hues, their dialects are very particular in differentiating the terms employed according to the proportions of the object thereby qualified. Thus while *lyét*, in Carrier, serves their purpose for any kind of white or whitish tint, the face of an individual which is white or cognately coloured will be called *nœlyél*,

Digitized by Google

cause it is part of a spheroid; his legs will become *dœlyél,* cause they are notably longer than wide; his house, *hwolyél,* cause of its vastness or comprehensiveness; his kettle, *pehwolyél,* the colour is inside, and a silver ring, *dœnœlyél,* on account its circular shape (rendered by *nœ*) and the length of the ›ject for which it is intended (expressed by *dœ*).

Before we leave this subject, we may remark that the Dénés ten go so far as to invert the offices of the senses. One would : tempted to say that, in connection with objects in close 'oximity to the bystander, most of them see through the hands, nce the very first thing they do when shown anything new is feel it with the tips of the fingers. Before that operation they em unable to pronounce on its merits or demerits.

Their Fortitude in Times of Distress.

In the south, the Navahoes are reputed such good workers ıat their services command better wages than those of the lexicans. As much cannot be said of the northern Dénés. 'heir powers of endurance are great; but continued exertion for ny number of days is beyond their capacity. They quickly tire f any steady work, especially if this entails physical energy. et, when it is a question of mere locomotion, to which their arly education has accustomed them and on which their very fe greatly depends, there is not a white man, nay, hardly a orse, that would be a match for them. This is chiefly true of ne Sekanais and other intermediate Dénés, whose proficiency in avelling, loaded with their camping outfits, over the most wkward patches of forest or rugged, craggy mountains almost efies belief. On a poor trail they are undoubtedly much faster han a good horse, and even under fairly good conditions they nake, in the long run, better time than most ponies, because ıble to keep up their usual speed through spots which would ırrest the progress of a heavy animal. I was once overtaken by ı Déné who had covered on foot in one night a distance which ıad kept my horse on the move for the best part of two days.

Their fortitude in times of bodily discomfort is on a par with their powers of spasmodic activity. "I have", observes

Digitized by Google

Hearne, "more than once seen the Northern Indians, at the end of three or four days' fasting, as merry and jocose on the subject as if they had voluntarily imposed it on themselves"[1]). Hrdlicka remarks also of the Navahoes that they "can bear prolonged loss of sleep better than the average white, and the same rule applies to extremes in diet and exposure"[2]).

Richardson writes of the Dog-Ribs that few traces of the stoicism attributed to the red races exist among them. "They shrink from pain", he says, "show little daring, express their fears without disguise on all occasions, imaginary or real, shed tears readily"[3]). This may be true of the particular tribe mentioned, though I am strongly inclined to believe that such conduct on their part was a consequence of their usual plan to attract the bounties of the whites. It is certainly not applicable to the nation as a whole. Hearne is much more correct when he writes that "they bear bodily pain with great fortitude".[4]) During upwards of a score of years passed in the midst of, or constant intercourse with, five distinct tribes, when I had also some opportunities of conversing with a few eastern Dénés, I have not seen any man weeping for any cause except a Babine, who spent his time in the loud lamentations for the dead which have a sort of ritual character, and cannot be compared to crying under emotional impulse. The women, on the other hand, are ever ready with a copious supply of tears to shed almost at will.

Pathological Conditions.

As to the pathological disorders most common amongst the Déné nation, they affect mostly the eyes, the lungs and the nerves, as well as the delicate functions of the female organism. "It is rare to meet a man of fifty among [the Nahanais] with sound eyes", wrote a few years ago a trader[5]) who has passed

---

[1]) "A journey from Prince of Wales Fort", p. 70.

[2]) "Observations on the Navaho" (Amer. Anthropologist., p. 342).

[3]) "Arctic Searching Expedition", vol. II., p. 13.

[4]) *Ubi suprà* p. 345.

[5]) J. C. Callbreath, in Report on the Yukon District, p. 196 B.

Digitized by Google

a number of years in the close vicinity of that tribe. This is an evident exaggeration; but it cannot be denied that snow, smoke and uncleanly habits have, in many cases, a most deleterious influence over the visual organs. Various ophthalmic complaints are prevalent, of which the most common is a sort of sclerosis due to snow haze, which induces an inflammation of the eyes resulting in a more or less complete veiling of the cornea and a consequent loss of sight. Accident while hunting through the thickets of coniferous saplings or other light wood have at times a similar effect.

Cases of strabism are not uncommon among the Carriers. We have seen that their frequence is responsible for the name of the northernmost Déné tribes. Persons born with a defective eye are also much more numerous than among the whites. Altogether, cases of complete blindness, induced or congenital, may be in the proportion of one to every 450 members of the more sedentary tribes but less common among the strictly nomadic Dénés.

Instances of malformation, such as spinal defects or gibbousness, are also met with. But, with one exception, in all the cases which came to my notice, these were the results of accidents in childhood or of severe ailments in later years. Short-legged individuals seem to become unaccountably numerous in some Carrier villages. But I know of no congenital cases of other deformation, cretinism or idiotism in any tribe.

Pulmonary consumption has its victims in the north as elsewhere, and of the Mescalero Apaches their Agent wrote but lately that "tuberculosis has this little tribe in its grasp" [1]). Nevertheless, the Déné constitution seems to withstand its attacks much better than that of the whites, inasmuch as causes which, among the latter, would in course of time result in certain death are quite often without appreciable effects on the former. The same is true of rheumatism which, in spite of the almost daily occasions the natives have to contract it, is much less frequent among them than with us. Total paralysis of one or both legs is, however, prevalent to a limited extent among the Déné hunters.

---

[1]) Annual Report for 1904, p. 251.

Digitized by Google

The importation of farinaceous foods, strong drinks and consequent vices, not to speak of the more sedentary character of their lives unaccompanied by the hygienic precautions this should entail, militate against the general welfare of the tribes. Cases of vitiated blood, due to heredity or contagion, are alse met with, but not to any alarming extent. Scrofulous diseases are practically unknown.

But the altered condition in the diet and occupations of the women, together with the imprudences which the drudgery of their lives almost makes a necessity, have induced in somo tribes, such as the Carrier, too frequent cases of amenorrhea, flooding, or other ailments proper to their sex. Among the Chilcotins fainting fits and vomiting of blood due to catamenial causes were exceedingly common when I was stationed among them, twenty-two years ago. The same are to this day by no means rare occurrences among the other northern Dénés. I have never seen but one undoubted instance of epilepsy in the north.

Longevity and Commiscegenation.

Besides the above the Dénés have diseases peculiar to themselves, which are induced by imagination, fear or superstition. I know of cases when otherwise healthy individuals died, because they were sure they had seen in their rambles through the woods a fabulous animal whose appearance is believed to portend evil, and of others who were convinced that they were the victims of the ill-will of persons supposed to be endowed with malefic powers. On the other hand, I am almost as certain that some should have died, who survived through the strong faith they had in my medical and other abilities.

The Dénés, especially those of the old stock, are generally long-lived. Hence nothing could be less accurate than Brinton's remark that in the north few live beyond fifty [1]). The truth is that they age incomparably more slowly than the whites, and a man of fifty is in the prime of life among them. I have known a Carrier who, from the events he remembered, must have been

[1]) "The American Race", p. 70.

Digitized by Google

Taya.
A modern Carrier Chief.

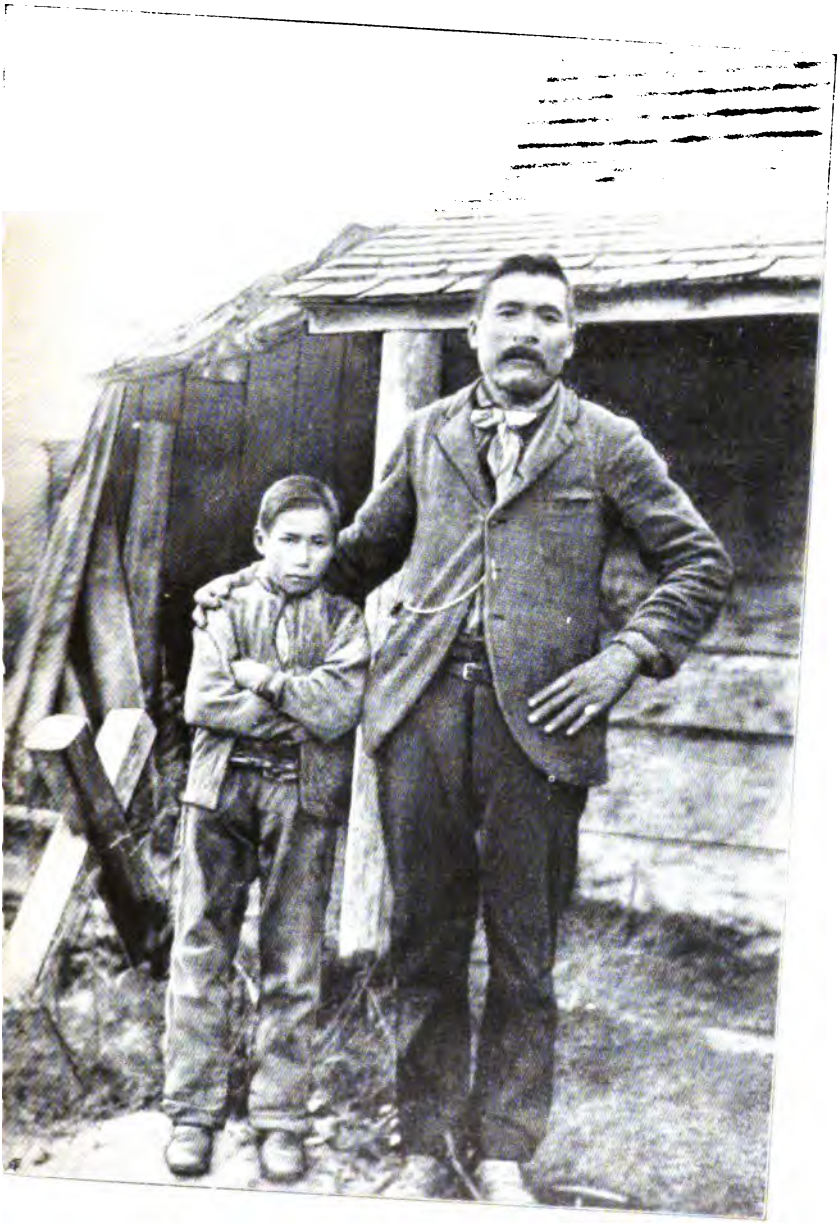
Digitized by Google

Digitized by Google

Duncan and Louis Billy.

Digitized by Google

Digitized by Google



George Sadi·az.
A Carrier-Tsimpsian Chief.

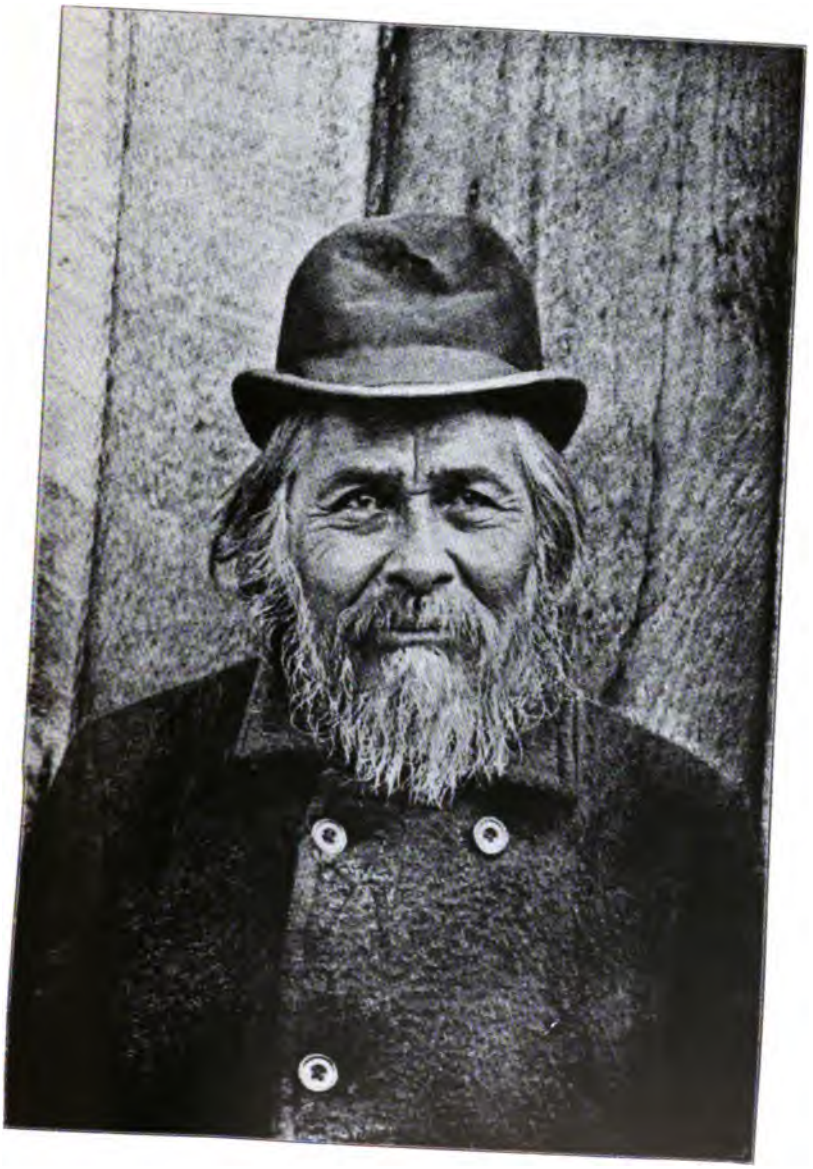
Digitized by Google

Digitized by Google

Charlie Murdock and Family.

Digitized by Google

Digitized by Google



Nahanais Old Men.

Digitized by Google

Digitized by Google

close on a hundred years old, and he died of an accident. Dr. Hrdlicka mentions[1]) a Navaho who was "slightly over a hundred years". Nay, in their legends people of that tribe estimate at 102 years the age of an old man[2]). Taya, whose portrait was taken after a severe attack of influenza which changed considerably his personal appearance, was fully eighty at the time of his sickness, and, on recovering therefrom, he continued to be one of the best hunters of the Carrier tribe. Even at the present time, there are not a few Babines and Carriers with great-grandchildren.

Halfbreeds are scarce among the Dénés. Of course, their physique depends greatly on that of their parents. The offspring of a fair-complexioned white and of a Carrier is usually quite handsome, while the children of a darkhaired Canadian, for instance, will have almost the appearance of pure Indians. The accompanying illustration represents a full halfbreed (Duncan) with a quarteroon, the son of a halfbreed woman by a full-blooded Indian.

A mixture of blood, even with representatives of different but aboriginal races, almost in every case improves the stock. George Sadi·az is a powerfully built man, half Carrier and half Tsimpsian, while Charlie Murdock is also a pure Indian the son of an Algonquin father by a Sekanais mother. The anthropologist will not fail to remark the difference in the cast of their faces due in both cases to the physical characteristics of their maternal parents. The latter is married to a quarteroon Carrier; hence the more rounded and fuller facies of his children.

The Déné halfbreeds are, as a rule, an agreeable set of people, very religiously inclined, but weak in presence of emptation. They are notably more prolific than the full-blooded Indians, and their children seem more healthy in their infancy.

---

[1]) "Observations on the Navaho", p. 342.

[2]) "The Early Navajo and Apache", by Fred. W. Hodge. (Amer. Anthropologist", July 1895, p. 224).

Digitized by Google

Chapter V.

Personal adornment and Deformation.

Care of the Hair.

It is hardly possible that any absolutely uniform style of wearing the hair should have ever obtained among such widely spread tribes as are the Dénés. However, it can be broadly stated that, except the western Nahanais, all of them, male or female, wore it full length, unless mourning or a state of servitude forced them to have it short. In its normal condition, it was very generally tied in a knot behind the neck; but various additional fashions prevailed according to the different tribes.

In the north, the Loucheux mode of dressing the hair obtained among many. When first met by Mackenzie, the eastern portion of that group separated in two tufts that which grows on the temples or the forepart of the head. The hair of the crown or of the posterior part thereof was similarly treated, after which the four resulting queues were united on the back of the neck by means of a thin cord very neatly worked with artificially coloured hair. The women, and indeed some of the men as well, let their hair hang loose on their shoulders, whether it be long or short.

Further west in the same group, the process was complicated, though marked by more richness, as richness went among those primitive peoples. According to Richardson, the hair was tied behind in a queue bound round at the root with a fillet of shells and beads, but left loose at the end. "This cue is daubed by the tribes on the Yukon with grease and the down of geese and ducks, until, by repetitions of the process continued from infancy, it swells to an enormous thickness; sometimes so that it nearly equals the neck in diameter, and the weight of the accumulated load of hair, dirt, and ornaments, causes the wearer to stoop forwards habitually. The tail feathers of the eagle and

Digitized by Google

fishing-hawk are stuck into the hair on the back of the head, and are removed only when the owner retires to sleep, or when he wishes to wave them to and fro in a dance".[1])

The above is essentially the mode of dressing the hair noticed by Dall among the Tenan Loucheux of Alaska, as late as 1867. He writes in this connection: "Allowed to grow to its full length, and parted in the middle, each lock was smeared with a mixture of grease and red ochre. These then presented the appearance of compressed cylinders of red mud about the size of the finger. This enormous load, weighing in some of the adults at least fifteen pounds, is gathered in behind the head by a fillet of dentalium shells. A much smaller bunch hangs on each side of the face. The whole is then powdered with swan's down, cut up finely, so that it adheres to the hair, presenting a most remarkable appearance. The dressing of grease and ochre remains through life, more being added as the hair grows".[2])

This style of wearing the hair is peculiar to the men. In the gaiety of their attire, such as we will soon describe it, the gorgeousness of their head-dress, and the glory of their painted face, these aborigines reminded F. Whymper, Dall's companion in Alaska, of the ideal North American Indian he had read of but never seen.[3])

Further west still, and close by the Eskimos of the extreme northwest, a few Loucheux shaved the crown of their head after the manner of their heterogeneous neighbours. Dr. F. Boas is also authority for the statement that the aboriginal inhabitants of Thalthan, or westernmost Nahanais, also shaved their heads.[4])

The above mentioned dentalium head-band was replaced in the east by a stripe of white hare skin, or of the belly part of a deer skin passing as a bandeau round the head, with the lank, black elf-locks streaming from underneath. The Dog-Rib men and women leave their hair without any other dressing than

---

[1]) "Arctic Searching Expedition", vol. I, p. 381. Richardson adds: "Mr. Murray, when he went among these people, found that they attached nearly as much honour to the possession of these cues as the Chinese do to their pigtails".

[2]) "Travels on the Yukon", p. 108.

[3]) "Travel and Adventure in the Territory of Alaska", p. 210.

[4]) Tenth Ann. Rep. B. A. A. S., p. 40.

Digitized by Google

wiping their greasy hands on the matted locks, whenever they have been rubbing their bodies with marrow.

Among the ancient Carriers and most of the western Dénés, men and women parted their hair in the middle, the men letting it fall on their back tied together in a knot when in repose, and rolled up like that of the Chinese when travelling, while the women had it resting on the forepart of their shoulders in two plaited tresses adorned with dentalium shells.

To this day most Navahoes of either sex wear it long and gathered in a knot behind the neck, after what we might call the orthodox Déné fashion. This they occasionally treat to a regular shampooing with suds obtained from the yucca root. Among the San Carlos Apaches women trim it to the level of the shoulders. "The girls and younger women comb the front hair over the forehead and cut it in line with the eye-brows in the form of a 'bang', while the remainder is allowed to fall naturally at the sides and back".[1])

Old women simply brush or comb it backward. The hair of male Apaches is always trimmed and permitted to hang about, while some men of either the Navaho or Apache tribes use bandana handkerchiefs as head-bands. This is also done in the north, but only with a view to remedying headaches.

Among the Hupas, the hair was either tied in two clubs hanging about to the right and to the left, or in a single queue which fell behind in approved Déné style. A band of some kind was also often worn around the head. "A ring of stuffed buckskin about two inches thick, covered with the red scalps of woodpeckers, is still worn in some dances in which the regalia are not especially prescribed .... Feathers or feathered darts are usually worn in the hair also".[2]) The Hupas of old seem to have been more fastidious than usual with primitive races, since, according to Dr. P. E. Goddard, they sometimes perfumed the hair with the yerba buena *(Micromeria chamissonis)* tied up therewith.

As to the Sarcees, the accompanying illustration will tell better than any words of mine of the alien influences which bear

---

[1]) "Notes on the San Carlos Apache", p. 489.

[2]) "Life and Culture of the Hupas", p. 19.

Digitized by Google

on their mode of wearing the hair. The main difference between that and the original Déné fashion consists mostly in the crown hair being bound up on the top, instead of on the back, of the head.

As to Facial Hair.

In common with the natives of northeastern Asia, our aborigines are remarkable for the scarcity of their facial hair. In fact, were this point of their physique taken as a criterion of ethnological certitude, those branches of the human family should be stamped as very closely related. However, it would be going beyond the requirements of truth to affirm that no cases of really heavy beards occur even among the Dénés. The Nahanais old man whose portrait is presented to the reader is not more than half as hairy as three or four individuals whom I know within the single Carrier tribe.

In most cases it would seem that the natives thought nature had been so sparing with them in her distribution of that appanage of the male sex that what portion of it had fallen to their lot was not worth keeping. So, they very generally, though not invariably, plucked out the few hairs that would grow on their chin, cheeks and upper lip.

Fig. 1.

This correcting of nature's handiwork is common o all the tribes, and to many non-Déné races as well. Facial depilation is reported of the African Zungoone by Gmelin; of the Sumatrans, by Marsden; of the Mindanas Islanders, by Forrest; of the Pelly islanders, by Wilson; of the inhabitants of New Guinea, by Cartaret; of the natives of the Navigators' Islands, by Bougainville; of the Nootkans, by Captain Cook, and of most American aborigines by the first explorers; also of the Tuski of Asia, by Lieut. Hooper. The last mentioned people use a knife for that operation;[1]) but the western Dénés replace it by special tweezers such as those herewith figured (fig. 1). The earliest

[1]) "Ten Months among the Tents of the Tuski", pp. 36 — 37.

Digitized by Google

and pre-European pattern of the same (fig. 2) consisted of two thin pieces of horn fashioned to the required shape by means of heating, and bound together with sinew threads. Those I have seen in use were of copper bartered from the Pacific Coast Indians. Instead of these the eastern Dénés originally had recourse to the edge of a blunt knife, over which their finger nails grasped the obnoxious hairs,[1]) not unlike the Tuskis.

Fig. 2.

By the fire-side or in their moments of leisure — which were not few or far between — the old men kept themselves constantly busy feeling therewith the straggling hairs that would attempt to force an appearance on their smooth faces. These tweezers, when not in use, rested on the breast hanging from the neck.

The prehistoric Sekanais, if we may judge by the practice but lately prevalent among the old men of that tribe, indulged in the possession of a queer looking moustache, which consisted of the hair growing immediately below the septum, and of the same breadth therewith, while on both sides the lip was kept free of hair. The Navahoes make use for that purpose of tin tweezers, with which they pluck out all their beard except the moustache. Father Leopold tells us that the Sekanais hornless moustache just mentioned is also occasionally seen in the south.[2])

The same tweezers served also to trim the eye-brows to the most elegant shape possible, that is, narrow, long and very dark. To accentuate this hue, which is natural to all the tribes, what remained of the eye-brows after being remodelled by their manipulation was smeared over with charcoal mixed with grease. The Apaches went still further. Until a short time ago, they plucked out their eye-lashes, and even their eye-brows. A few still persist in the practice.[3])

---

[1]) Cf. Hearne, op. cit., p. 306.

[2]) St. Anthony's Messenger, vol. XII, p. 7.

[3]) "The Medicine-men of the Apaches", by John G. Bourne, IX. Ann. Rep. Bur. of Ethnology, p. 475.

Digitized by Google

Tattooing.

Tattooing was formerly prevalent almost everywhere, and tattoo marks can to-day be seen practically in all the tribes — at least within British America. It is not a little strange that the wildest and most stubbornly averse to civilized ideas of all the Déné groups were originally the only ones which did not know of that practice. Tattooing is of a late date among the Apaches. They now claim to have borrowed it from their Mohave neighbours, and only their young people are addicted to it. On the other hand, their near kinsmen, the Navahoes, do not seem to practise it even to this day, though their vocabulary contains a word for tattooing.[1])

In the north, the custom is more or less obsolescent. Even there it never quite obtained the social importance it enjoyed among the natives of the Pacific Coast living under corresponding latitudes, though the tribes nearest to them were naturally more affected by its manifestations than the purely aboriginal Dénés. Tattooing with the latter, nay, even among the Carriers or the Babines, never follows the elaborate patterns prevailing among the Maoris, or even the Haidas or the Tsimpsians. Blue bars, single, parallel or radiating from a common center are, we might say, the primitive forms assumed by the tattoo marks. One, two or three short lines from the glabella over the forehead, perhaps as many from the corner of the eyes across the temples or simply horizontally drawn over the same, a like operation repeated from the angles of the mouth in the direction of the maxillary bones, and a few more running vertically over the chin are an exaggerated form of tattooing among the eastern Dénés. Cases were rare when all these parts of the face were affected thereby in the same individual.

In this respect, the western Dénés were a sort of connecting link between the simple style of the eastern tribes and the more elaborate designs in vogue among the allophylic races of the North Pacific coast. Among the Carriers crosses or the symbols of mountains, birds or grizzly bears, such as figured in our chapter on Déné pictography, were not unfrequently reproduced

[1]) Strange to say, the Carriers, in spite of their long familiarity with the practice, use in connection with tattooing a word wich means simply to sew.

Digitized by Google

on the skin in conjunction with the small stripes already mentioned. No totemic or other significance was attached to the signs as such when these consisted of mere bars. At times, however, persons closely related by blood or gentile ties were fond of following the same style of tattooing. Two women of the native village near Stuart Lake Mission have adopted the rather complex facial designs originated by the Kœzi of our illustration.

When the chest was adorned with tattoo marks, a circumstance of rare occurrence even among the western Dénés, the figures thereon represented had generally a totemic significance, as among the coast tribes from whom the whole system had been borrowed. A much coveted emblem among the Carriers was the symbol of the grizzly bear, the adoption of which cost many a ceremonial banquet and entitled the wearer to exceptional regard.

The wrists or forearms were more often the seat of tattoo marks. When there situated, these referred generally to a personal totemic animal, whose symbol on the limbs was supposed to still tighten the bonds already existing between totem and tattooed individual. Sometimes, however, marks on the arms or legs were intended as specifics against premature weakness. In such cases they consisted merely of one or two transversal lines on the forearms or immediately above the ankles, which were tattooed on the young man by a pubescent girl.

Tattooing was performed, as among the other American races, by puncturing the skin with fine bone — or, later, steel — needles, and passing underneath a sinew thread coated with crushed charcoal or soot.

Nowadays Carrier youths of either sex oftentimes give to the tattoo marks on their wrists the form of their own name written in the syllabic characters invented for their benefit twenty years ago.

Tattooing was formerly more in vogue with the women than among the men. Yet Mackenzie relates that, among the first Slave and Dog-Rib Indians he met, the men had two double lines, either black or blue, tattooed upon each cheek from the ear to the nose.[1])

[1]) "The Marvellous Country", p. 68.

Digitized by Google

Kœzi.

Digitized by Google

Digitized by Google

Apache Style of Face Painting.
(San Carlos Apache Women.)

Digitized by Google

Digitized by Google

Face Painting.

Generally the stronger sex prefers painting to tattooing. On all ceremonial occasions the Loucheux use both red and black paints, which they apply according to their personal fancy. Most commonly the eyes are encircled with black; a stripe of the same colour is then drawn down the middle of the nose from root to lower extremity, and a blotch is made on the upper part of each cheek. The forehead is also crossed by many narrow stripes running horizontally, and the chin is streaked alternately with red and black. According to Richardson, the same style of face painting originally obtained among the Chippewayans.

Among the Sekanais the prevailing fashion was for the women to draw below the eyes a black stripe across the face from ear to ear. But such was their lack of cleanliness that the exact character and outlines of this were soon obliterated by the accumulation of dirt.

Red clay, or ochre and pulverized charcoal mixed with grease were the colouring matters employed by the northern Dénés. The author just referred to tells us that in his time 1850, when the females painted their faces they used therefor a black pigment. Either colour was carried about the person in a small bag hanging from the neck. To-day vermilion, which they obtain from the fur traders, and this failing, the colouring, matter from any red cloth or paper are preferred and applied, as a rule, to the cheeks only.

In times of mourning etiquette demands that the females render their face as unattractive as possible, in order that people may know not only of their grief, but also of their resolve not to court men's attentions. This end is attained by smearing over one's face with pitch and grease, when dirt does not accumulate fast enough to suit one's "guardians", namely the relatives of the deceased.

If we are to believe S. W. Cozzens — the "if" is not unnecessary — Apaches in disgrace have a somewhat similar way of showing their affliction. That author relates having come upon a brave of that tribe lying dead, with one half of his face painted a bright vermilion, and the other half daubed with mud,

Digitized by Google

a circumstance which he explains by supposing blame on the part of the warrior's fellows for an offense of some sort.[1])

Among the western Dénés red was the festive colour, a token of good spirits or a desire to please; black forebode sinister designs, war or murder, and brown used sparingly and in an offensive manner told of mourning.

Bodily Deformations and Mutilations.

Tattooing and painting have for their object the amelioration of nature's handiwork in connection with one's person. These attempts at improvement never take the shape of intentional

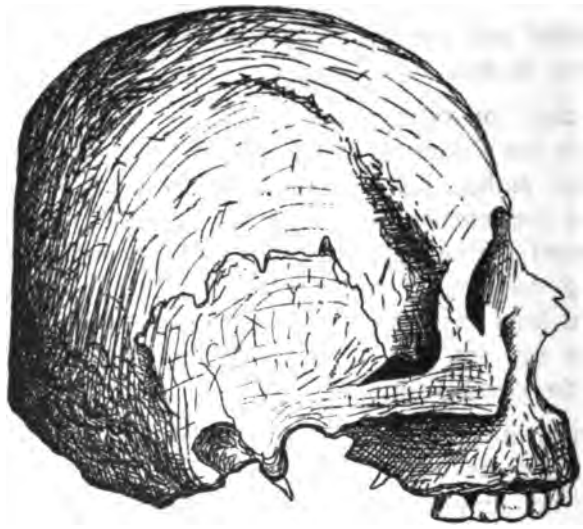


Fig. 3. Navaho Skull, flattened at Occiput.

skull deformation such as practised by other American aborigines. But, as we have already seen, occipital depression oftentimes results from the long contact of the infant's head with the board on which it rests. Fig. 3, which is an exact copy of a photograph, very aptly illustrates the result of such contact.

[1]) "The Marvellous Country", p. 68.

Digitized by Google

The only intentional meddling with human anatomy with a ew to improving the same which was ever practised by a Déné be occurred in the midst of the Loucheux. They bandaged the ild's feet to render them as small as possible. As a consequence ort, unshapely feet are characteristic of the group to such an tent that Richardson, who records this custom, cannot help mparing it to that of the Chinese with regard to their infant aughters.[1])

Large eyes were as fashionable with the Carriers as small et with the Loucheux. So the mothers did their best — with hat results one can easily guess — to secure such for their abes by frequent manipulation on their eye sockets. An anagous treatment of the lower limbs was supposed to prevent em from becoming bow-legged.

It is rather unusual to class circumcision under the head bodily mutilations, because wherever practised it partakes ore of a ritual or religious character than of a surgical operation the care of one's physique. In spite of Father Petitot's instence on the subject, I long thought that I would never have speak of it except to throw doubt on the correctness of his urmises in that connection, surmises or assertions which seemed me prompted mostly by the requirements of a thesis which cannot make mine. But here is a passage in Mackenzie's 'oyages which forces me to reverse my opinion in this respect. he explorer refers to a group of twenty-five or thirty persons f the Slave and Dog-Rib tribes, whom he was the first white an to meet. "Whether circumcision was practised among them cannot pretend to say", he writes; "but the appearance of it as general among those whom I saw".[2]) As he had excellent pportunities of ascertaining this particularity, this remark paves he way towards accepting Petitot's assertions on the same subject.

These are to the effect that the Loucheux and the Hares ircumcised their male children a few days after birth with a lake of silex, after which the wound was healed by an applicaion of pulverized pyrite mixed with grease. This information

[1]) "Arctic Searching Expedition", vol. I, p. 384.
[2]) "Voyages from Montreal," vol. I, p. 235.

Digitized by Google

was imparted to him by an old Loucheux chieftainness and an old female shaman belonging to the Hare tribe.[1])

Those hyperborean people intended circumcision simply as a means of warding off two different kinds of cutaneous diseases in which the learned missionary recognized a great similarity with leprosy.

Another form of bodily deformation practised with a cutting tool seems to have been as exact a reproduction of a custom formerly in honour among ancient nations. I mean self-mutilation for the dead. This prevailed among the Assyrians and the Persians. Moses and other inspired writers inveigh against it, and, coming to a later date, we read that at the death of Attila his followers cut themselves with knives. Cutting off a finger-joint on the loss of a child or of a beloved husband was a frequent occurrence within certain northern Déné tribes. I know, for instance, a Sekanais woman who to this day survives three self-inflicted mutilations, whereby she lost two finger-joints and one ear. Anger or despair occasionally resulted in similar amputations on oneself, as did jealousy on others. It was formerly quite customary with the eastern Dénés and the ancient Navahoes — if we are to judge from one of the latter's legends [2]) — to cut off the nose of an unfaithful consort, so as to disfigure her for life and thereby diminish the chances of a new transgression.

To return to the question of personal adornment. We may now consider extraneous bodily ornaments, by contradistinction from such as partake more of the nature of dress costume than of mere adjuncts conducive to the embellishment of the face or of the head.

---

[1]) Monographie, p. XXXVI, Fr. Petitot is slightly astray when he refers his reader to Mackenzie's text as corroborating his statement with regard to the Hare Indians. Mackenzie mentions only the Slaves and the Dog-Ribs. But this very oversight has this advantage that it makes us realize that the practice was common to four, instead of two, Déné tribes.

[2]) "Navaho Legends", p. 143.

Digitized by Google

Every Day Head Ornaments.

Head ornaments were in vogue among all the tribes. Independently of such as might be proper to grand occasions or denote rank or transitory states of health, which do not come within the scope of this chapter, these had for their respective seats the ear, the nose, the lower lip and the hair.

Fig. 4.

Ear ornaments were of various kinds. Figs. 4 and 5 represent pendants which I have seen in actual use among the Carriers. The former is of haliotis, and was attached to the lobe of the ear by means of a buckskin cord. In the case of fig. 5 the part of the organ most affected was the helix, which was made to support three or four strings of the same material as in the preceding case. These passed through dentalium shells alternating with glass or bone beads in the middle, and small beaver claws at the bottom. This ornament was proper to the men, while the haliotis pendant was hardly ever seen elsewhere than amongst the women. The same pendant as fig. 5, but with some unimportant modifications in pattern or material, was also worn by the Loucheux men. The Dénés of Portland Inlet, on the Northern Pacific, replace them by ornaments made of the wool of the mountain goat hanging from the lobe and the helix.

Fig. 5.

Digitized by Google

Glass beads were, of course, due to commerce with the white traders, Russian, English or Canadian. Originally beads were mostly of bone, of wood or of copper, though the stone of a particular berry occasionally served the same purpose.

These beads are now of hollow silver and entirely home made among the Navahoes, as are also the ear-rings of the men. Their married women have also the ears pierced for similar ornaments, but they do not wear any. According to A. M. Stephen, their unfaithfulness to their husbands being notorious, they used to be punished by having their ear-pendants torn through the lobes. Hence when a girl is married among them, she now takes these out of her ears, and wears them hanging from her necklace.[1])

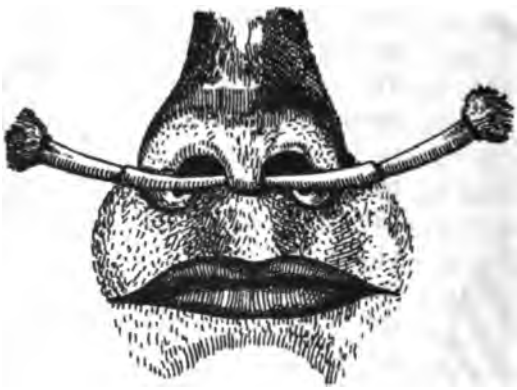


Fig. 6.

Among the Hupas the ear ornaments took the shape of dentalium shells adorned with tassels of woodpecker feathers for the men, and of round disks or oblong pieces of abalone shells hanging by means of twine, for the women.[2])

The southern Déné tribes do not appear to have known of the nose-ornament, which was so highly thought of in the north. Among the western tribes this consisted very generally of two, three, or sometimes four dentalium shells passing through the septum as indicated in fig. 6. The little tufts at either end were

[1]) "The Navajo", Amer. Anthropologist, Oct. 1893, p. 356.
[2]) "Life and Culture of the Hupas", p. 20.

Digitized by Google

made of the red down of the woodpecker *(Ceophleus pileatus)*. The extremities of the shells were sometimes in inverted positions. At times also the Carriers adopted a still different style of nose ornament. They ran a sort of wooden pin through the nasal partition, and fixed at both ends a dentalium shell about an inch and a half long. In the east, away from the source of supply of these precious shells, that is the Pacific Ocean, the natives contented themselves with a bare wooden peg or a goosequill placed in a similar position.

Fig. 7.

Repulsive as these would-be ornaments seem to us, it is a well known fact that they really appeal to the primitive mind. We see them in use among several uncivilized divisions of mankind as, for instance, the aboriginal Australians and many others. At times these were exchanged among the western Dénés for haliotis crescents (fig. 7) inserted in the septum with the cusps pendent. Rings of the same material, of copper, of horn, or later of silver were also worn as among the ancient Peruvians and some African tribes. Cruciform nose-pendants, such as herewith represented (fig. 8), were also fairly common. They were held in position by pressing the forepart of the septum through the cusps until the hole therein was reached.

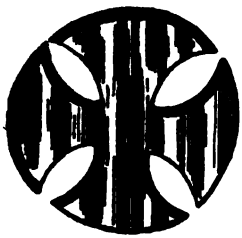


Fig. 8.

Both crescentic and circular nose pendants survived in the north the elongated ornament previously mentioned. Indeed from one of Thomas Simpson's remarks, a person would infer that the latter enjoyed but an ephemeral vogue there. He says that "this foolish fancy originated in [the Loucheux] having seen some of these shells with one of the half-breed women".[1])

[1]) "Narrative of the Discoveries on the North Coast of America", p. 190.

Digitized by Google

Non-Ceremonial Body Ornaments.

To these face ornaments one of the northern tribes, the Babine, still added the labret, which is so well known to the sociologists familiar with the North Pacific aboriginal races. In the words of W. H. Dall, this is in northwest America "a plug, stud, or variously shaped button, made from various materials, which is inserted at or about the age of puberty through a hole or holes pierced in the thinner portions of the face about the mouth. Usually after the first operation has been performed, and the original slender pin inserted, the latter is replaced from time to time by a larger one, and the perforation thus mechanically stretched and in the course of time permanently enlarged".[1])

As regards the nature, mode and time of insertion, these words are in every way applicable to the labrets of the Babines. Only these were invariably restricted to the lower lip, none were ever worn on either side of the mouth as among the Eskimos. When they had reached the maximum size which was to be retained for life, they were tailless studs oval in circumference, at least one and a quarter inch long, of some hard wood, commonly mountain maple (*acer glabrum*). They had for effect to considerably distend the lower lip, giving it a shocking prominence which recalled that of the larger mammals, such as the moose, which was called *babine* by the French Canadians in the employ of the first trading companies established in the north. Hence the name of the tribe.

Finally, in addition to the above and the head-bands or bandeaus previously mentioned, the youth of either sex usually wore in their hair, on both sides of the head, bunches of strings decorated with dyed porcupine quills or beaver claws, or again, in later times, glass beads. Harmon says that this was "tied to a lock of hair, directly behind each ear"[2]) among the Carriers. He must be mistaken as regards the usual seat of that ornament. Independently of the fact that my informants have always

---

[1]) "Masks and Labrets", Third. Ann. Rep. Bur. of Ethnol., pp. 77—78.

[2]) "An Account of the Indians living West of the Rocky Mountains" p. 246.

Digitized by Google

declared that this was worn in front of the ears, its very name *nimpa-stla*, "that [being a compound of many things] which lies over the temples", is by itself sufficient to account for its position in the attire of the natives. I herewith present the reader with a representation (fig. 9) of one which had just been in use when it passed into my hands. It is made of strings of variously coloured beads suspended to a piece of buckskin and ending in each case with a prosaic boot button.

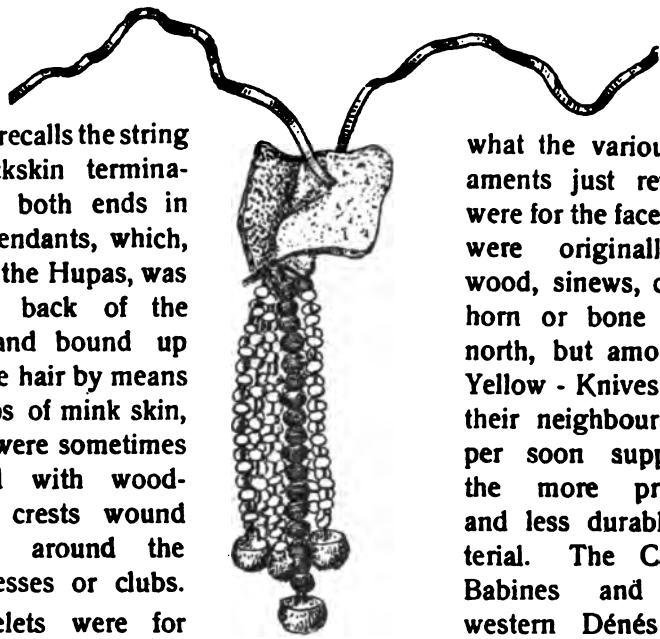


Fig. 9.

This recalls the string of buckskin terminating at both ends in shell pendants, which, among the Hupas, was passed back of the neck and bound up with the hair by means of strips of mink skin, which were sometimes covered with woodpecker crests wound spirally around the hair tresses or clubs.

Bracelets were for the wrists and arms what the various ornaments just reviewed were for the face. They were originally of wood, sinews, cariboo horn or bone in the north, but among the Yellow - Knives and their neighbours copper soon supplanted the more primitive and less durable material. The Carriers, Babines and other western Dénés also took to beating into the proper shape for the same purpose the copper bars they derived from the sea coast. Later on, pewter and silver, which first came to them under the shape of spoons, and American coins introduced by the traders, were also put to the same uses. The Navahoes act likewise with regard to the cheap Mexican dollar pieces, and some of their bracelets are quite heavy and much broader than those of the north. They are also worn by men and women among them, while the northern tribes restrict their use to the fair sex.

The regular bracelets are called *nalthan*, or "that [being heavy] which lies around", by the Carriers. A different kind is

Digitized by Google

made of glass beads sewed with sinew thread according to such patterns as suit the fancy of the wearer. These wristlets are further adorned with ribbons, pearl buttons, etc., and are proper to youths, who cally them *lla-tcœn*, "hand-stick (or -handle)".

The primitive Dénés were not acquainted with finger-rings. But as soon as they became aware of the existence of such ornaments among the white traders, they set upon fabricating some, generally after the pattern illustrated by fig. 10, when they lacked the means of buying those of brass or copper offered by the strangers. The material, when home made, was again cariboo horn. To-day even the Carriers, who prefer buying to manufacturing, occasionally hammer silver coins into good-sized finger-rings, as do also very generally the Navahoes.

(Fig. 10).

Practically all the Dénés, especially the women, have their fingers loaded with three or four rings. Only the poorer individuals content themselves with one or two. Anklets, as worn by the natives of Africa, were never known among our people.

(To be continued.)

Digitized by Google

Mythen und alte Volkssagen aus Brasilien.

Von P. Carl Teschauer, S. J.,
Porto Alegre, Estado do Rio Grande do Sul, Brasilien.

(Fortsetzung und Schluß.)

III. Kosmische Mythen.

1. Arauira Jupurungaua — Der Welt Anfang.

(Legende der Mundurukus am Tapajós.)

„Im Anfange lag diese Welt in Finsternis. Aus der Finsternis gingen zwei Menschen hervor, der eine genannt Karusakahiby und der andere war sein Sohn, Rairu genannt. Rairu strauchelte an einem Stein, der ausgehöhlt war wie eine Schüssel, und zankte mit dem Stein. Karu, sein Vater, befahl dem Sohne Rairu den Stein zu tragen, mit dem er gezankt hatte. Rairu führte den Befehl des Vaters aus, trug den Stein auf dem Kopfe; der Stein begann über ihm zu wachsen. Da er schon sehr schwer war, sagte er zum Vater: „Dieser wiegt schon schwer.“ Der Stein wuchs noch mehr, und Rairu konnte schon nicht mehr gehen. Der Stein fuhr fort zu wachsen. Er wuchs so sehr in Gestalt einer Schüssel, daß er den Himmel bildete. Darauf erschien die Sonne am Himmel. Rairu kniete nieder, da er erkannte, daß sein Vater der Schöpfer des Himmels sei. Karu war seinem Sohne feind, da dieser mehr wußte als er.“

Nun werden ausführlich mehrere Feindseligkeiten Karu's, die er gegen seinen Sohn verübte, erzählt. Rairu mußte sich deshalb in die Erde verbergen.

Digitized by Google

„Als der Vater," fährt die Legende fort, „seinen Sohn herauskommen sah, griff er nach einem Stock und schlug den Sohn. Der Sohn sagte: „Schlage mich nicht, weil ich in der Öffnung der Erde viel Volk gefunden, das mehr als gut ist, und sie kommen, um für uns zu arbeiten." Der Vater ließ nach und schlug ihn nicht mehr. Er ballte etwas in eine Kugel und warf es auf den Boden, und es wuchs und verwandelte sich in Baumwolle. Die Baumwollenstaude wuchs und blühte sogleich und trug darauf Baumwolle. Karu nahm die Baumwolle und machte ein Seil daraus, band Rairu damit und setzte ihn in die Öffnung der Erde. Sie erzählen, daß an dem Seile und aus der Öffnung viel häßliches Volk emporkam; darauf stiegen auch viele schöne Leute empor, und sie sagen, daß darauf das Seil zerriß, und der noch übrige Teil der schönen Leute in die Öffnung fiel. Rairu stieg mit den schönen Leuten empor. Sie erzählen, daß Karu, als er jene Masse Leute sah, etwas Grünes, etwas Rotes und etwas Gelbes machen ließ, um jene Leute mit ihren Weibern zu zeichnen, damit sie, wenn sie sich vermehrten, seien: *Mundurukus, Muras, Araras, Pamanás, Uinamarys, Manatenarys, Ketauchys* und so alle. Da es lange währte bis all' dieses Volk bemalt war, wurden die einen schläfrig und die anderen waren mehr als schlafend. Zu den Trägen sagte Karu: „Ihr seid sehr träge, jetzt sollt ihr Vögel, Fledermäuse, Schweine und Schmetterlinge werden." Den übrigen, die nicht träge und schön waren, sagte er: „Ihr werdet der Anfang einer anderen Zeit sein." Darauf verschwand Karu in der Erde. Da nannten sie jene Öffnung *Karu-Kupy*."

Interessant ist es, daß den indolenten Völkern des Amazonasgebietes gerade die Tätigkeit in diesem Mythus empfohlen wird.

2. *Sorimán u Ypirungaua* — Der Ursprung des Amazonas.

Daß die Ureinwohner von Brasilien dem „Kaiser der Flüsse" einen überirdischen Ursprung gaben, ist nicht zu verwundern. Wissenswert ist es, wie ihre Phantasie denselben entstehen läßt. Dieser Mythus wurde am oberen Amazonas gefunden, wo er den Namen Solimões führt. (*Poranduba* S. 211).

Digitized by Google

„Seit vielen Jahren war Luna (*Jassy*) die Braut des *Kurasé* (Sonne), der sich mit ihr vermählen wollte. Aber wenn das geschähe, wenn sie dazu kämen, sich zu heiraten, würde die Welt zu Grunde gehen. Die brennende Liebe des Kurasé würde die Welt verbrennen, und Jassy würde mit ihren Tränen die ganze Welt überschwemmen; deshalb konnten sie sich nicht vermählen. Die Jassy würde das Feuer auslöschen, das Feuer würde das Wasser verdampfen. Sie trennten sich also. Jassy ging auf die eine Seite und Kurasé auf die andere. Sie trennten sich. Jassy weinte den ganzen Tag und die ganze Nacht; und damals geschah es, daß ihre Tränen auf die Erde bis an das Meer flossen. Das Meer erhob sich, und deshalb konnte Jassy ihre Tränen nicht mit dem Wasser des Meeres vermischen, das ein halbes Jahr aufwärts und ein halbes Jahr abwärts läuft. Die Tränen der Jassy gaben unserem Flusse Amazonas den Ursprung.“ [1])

3. *Moytyma Uipurungaua* — Ursprung der Pflanzung.

Vorbemerkung: Yakurutu, von dem hier die Rede, ist eine Eulenart, in der Wissenschaft als *Strix clamator* bekannt. Muras sind jene Eingeborenen, die als Seeräuber den Amazonas und Solimões unsicher machten. Sie hatten ihr Lager auf einer Insel an der Mündung des Rio Negro, die noch heute unter dem Namen Muras bekannt ist. Ein wenig weiter oben liegt eine andre Insel Yakurutu, die von dem fabelhaften Riesen, von dem die Legende spricht, bewohnt sein sollte. Die Muras hatten eine Geheimsprache, indem sie sich durch Pfeifen verständlich machten, und wenn sie den Ihrigen in der Ferne eine Mitteilung zu machen hatten, schickten sie ihnen einen Pfeil, in dessen Verzierungen sie die Nachricht lasen. Kürze halber beschreiben wir nicht die hier genannten Pflanzen.

---

[1]) Mit dem Auf- u. Abwärtslaufen des Meeres ist offenbar die „*Pororocca*“ gemeint, jene haushohen Wellen, die in der ganzen Breite des Flusses mit Sturmeseile und weithin vernehmbarem Donnern den Amazonas hinaufjagen und tief in die Nebenflüsse hinein sich bemerkbar machen. Diese Naturerscheinung hat ihren Ursprung in dem Kampfe des Flusses mit der Brandung des Meeres, das zuletzt den Sieg davon trägt.

Digitized by Google

„Der Yakurutu ist ein böses Ding. Vor alters war er ein Riese, wie seine Schwester. Die Zauberer verbanden sich mit Muras, um den Yakurutu zu verderben, weil er, sagen sie, ihre Kinder fraß. Die Zauberer ließen den Großvater der Schildkröte nach dem Ufer gehen. Da nun trat der Yakurutu den Großvater der Schildkröte. Er wurde lahm. Er strengte sich an und trat ihn mit dem anderen Fuß. Sie erzählen, daß dann die Schildkröte nach dem Flusse ging. Sie rief ihre Schwester: „Bringe mir jenen Stock, damit ich mich darauf stütze." Die Schwester ergriff den Stock und wurde auch lahm. Darauf führte sie der Großvater der Schildkröte an den Fluß. Als er dann zum Sterben kam, habe er gesagt: „Meine Enkel, ihr werdet mich rächen. Hier sind meine beiden Arme. Aus ihnen werden die Pflanzen entstehen, um mich zu rächen. Aus ihnen wird das rote Holz hervorgehen für die Bogen, die Parakuuba für den Schaft der Pfeile; aus meinen Sehnen wird die Embira erscheinen für die Bogensehne; aus meinem Fett die Kastanie, um den Pfeilschaft zu glätten; aus meinen Haaren der Kurava für das Garn an den Pfeilen und aus meinen Knochen die Tabokas für die Pfeilspitzen." Als er geendigt hatte, verschwand er."

4. *Epepim* — Orion.

(Legende der Makuschys am Rio Branco).

Vorbemerkung: Wie die alten Kultur- und Nomaden-Völker sich mit dem gestirnten Himmel beschäftigten, jene ihre Helden dahin versetzten, diese ihren Glanz bewunderten und in seinen Konstellationen ihre Geschicke lasen, so gibt es auch für den Eingeborenen Brasiliens fast kein bedeutenderes Gestirn, das ihm nicht ein Ereignis erklärt oder eine Idee repräsentiert im Zusammenhange mit dem, was auf der Erde geschieht. Freilich hat er keine Heroen dahin zu versetzen; wenigstens geht das nicht aus den der Nachwelt geretteten Resten seiner Mythen hervor.

Sie kennen den Lauf der Gestirne, ihre Höhe, die Zeit und Stunde ihres Erscheinens und Verschwindens am Firmament und nach ihnen teilen sie die Jahreszeiten ein. Für ein jedes haben sie einen Namen, eine Geschichte, die die gegenseitige Stellung

Digitized by Google

erklärt. Es ist wiederum Barboza, der einen Teil derselben dem allmählichen Vergessen und Verschwinden entrissen hat. „Von der größten Wichtigkeit", sagt der genannte Gelehrte, „sind diese mythologischen Legenden, die nichts zu bedeuten scheinen, aber den geistigen Zustand der herabgekommenen Rasse kennzeichnen und oft ihren Charakter wiedergeben." (*Poranduba*, 3. T., S. 210). Wir wählen einige derselben aus, die dem angegebenen Zweck am meisten dienen.

„Man erzählt, daß es drei Brüder gab, zwei ledige und einen verheirateten, der eine Frau hatte; die beiden wohnten weit weg von dem verheirateten. Von jenen beiden war der eine häßlich, und sie sagen, daß der schöne Bruder ihn schief ansah; deshalb sann er auf Mittel, ihn zu töten. Eines Tages verfertigte er eine Stange und spitzte sie gut zu, und darauf sagte er zu dem Bruder: „Mein Bruder, wollen wir Uruku suchen, um unsere Körper zu bemalen?" — „Gut, gehen wir." Darauf, erzählt man, kamen sie an den Urukubaum, und er sagte zu seinem Bruder: „Mein Bruder, steige du hinauf, um für uns zu holen." Man erzählt, daß dann der häßliche Bruder hinaufstieg und oben auf einem Aste die Beine spreizte; da spießte ihn der Bruder von unten. Er starb gleich und fiel auf die Erde. Der Bruder schnitt die Beine ab, ließ die Leiche liegen, wandte sich um und ging. Man sagt, daß gleich darauf die Schwägerin kam, um sie zu sprechen: „Wie geht es dir, mein Schwager?" — „Wie soll es mir gehen? gut."—„Wie geht es meinem anderen Schwager?"— „Der ist hinaus, spazieren gegangen." — „Ei! das ist möglich." Man erzählt, daß die Schwägerin in den Wald spazieren ging, und da sie um das Haus bog, fand sie die Leiche ihres Schwagers mit abgeschnittenen Beinen. Darauf kam auch der andere Schwager: „Wozu dienen mir die abgeschnittenen Beine? Zu nichts. Jetzt sind sie nur noch gut, sie den Fischen zu fressen zu geben." Dann, sagen sie, nahm der Bruder die Beine und warf sie in den Fluß. Der Körper wurde in die Erde begraben, aber die Seele ist fortgegangen in den Himmel. Als sie in den Himmel kam, verwandelte sie sich in ein Gestirn. Der Körper blieb in der Mitte, und die Beine zu beiden Seiten. Er wurde so der *Epepim* (Orion). Der Brudermörder aber wurde in den Stern *Kaiuanon* (Venus) verwandelt und der verheiratete Bruder

Digitized by Google

in den *Itenhá* (Sirius). Beide kamen gegenüber dem Bruder zu stehen, den sie getötet hatten, um ewig zur Strafe ihn anschauen zu müssen."

5. *Cyiucé* — Die Plejaden.

Vorbemerkung: Cyiucé heißt: Mutter derer, die Durst haben. Das Siebengestirn ist den Indianern von ganz Brasilien bekannt und scheint von einigen Stämmen in Matto Grosso sogar verehrt zu werden. In dem Amazonastal gehen eine Menge Sagen darüber. So sagen sie, daß in den ersten Tagen seines Erscheinens am Firmament, wenn es noch niedrig steht, die Vögel und besonders die Hühner auf niedrigen Ästen oder Stangen schlafen, und je höher es steigt, desto höher steigen auch die Vögel; daß es viel Kälte und Regen bringt; daß die Schlangen, wenn das Gestirn verschwindet, ihr Gift verlieren; daß die Rohre, welche zur Verfertigung der Pfeile dienen, vor ihrem Erscheinen geschnitten werden müssen, sonst werden die Pfeile wurmstichig. Nach der Legende verschwinden die Plejaden im Mai und erscheinen wieder im Juni. Ihr Erscheinen fällt mit der Erneuerung der Vegetation und der Tierwelt zusammen. Deshalb sagt die Legende, daß alles, was vor dem Gestirne erscheint, erneuert wird, d. h. sein Erscheinen bezeichnet Frühlings Anfang. *Daina* ist ein Name aus einem verloren gegangenen Mythus und scheint Barboza eine Korruption von *Nday,* der Böse, zu sein. Da seine Geliebte verschwunden war, schaute er, nachdem er sie vergebens auf der Erde gesucht, nach dem Himmel aus und sah die Schwägerin da hinaufsteigen. In der Hoffnung, ihrer habhaft zu werden, legte er auf den Bogen eine Sararaka, deren Spitze an dem Firmamente haftete, und deren Schnur sich auflöste und von dem Himmel herabhing. An dieser Schnur stieg nun Daina hinauf. Sararaka ist eine Art Pfeile, deren sich die Wilden bedienen, um die Schildkröte und die großen Fische zu erlegen. Die Spitze dieses Pfeiles ist leicht in den Schaft eingelassen, so daß sie im Augenblick, indem sie das Tier verwundet, sich von dem Schafte loslöst und mit demselben durch eine Tukumschnur[1]) verbunden

[1]) *Tukum* ist der Name einer Palmenart, aus deren Blättern feine Fäden gewonnen werden, von denen heute noch die Fischer ihre Netze verfertigen.

Digitized by Google

bleibt. Da der Schaft auf dem Wasser schwimmt, so gibt er immer die Richtung an, welche das verwundete Tier unten im Wasser verfolgt.

„Daina stieg hinauf zum Himmel, der großen Schlange nach. Daina, an dem Himmel angekommen, fand in einem Loche Eier der Arara und verschlang sie. Gleich darauf verspürte er Durst. Er rief die sieben Sterne bei ihrem Namen und ging zu ihnen: „Vielleicht, daß ich hier Wasser trinken kann." Er sprach zu ihnen: „Wo trinkst du Wasser?" Cyiucé antwortete: „Komm' mit mir in mein Haus, dort wirst du Wasser trinken." Cyiucé zeigte den Brunnen, in dem sich Wasser fand: „Jetzt, da du Wasser getrunken hast, sollst du sehen, woher ich komme, darauf wirst du wissen, woher mein Weg geht. Einen Monat lang verschwinde ich, und am folgenden Monat erscheine ich wieder zum Maße der Zeiten. Alles was mich sieht, erneuert sich."

6. *Peschiosso* — Kanopus.

Ein Mann mit Namen *Peschiosso* heiratete eine Frau Frosch, genannt *Ueré*. Eines Tages wurde der Mann sehr aufgebracht gegen seine Frau, da sie immer schrie: „Qua! Qua! Qua!" Er wurde ihrer überdrüssig. Darauf, erzählt man, schnitt er ihr ein Bein ab, das mit Genipapo bemalt war, und er nahm es und warf es in den Fluß. Sogleich verwandelte es sich in den Fisch Surubim, und der Körper stieg auf zum Himmel, um sich mit ihrem Bruder Epepim zu vereinigen."

Bemerkung: Neben dieser Legende haben die Makuschy-Indianer (Rio Branco) auch noch solche über „die Schlange" und des „südliche Kreuz".[1]) Surubim ist ein schöner großer Fisch von silberweißer Haut mit dunkelblauen Flecken. Es ist der *Pimelodes tigrinus*, Barb.

---

[1]) Auf dieses Gestirn haben sie den Vogel Strauß versetzt. Bei den Bororós sind diese vier Sterne die Zehen des Straußes. (C. v. d. Steinen, Zentral-Brasilien.)

Digitized by Google

IV. Alte Traditionen.

Unter diesem Namen fasse ich jene Volkserzählungen zusammen, die eine Art „Geschichte“ zur Voraussetzung haben oder auch einen Übergang zu derselben bilden können.

1. *Tamanduaré,* der brasilische Noe.

Die bei vielen Völkern sich findende Überlieferung von einer Sintflut hat man unter den Wilden Brasiliens in den folgenden Formen angetroffen:

Dem klugen Zauberer (*Pagé*) Tamanduaré wurde von dem Himmel geoffenbart, daß eine große Überschwemmung der Erde stattfinden solle durch die Wasser des Himmels, die so sehr die Welt erfüllen sollen, daß kein Berg und kein Baum mehr sichtbar bliebe, so hoch sie auch sein möchten. Es solle jedoch eine sehr hohe Palme, die auf einem Berge stehe, der bis in die Wolken rage, davon ausgenommen sein; ihre Frucht war ähnlich der Kokosnuß. Diese Palme würde ihm angewiesen werden, damit er sich und seine Familie vor der Flut rette. Und in dem Augenblicke, in dem Tamanduaré diese Nachricht empfing, ging er sogleich auf jenen Berg, der für ihn und seine Familie die Rettung sein sollte. Und da er dort war, sah er, daß es eines Tages anfing, viele Wasser zu regnen, die nach und nach wuchsen und die ganze Erde bedeckten. Und da sie schon den Berg bedeckten, auf dem er war, machten sie sich daran, er und seine Familie, auf jene Palme zu steigen, und sie waren dort die ganze Zeit, solange die Überschwemmung dauerte und nährten sich von der Palmenfrucht. Als die Überschwemmung vorüber war, stiegen sie herab, vermehrten sich und begannen die Erde wieder zu bevölkern.

So hat sich Simon de Vasconcellos S. J.[1]) diese Überlieferung von den Indianern erzählen lassen. Der erste Apostel von Brasilien, Emanuel de Nóbrega S. J.[2]) erwähnt derselben nur mit wenigen Worten, jedoch mit einer Abweichung von der obigen Darstellung:

[1]) Noticias do Brazil, Bd. 1, n. 75.
[2]) Cartas de Brazil, IV. 1549.

Digitized by Google

„Sie sagen, daß alle starben mit Ausnahme einer alten Frau, die auf einen Baum sich rettete.“[1]) Voi wenigen Jahren fand Dr. Barbosa auf einer wissenschaftlichen Expedition am Fluße Purus bei dessen Anwohnern, den Pamarys, Abederys und Katauschys ebenfalls die Überlieferung einer Erdüberschwemmung. Tamanduaré ist hier Uassú. Die Pamarys sollen noch heute auf dem Wasser des Flußes oder der Seen wohnen, aus Furcht vor einer neuen Sintflut. Der Wortlaut in treuer Übersetzung ist folgender:

„Sie erzählen auch von alters her, daß die Welt wirklich einmal aufgehört hat. Einstens hörten sie ein Tosen über und unter der Erde. Man sagt, daß die Sonne und der Mond, wie ein Vorzeichen, rot, blau und gelb wurden. Das Wild mischte sich unter die Menschen, ohne Furcht zu haben d. h. die Tiger und alle reißende Tiere. Einen Monat später hörten sie ein stärkeres Getöse. Sie sahen dann, so erzählt man, daß die Finsternis von der Erde zum Himmel stieg, mit Donnern und vielem Regen den Tag und die Erde vernichtend. Es verloren sich die einen, es starben die andern, ohne zu wissen wie; denn alles war in einem fürchterlichen Zustand. Die Wasser stiegen dann sehr hoch, und sie sagen, daß die Erde in denselben unterging, und nur die Äste der höchsten Bäume ragten hervor. Dorthin war das Volk hinaufgeflüchtet und starb vor Hunger und Kälte, indem es während der ganzen Zeit der Finsternis regnete. Es rettete sich damals nur Uassú und sein Weib auch. Als sie herabgestiegen waren, fanden sie keinen einzigen Leichnam noch Gebeine. Darauf bekamen sie viele Kinder. Man erzählt, daß sie nachher so dachten: „Es wird vielleicht gut sein, daß wir unsere Häuser auf dem Flusse bauen, damit, wenn die Wasser steigen, wir auch mit dem Flusse steigen.“ Als sie später sahen, wie die Erde wieder fest war, dachten sie nicht mehr daran. Aber die Pamarys bauen noch heute ihre Häuser auf dem Flusse.“

Von Interesse möchte auch noch die folgende Variante sein, die sich unter den Eingeborenen am Padauiry-Flusse erhalten hat: „Auf der Serra Ereré sind alle Dinge groß: die Wespen, die Kolibris, die Mukuias, die Holzböcke sind groß; auf der Serra gibt es Wasser und an den Ufern Blumen. Alles, was sich

[1]) Auch der ehrw. Anchieta hörte diese Sage von den Indianern, er erwähnt dieselbe in seinen Informações pag. 28.

Digitized by Google

da befindet, ist wohlriechend. Wir glauben, daß vor alters, als die Welt zugrunde ging, die Wasser der Sintflut nicht dorthin gestiegen sind."

2. Die beiden Brüder.

Diese Überlieferung will uns über den Ursprung der Ureinwohner von Brasilien belehren. Aber unsere Sage erscheint in einem so nebelhaften Gewande, daß sie nicht einmal auf die Spur eines sicheren Ausgangspunktes zu führen vermag, von wo aus man an die Lösung des großen Rätsels gehen könnte. Es ist wiederum Vasconcellos, der diese Tradition aus dem Munde der Indianer gesammelt und uns in seinen Noticias (1 Bch. nn. 78 u. 79) aufbewahrt hat.[1])

Auf die Frage, von welchem Volke sie seien, woher und auf welche Weise sie in diese entlegene Länder gekommen, antworteten die Indianer, es sei Tradition ihrer Vorfahren, daß sie von einem anderen Erdteil gekommen, den sie nicht kannten. Sie seien von weißer Farbe gewesen und kamen auf Schiffen übers Meer und landeten in einer Gegend, in welcher die Portugiesen Cabo Frio zu erkennen glaubten. Dann erzählen sie weiter: Es waren zwei Brüder die mit ihren Familien vor alter Zeit nach diesem ihrem Lande kamen, bevor ein Sterblicher es betreten hatte, da es nur Urwald gab, und die Fluren wild wucherten, und die wilden Tiere und die Vögel unbelästigt und frei von ihrem Bogen waren. Sie kamen aus ihrem Vaterland, vertrieben durch einen Krieg daselbst. Sie machten sich daran, die Bewohner des Landes aufzusuchen, um mit ihnen zu sprechen und zu hören, wo sie seien, und was sie tun sollten. Aber umsonst. Das Land hatte noch keinen Menschen gesehen, und nur Einsamkeit und Stillschweigen umgab sie, das durch das Brüllen der wilden Tiere und den Gesang der Vögel unterbrochen wurde.

---

[1]) Auch der spanische Jesuitenmissionär Diaz Taño erzählt im ersten Viertel des 17. Jahrhunderts diese Legende auf ähnliche Weise, nur gibt er den beiden Brüdern die Namen Tupi und Guarani, Namen, welche bekanntlich einen großen Teil der Urbevölkerung Brasiliens und teilweise Paraguays, sowie deren Sprache bedeuten. (Rev. de Bibl. Publ. de Buenos Aires, tom. IV.)

Digitized by Google

Da aber die Erfahrung sie allmählich lehrte, was Menschen nicht vermochten, und sie die Frische und Fruchtbarkeit der Berge, Fluren, Wälder und Flüsse sahen, erkannten sie, daß sie das Glück zu diesem wertvollen Funde geführt, und daß sie für ihre Familien keinen größeren Reichtum hätten finden können. Und in der Tat gründeten sie da eine Wohnstätte, die erste, die Brasilien und Amerika sah, von der es aber schon keine Kunde mehr gibt.

Weiter erzählen sie: Nachdem sie sich da niedergelassen und das beste Land unter sich geteilt hatten, entzweiten sich diese Familien im Laufe der Zeit. Der Grund davon wird verschieden angegeben. Aber die meisten sagten, es sei wegen eines Streites um einen Papagai geschehen. Das Weib des älteren Bruders, wollte sich dessen bemächtigen gegen den Willen des Weibes des jüngeren Bruders, die den Vogel so abgerichtet hatte, daß er sprach wie ein Mensch. Sie mußten sich trennen wegen der Streitigkeiten. Die Familie des älteren Bruders blieb im Lande, und die des jüngeren segelte der Küste entlang nach Süden und gelangte in den großen Fluß, den wir heute La Plata nennen, an dessen südlicher Mündung sie sich niederließen. Und diese waren, sagen sie, die ersten Bewohner der Länder, die wir heute Buenos - Aires, Chile, Quito und Peru nennen. — So weit Vasconcellos.

3. Die Mani-Sage.

Daß man über die spezifische Kulturpflanze Brasiliens Legenden hat, wird den nicht wunder nehmen, der die Beschaffenheit und die Bedeutung der Maniokawurzel für den Brasilianer kennt. Sie liefert das eigentliche Brot und die unentbehrliche Zukost für den brasilianischen Tisch. Von dieser Wurzel, die man ihrer Gestalt nach mit einem kolossalen Erfurter Rettig verglichen hat, werden beide Arten, Aipim *(Manihot Aipi Pohl)* und die wilde *(M. utilissima Pohl)* in ganz Brasilien in großer Menge gebaut. Diese beiden zerfallen wieder in verschiedene Unterarten, von denen Martius 9, Vasconcellos 18, Ferreira gar 35 unterscheidet. In der verschiedensten Weise wird sie zubereitet und gegessen.

Digitized by Google

Der Gebrauch und die Zubereitung der Maniokawurzel aber, ethnographisch betrachtet, liefert ein gewichtiges Zeugnis für die Kultur der Urbewohner von Brasilien. Diese Pflanze enthält in ihren meisten Arten ein starkes Gift, so daß die Wurzel ohne Zubereitung genossen, den Tod herbeiführt. Viele mußten offenbar bei ihrem ersten Gebrauche vergiftet werden und sterben. Das hätte genügen können, daß der Wert und Nutzen dieser Pflanze unbekannt geblieben wäre. Trotzdem fand man das Geheimnis, sie zum wichtigsten brasilianischen Nahrungsmittel zu machen. Kein Wunder, daß man zur Annahme kam, eine höhere Hand habe ihren Gebrauch gelehrt. Das Pflanzen und die Zubereitung der Manioka lernten die Weißen, wie vieles andere, von den Eingeborenen. Die giftige Wurzel wird zuerst von ihrer schwärzlichen Oberhaut befreit, dann in großer Masse gestampft oder zerrieben, um in zylinderförmigen Körben (*aipiti*) unter eine Presse gebracht zu werden. Hier wird der giftige, Blausäure enthaltende Saft entfernt, und die Masse durch ein Sieb und endlich in den Ofen gebracht, von wo sie als weißes feinkörniges Mehl herauskommt.

Die Legende über ihren Ursprung ist diese: „In längst vergangenen Zeiten wurde die Tochter eines Häuptlings schwanger erfunden. Der Vater, der den Urheber der Schmach seiner Tochter bestrafen wollte, drang in diese, ihm denselben zu nennen. Aber weder Bitten noch Drohungen vermochten sie zu einem anderen Geständnis, als daß sie Jungfrau sei. Der Häuptling ging mit dem Gedanken um, sie zu töten, als während der Nacht ihm ein weißer Mann erschien, der ihn warnte, seine Tochter zu töten, denn sie sei in der Tat unschuldig und noch Jungfrau. Nach einiger Zeit genas sie eines prächtigen Knäbleins von weißer Farbe. Dieses erregte großes Aufsehen nicht nur unter den eigenen, sondern auch bei den Nachbarstämmen, die kamen, das Kind zu besuchen und jene neue und unbekannte Menschenrasse zu sehen. Das Knäblein, welches den Namen *Mani* erhielt und sehr frühe aufrecht ging und sprach, starb nach einem Jahre, ohne vorher krank gewesen zu sein oder das geringste Zeichen von Schmerz gegeben zu haben. Nach alter Sitte wurde es im eigenen Hause begraben, und das Grab täglich begossen. Nach einiger Zeit sproß aus dem Grabe eine Pflanze, die man, weil sie gänzlich unbekannt war, stehen ließ. Die Vögel, welche von den Früchten fraßen, wurden

Digitized by Google

wie betrunken, und diese den Indianern ganz unbekannte Erscheinung vermehrte noch ihre Neugierde. Zuletzt spaltete sich die Erde; man grub in der Öffnung und glaubte in der Frucht, auf welche sie stießen, den Leib des Mani zu finden. Sie aßen dieselbe und so lernten sie den Gebrauch der Manioka. Der Frucht gaben sie den Namen *Mani-oka* d. h. Haus des Mani." So Coute de Magalhães.[1])

Es ist mir eine etwas abweichende Darstellung bekannt, die ich hier als

Variante

wiedergebe: Mani lebte längere Zeit und beglückte sein Volk durch weise Lehren und Anordnungen, so daß er allgemein verehrt und geliebt war. Kurz vor seinem Tode versammelte er das Volk und versprach, daß er in seinem Grabe ihnen einen großen Schatz hinterlassen werde, der ihnen ihre Zukunft sichern solle. Sie möchten etwa ein Jahr nach seinem Tode dort nachgraben. So taten sie und fanden die Wurzel, wovon sie das Brot bereiteten, das sie nach Mani, *Mani - oka*, d. h. aus dem Haus des Mani, nennen.—

Wenn die Manilegende, wie manche Ethnologen meinen, mit denjenigen der asiatischen Religionen ihre Berührungspunkte hat, so kann man auch nicht läugnen, daß sie eine eigentümliche Ideengemeinschaft mit einem Geheimnis der christlichen Religion aufweist: Mani, der Sohn einer Jungfrau, gibt sich selbst als Speise seinem Volke.

IV. Schluß.

Am Schlusse dieser Arbeit angelangt, kann man mit Recht die Frage aufwerfen, auf welche Weise sich all' diese Sagen, Legenden und Traditionen so allgemein und so lange erhalten konnten. Die Indianer von Brasilien wenigstens kannten zur Zeit der Entdeckung keine Schrift. Sie ersetzten diesen Mangel durch Familientraditionen; waren aber damit nicht zufrieden,

[1]) O Selvagem 2. T., SS. 134—135.

Digitized by Google

sondern hatten ihre *Pagés* oder andere Männer beauftragt, durch Gesänge dieselben den späteren Geschlechtern zu überliefern.

Ein bestimmtes Zeugnis treffen wir hierüber bei Alfonso de Oralle S. J. in seiner Geschichte des Reiches Chile. Dieser hörte mehrmals von Diego de Torres S. J., dem ersten Provinzial der Gesellschaft Jesu in jener Gegend, folgende Begebenheit erzählen. Einstens kam er durch ein Tal von Quito, als man dort ein Fest feierte. Ein schon bejahrter Indianer schlug das Tamboril und sang dazu in seiner Sprache vor mehreren jungen Leuten, die ihm aufmerksam zuhörten. Der Pater blieb stehen, und nachdem jener geendigt, fragte er, was für eine Ceremonie das sei. Einer der Zuhörer antwortete ihm, daß jener Sänger der Archivist des Dorfes sei, der die Verpflichtung habe, an allen Festtagen herumzugehen und die Traditionen und merkwürdigen Taten ihrer Vorfahren zu besingen in Gegenwart derjenigen, die bestimmt waren, ihn nach seinem Tode zu ersetzen. Da die Indianer keine Bücher hatten, so brauchten sie dieses Mittel, um ihre alten Erinnerungen und Geschichten aufzubewahren. Darauf fragte der Missionär weiter, was er denn gegenwärtig gesungen habe. Er habe zuerst von einer Wasserflut gesungen, die vor sehr langer Zeit die Welt überschwemmt habe, und daß, nachdem viele Jahrhunderte verflossen gewesen und die Welt sich wieder bevölkert hatte, ein weiser Mann, genannt Zomé, nach Peru gekommen sei, um ihnen ein neues Gesetz zu geben, das sie vorher nie in dieser Gegend gehört hatten. Merkwürdig, daß fast drei Jahrhunderte später ein neuerer Forscher, Dr. Barbosa, dieselbe Art, die Traditionen zu vererben, bei den Anwohnern an dem Flusse Purus gefunden hat. Dort feiern sie jetzt noch im Monat Juli große Feste, an denen ihre *Pagés* (Zauberer) die Überlieferungen ihrer Vorfahren erzählen. Dort vernahm dieser Gelehrte bei einer solchen Gelegenheit die Sintflutsage.

Digitized by Google

Les "Eki" des Fang.

Par le P. Louis Martrou C. SP. S.
Directeur de la Mission Cath. de Ndjolé. — Congo français.

Les Fang, peuple nomade de la côte occidentale d'Afrique, occupent une aire immense du Cameroun allemand vers 3° latitude Nord, jusqu'à la forêt de Myumba vers 2° — 4° de latitude Sud; en profondeur, des côtes de l'Atlantique, à la Sanga, affluent de la rive droite du Congo, avec les Dzèm, les Dzandzama et les Ossyébas, qui ne sont que des rameaux de la grande famille fang.

D'après les évaluations approximatives les plus récentes des missionnaires qui ont parcouru ces régions, il y aurait, au plus bas mot, 15 millions de Fang ou Pahouins. Ici, ils sont en villages serrés et populeux entre le Ntem, le Komo, l'Windo et Ogowé;[1]) là, disséminés à la périphérie de leur aire, au milieu d'autres peuples: *Mpongwés* (Libreville, Estuaire du Gabon) *Boulous* (Estuaire du Mouny et de la Mondah), *Nkomis* (Ferman-Vaz), *Akélés* (Moyen-Ogowé, Mbomi et Ngounie) etc. etc. Dans cette lutte pour la vie, les Fang, nombreux et vigoureux, ont eu raison des tribus que je viens de citer: ils vivent quelquefois en bonne intelligence avec leurs voisins étrangers, plus souvent, ils les refoulent devant eux, et il y a eu des époques sanglantes, où les Fang ont joué le rôle des barbares du Ve siècle en Europe.

Les Pahouins parlent tous, avec une grande variété de dialectes, une langue «bantoue» agglutinative, énergique et martelée, riche en mots exprimant des idées sensibles, visuelles surtout, singulièrement concise et ramassée dans ses proverbes.[2])

---

[1]) Cf. les cartes du Congo français dans l'Atlas des Colonies françaises de Paul Pelet, Paris, Armand Collin.

[2]) Cf. Dans le tome XVI. (1905) du «Bulletin de la Société Neuchâtelois de Géographie» Neuchâtel (Suisse), une étude longue et savante du P. Trille «Proverbes, Légendes et Contes Fangs», pp. 49—295. — [Ajoutons, puisque l'occasion s'en présente, que la collection du «Bulletin de la Soc. Neuch. de

Digitized by Google

Au dire des phonétistes et linguistes les plus entendus, c'est la moins bantoue des langues bantoues.[1])

Une race si nombreuse et si remuante venant on ne sait d'où, envahissant progressivement jusqu'à la côte de l'Atlantique, a dû nécessairement attirer l'attention des explorateurs et des colons. Elle était signalée vers 1860.

Les peuplades plus douces avec lesquelles nous fûmes d'abord en contact, disaient les Fang sauvages et féroces; on accepta cette réputation, l'aggravant même et dépeignant les Pahouins sous les plus sombres couleurs. Mais bientôt, ceux-ci s'établirent le long des fleuves, à côté des factoreries européennes; avec leur activité supérieure à celles des autres races, ils furent vite les fournisseurs ou les courtiers des riches produits de la forêt équatoriale: ivoire, caoutchouc, ébène, acajou etc. P. S. de Brazza, frappé de l'énergie de cette race vigoureuse, rêvait de leur donner l'amour du travail, la richesse et la civilisation et par elle de mettre en rapport, dans l'avenir, une des plus fertiles contrées du Congo.

Aussi avons-nous une bibliographie assez importante sur les Fangs ou Pahouins.[2])

Géogr.» dont le rédacteur est le si actif Ch. Knapp, est un de recueils les plus riches en informations et en documents détaillés sur l'ethnographie africaine, et particulièrement bantoue: parmi les collaborateurs les plus importants, à côté du Missionaire catholique H. Trilles qu'on vient de citer et du P. G. A. Morice O. M. I., signalons d'une manière globale les membres de la Mission romande protestante, et rendons un hommage bien mérité au long effort scientifique fourni par quelques uns de ses meilleurs Missionnaires. — Note de M le Prof. Jean Brunhes.]

[1]) Les ouvrages sur la langue fang ou en cette langue ont été presque exclusivement composés par des Missionnaires: Missionnaires du St. Esprit (P. P. Lejeune, Stalter, Trilles, Bailly, Tanguy), Missionnaires Espagnols de Fernando-Po et de la Guinée Espagnole, Missionnaires anglicans américains (M. Marling), Missionnaires évangélistes Français (Allegret, F. Faure). Ce sont des syllabaires, dictionnaire, catéchisme, Bibles etc. etc. Citons pourtant un ouvrage composé par un administrateur — M. Largeau, *Encyclopédie Fang*, assez riche comme vocabulaire, mais peu sûre comme grammaire, encore moins quand elle traite de questions de folklore et d'ethnographie.

[2]) On trouvera une grande partie de cette bibliographie dans le dictionnaire géographique de Vivier de St. Martin et dans la bibliographie annuelle des Annales de géographie. Citons parmi les nombreux articles de revues et les ouvrages parlant des Fang: Fleuriot de Langle, *Croisières à la Côte occidentale d'Afrique* 1868. Tour du monde. — C. Roullet, *Les Pahouins*,

Digitized by Google

Depuis plus de dix ans en contact intime avec les Fang le l'Ogowé, comprenant leur langue et la parlant, passant des semaines entières dans leurs villages ou leurs campements de nomadisme, je les ai vu vivre, sous mes yeux, leur vie journalière. C'est le résultat de quelques observations que j'ai faites, que je donne ici. A dessein, je leur laisse leur caractère documentaire sans lien bien évident. Et de crainte de déverser dans nes jugements ma mentalité d'Européen, mon rôle se bornera à noter es faits et en donner l'interprétation des indigènes eux-mêmes.

Quand on étudie les Fang, un de ces «Naturvölker» de F. Ratzel, la première impression qu'on en a est celle d'un peuple essentiellement libre, ayant peu de besoins, sans barrières physiques ou morales.

A travers l'immensité de sa forêt équatoriale ou dans les savanes qui la bordent, il semble que le Pahouin peut pêcher, chasser, cueillir les fruits, faire, n'importe où, son champ de manioc ou de bananes qui, d'ailleurs, lui coûtera peu de peine dans ces régions exceptionnellement arrosées, d'exubérante végétation. Le sol n'est la propriété de personne. La question du vêtement est des .us simples: une étoffe, achetée à la factorerie européenne ou l'écorce d'une ficacée, assouplie par le battage. Pas de chefs réels et reconnus, qui viendront réclamer un impôt ou porter des décrets avec sanction. Pour peu, on regretterait d'être civilisé et de n'être pas né fang — pour vivre de cette vie sans besoin et sans souci.

Mais on ne tarde pas à s'aperçevoir que cette vie libre qu'on prêtait au Fang, au premier jugement n'est pas la sienne. Il est enfermé, lui aussi, dans des barrières physiques et morales. Les «*Eki*» [1]) sont de ces dernières.

Annales de voyage, août 1867. — Marquis de Compiègne, *L'Afrique Equatoriale*, 1875, Paris, 2 vol. — A. Marche, *Trois voyages à la Côte occidentale*. — Liotard, *Les races de l'Ogowé*, Anthropologie VI, 1895.—*L'Afrique occidentale*. — *La nature et l'homme noir*. P. Barret. Challamel, Paris. — C. Lenz a publié aussi plusieurs articles dans le *Bollettino della società Africana d'Italia*. On trouve aussi des détails ethnographiques très interessants dans les «Missions catholiques» 1897, *Les Fangs*, P. Trilles — E. Allegret, *Religion des Fangs*, Revue des Religions, 25e année. — Bulletins des Missions Evangéliques Françaises, passim 1896—1905.

[1]) Parmi les nombreuses méthodes de transcription des langues non écrites, celle de l'abbé Rousselot, directeur du laboratoire de Phonétique expérimentale au Collège de France et professeur à l'Institut catholique de Paris parait remplir

Digitized by Google

On appelle *eki* un acte ou aliment prohibé. Un groupe d'hommes mangent dans la case publique du village l'*abègnæ*. Ils puisent en silence, dans les corbeilles contenant divers mets: bananes, maniocs, ignames, etc. Un des convives s'abstient systématiquement de manger de l'un d'eux, de manioc par exemple. On lui demande: «Pourquoi n'en manges-tu pas?» Il vous répond invariablement: «C'est *eki* pour moi» Et les *eki* se multiplient; ils touchent à une multitude de personnes et de choses. En voici certaines catégories.

I. *Eki* de maladies.

Il y a un certain nombre de maladies qui portent avec elles des *eki*. Dès qu'on en est atteint, on sait qu'on tombe sous le coup de défenses et tout le monde s'y soumet de plein gré. C'est sacré.

L'*abara* est une espèce de lèpre volante, qui se manifeste par de vives douleurs rhumatismales dans les articulations, puis par des pustules sanguinolentes sur tout le corps. La médecine coloniale n'a pas encore tranché la question s'il faut la rattacher à la syphilis ou à la filariose. Elle est très fréquente chez les Fang. Il est rare qu'à une époque ou une autre de sa vie, il ne soit atteint de cette affection contagieuse, paraît-il. Celui qui l'a communiquée à un autre doit payer à celui-ci un mouton, comme dommages-intérêts.

La personne affligée de cette maladie ne pourra manger de la grande antilope noire, de l'antilope-cheval, d'un rongeur du genre de l'agouti; interdits aussi divers poissons: le *nsêna*, espèce de brochet, la scie etc.

On rattache à l'*abara* l'éléphantiasis et une affection appelée *ntuba*. Ceux qui en sont atteints ont les mêmes *eki* que dans le cas précédent.

Quelle relation y a-t-il entre l'interdiction de ces mets et ces maladies? Les Fang n'en savent rien dans l'espèce. Serait-ce le résultat cristallisé d'une expérience séculaire, et faudrait-il y voir un précepte hygiénique sous cette défense morale? Ce n'est pas évident.

les meilleures conditions de précision scientifique et de simplicité. Je m'y conformerai ici, pour transcrire les mots Fang, en suivant un livre qui la donne: *Essai de Phonétique avec son application à l'étude des idiomes africains*, par le P. Sacleux, [v. Anthropos n. 3, p. 646 et suiv.]

Digitized by Google

Les défenses en cas de syphilis et de maladies vénériennes semblent plus rationnelles, basées davantage sur l'hygiène. Peut-être parce qu'elles sont plus récentes. Elles seraient devenues des *eki* par assimilation.

Ce n'est que récemment, en effet, que les affections syphilitiques ont fait apparition; chez les Fang à l'intérieur, elles sont très rares, inconnues peut-être. C'est un triste cadeau de notre civilisation, le résultat du contact de l'Européen, surtout du Sénégalais avec ces races équatoriales. Ayant trouvé le terrain propice, à cause de la malpropreté et de la promiscuité des Fang, la syphilis est devenu un fléau redoutable, tarissant les sources de la vie, contaminant des tribus entières. En parcourant les villages, si vous voyez un noir le teint décharné de la tête aux pieds, jaune, sale, affligé d'énormes tumeurs, ne lui demandez pas qu'elle est sa maladie. On lui applique mélancoliquement le vieux dicton des fruits qui pourrissent: «*A næ esonæ, o ta to, ndor a ne ebol* — il a jauni, tu le vois, il est donc gâté.» Et les anciens aux cheveux blancs, à la tête branlante, qui naquirent à 300—400 kilomètres d'ici, se remémorent le temps où ce fléau était inconnu, où les villages retentissaient de cris d'enfants. Et ils se demandent s'ils ont bien fait de s'approcher de la civilisation, si la somme des maux qu'elle leur a apportée n'est pas supérieure à celle des biens. D'aucuns rêvent d'aller refaire, au fond de la forêt, loin des fleuves, leurs familles épuisées, — en est-il temps encore?

Quelqu'un est atteint de la maladie dont nous venons de parler: il ne doit pas manger d'ignames, des graines de courge indigène — ces mets sont en effet indigestes et échauffant — ni de viande trop faisandée, ni de rats palmistes. Celui-ci se gâte rapidement. Il faut noter que le Pahouin ne dédaigne pas de manger de la viande dont la décomposition est assez avancée. La cuisinière forcera un peu plus que de coutume, sur les condiments: sel, piment, ail du pays. Ce sera malgré tout un vrai régal.

Les Fang, marchant sans chaussures, se meurtrissent souvent aux herbes siliceuses, aux ronces, aux tiges d'arbustes coupés, à toute cette végétation épineuse des endroits debroussés et des fourrés. Ils ont beaucoup de plaies, aux pieds surtout. L'une de celles, appelée *ful ebi*, plaie à trous, affecte la forme de petites cavités, au talon, à la cheville, etc.

Digitized by Google

Défense à ceux qui souffrent de cette plaie de manger du cochon rouge, du cœur de *nkanæ* (palmier-rotang).[1]) La raison qu'ils en donnent, la voici: le cochon, avec son groin, laboure la terre, lui fait des blessures — le *nkanæ* a l'écorce épineuse, déchire les tissus. L'ingestion de ces mets ne pourrait produire que des effets similaires sur le corps humain et empêcher de fermer la plaie.

La folie, cette triste maladie qui atteint la personnalité humaine, a aussi ses *eki*. Les Fang, d'ailleurs, n'admettent pas qu'on puisse en être atteint naturellement. C'est l'effet d'un maléfice, lancé par quelqu'un.

Pour eux, le fou est celui dont le cœur[2]) est très agité, hors de lui, «déménagé». Et voilà pourquoi tout ce qui recèle, à leur sens, des activités, des sources de mouvements, va être *eki* pour le fou. Cela pourrait agiter ce pauvre cœur en équilibre instable et provoquer de nouvelles crises. Défendus donc, l'eau qui a bouilli, l'eau de cascades ou de rapides, le *nsuia*, poisson plat très frétillant, l'antilope *mye*, connue par sa rapidité et sa sauvagerie.

Beaucoup d'autres maladies, en particulier les maladies aigües, n'ont pas d'*eki:* fluxions de poitrine, pleurésie, dysenterie etc. Peut être parce qu'elles semblent naturelles aux Fang. Tandis qu'au fond des autres, il faut chercher une cause en dehors des lois physiologiques et anatomiques.

II. *Eki* d'âge, d'état, de condition sociale.

Quand un homme d'un certain âge est mort, quelques jours après l'enterrement, on danse l'*akuma*. Cette danse fait essentiellement partie des obsèques. Commencée le soir vers 7 heures, elle se prolonge jusqu'à l'aube. Les hommes seuls y assistent. Celui qui préside à la danse et chante c'est l'*akûm*, per-

---

[1]) Les sommités et le cœur du palmier-rotang sont comestibles. Cuits à l'eau ou sous la cendre, ils ont un goût légèrement amer et rappellent un peu les asperges.

[2]) Dans la psychologie fang, le cœur joue un grand rôle. C'est à cet organe qu'ils rattachent les facultés intellectives et la volonté. Quand ils veulent exprimer qu'un malade n'a plus de connaissance, ils disent «il n'a plus de cœur».

Digitized by Google

sonnage respecté, ou plutôt redouté des autres. Pour arriver à cette situation, il a dû se mettre a l'école d'un autre *akām*, apprendre ces interminables mélodies et récits[1]), qui durent une nuit entière et puis tuer de sa propre main un de ses proches parents: père, mère ou frère, et une autre personne. Il pourra ensuite, se faisant grassement payer, aller de village en village, là où on l'appelle, chanter la danse de deuil. On lui prêtera une grande puissance, puissance mystérieuse et occulte, malfaisante surtout.

L'*akām* ne mange pas de manioc grillé sur le séchoir; il ne mange pas non plus, le jour où il doit présider à la danse, des mets que lui offrait son hôte. Il a peur, peut-être, d'être empoisonné.

L'enfant jusqu'à l'âge de quatorze ans environ ne devra pas manger de cochon. Une ancienne cérémonie, qui a disparu partiellement, et qu'on faisait jadis pour enlever cet *ekl* aux jeunes gens, indique la signification de cette défense. On creusait, à côté du village, une longue fosse où on accumulait épines, ronces, fourmis, dont les espèces ne manquent pas sous l'équateur et qui font de terribles piqûres, têts de cruches, pointes de raphia, que sais-je. Le jeune homme qui traversait un certain nombre de fois la fosse, sous le regard de tous les villages environnants assemblés et sans pousser un cri, stoïque et fier, était digne désormais de manger du cochon. Ceux qui étaient trop faibles ou trop lâches pour le faire devaient attendre encore. On voulait enseigner ainsi que dans le clan familial, il ne fallait pas des bouches inutiles mais des bras et des cœurs capables de le défendre et de l'enrichir.

Quand deux jumeaux viennent au monde, l'un d'eux s'il n'y a personne pour le recueillir est destiné à la mort. Celui qui survit, n'a pas le droit de regarder l'arc-en-ciel. Si par inadvertance ses yeux ont rencontré le météore, il devra se raser les sourcils, en colorer la place, d'un côté, avec du charbon noir de l'autre avec la poussière de bois rouge. Défense aussi, de manger tout animal dont le pelage est tacheté ou zébré: pan-

[1]) Ces chants et récits, en fang archaique, seraient très intéressants à noter, au point de vue du folklore et de la linguistique.

Digitized by Google

thère, chat-tigre, antilope-cheval, etc. et tout poisson recouvert d'écailles.

La femme fang, dont le sort et le rôle[1]) aurait besoin d'être étudié soigneusement, a de nombreux *eki*. Elle ne mangera pas du cochon, de l'antilope noire, des serpents. Interdiction pour elle, d'assister à la danse de l'*akumœ*. Cette danse s'ouvre par un ordre aux femmes de se retirer: «*A nanœ e nda* — Eh! la mère dans la case!»

La femme ne pourrait toucher certains talismans, ni assister à certaines cérémonies fétichistes comme le *Bieri*, l'*Ebi-nsoc*. etc.

On a souvent répété que les Fang étaient de féroces anthropophages, qu'ils mangeaient de l'homme par gourmandise ou par faim à l'instar d'autres peuplades équatoriales, les Bondjos par exemple, surnommés les hyènes de l'humanité. Non, même en temps de famine, le Fang ne chasse pas l'homme pour assouvir sa faim, il ne mange que le cadavre de l'ennemi tué à la guerre. Et encore rarement. Ce n'est que quand il rêve d'une vengeance terrible: l'homme mangé n'aura pas les honneurs de la sépulture. Son âme *(kun)* errera dans la forêt obscure et froide. Et entre le village du mangé et le village qui lui a fait cet affront public, il y aura désormais une haine irréconciliable.

La femme qui est la cuisinière attitrée[2]) chez les Pahouins cède sa place pour une fois. C'est *eki* pour elle non seulement de manger, mais même de préparer de la viande humaine. Les hommes, peu habiles dans cette matière, feront attendrir le cadavre, le cuiront sommairement dans des marmites, et seuls, loin des femmes et des enfants, se partageront ce repas sacré.

---

[1]) La femme, tout en étant presqu'esclave chez les Fang, a néanmoins un grand rôle, surtout dans l'éducation des enfants; le père ne s'en occupe pas.

[2]) La femme prépare la nourriture de son mari, de plus c'est à elle de se la procurer, d'aller chercher aux champs manioc, bananes etc., condiments; d'aller pêcher dans les marais. Une femme est appréciée lorsqu'elle nourrit bien son mari. Quand celui-ci est extraordinairement content d'un repas plus abondant et mieux préparé, il tire un coup de fusil en l'honneur de la diligente cuisinière qui jouit naïvement de ces honneurs publics.

Digitized by Google

Il est aussi à remarquer que tous les *eki* qui enveloppent la femme fang la tiennent dans une position inférieure. Ils attestent sa subjétion et la consacrent en l'environnant de craintes superstitieuses, en lui interdisant ce qui touche au domaine de la guerre et de la religion.

La femme enceinte est soumise à une multitude d'*eki* dont la violation entraînerait, pour l'enfant qu'on attend, une maladie, une infirmité, quelquefois la mort. Et ces défenses atteignent le mari, père putatif de l'enfant, aussi bien que la femme. A-t-il violé un *eki* et l'enfant vient-il à mourir dans sa tendre enfance: c'est le mari qui est coupable de cette mort. Il aura à rendre compte de sa conduite devant ses beaux-parents, qui profiteront de l'occasion, pour lui faire verser un supplément de dot, ou même pour lui retirer sa femme et la marier dans une autre tribu.

Il semble qu'on ne saurait prendre trop de précautions pour sauvegarder la vie de l'enfant qui doit naître. Chez cette race prolifique, commerçante et guerrière, l'infanticide est rare. L'enfant est aimé; on aime ses cris et ses jeux; sans enfants le village est «froid». Loin d'être une charge, c'est la richesse et la force pour l'avenir, c'est la race perpétuée. Aussi regarde-t-on la stérilité comme une malédiction, une punition. Et on considère hautement la femme qui donne à son mari de nombreux enfants.

Voici quelques-uns des *eki* de cette situation: défense de manger de l'antilope *mye* et de l'antilope-cheval: l'enfant serait sujet aux convulsions — de l'antilope *viõn* et d'un petit rat de brousse appelé *mourfu:* le nouveau-né périrait de diarrhée infantile — etc. etc.

Notons qu'il y a beaucoup de décès dans le jeune âge, chez les Fang, l'hygiène étant des plus rudimentaires. Il se fait comme une sélection naturelle: résistent seuls ceux qui sont solidement constitués. Mais que de vies humaines pourraient être sauvées qui deviendraient fécondes pour le travail et l'effort!

Interdits: pour les deux conjoints en question de toucher un cadavre humain, d'assister aux obsèques. Le mari ne creusera pas la fosse, même d'un proche parent; la femme n'ira pas avec les autres femmes du village, en pagne court barbouillée de glaise, pleurer le mort, sangloter à grands cris, auprès du lit mortuaire, la nuit des obsèques. C'est sa fonction pourtant mais elle

Digitized by Google

en est exempte — c'est *eki* pour elle, serait-ce même son propre mari qu'on ensevelit.

Ils ne mangeront pas non plus de gibier trouvé mort au piége ou sur les chemins, de serpents ou de sauriens qui ont avalé une proie dont on retrouve les restes dans les entrailles, du mouton qu'on a sacrifié pour arroser de sang un moribond.

Au fond de ces *eki* on rencontre cette conception, commune à beaucoup d'autres peuples, que la mort et tout ce qui a rapport à elle est de nature à porter malheur. Le petit être dont la vie est encore embryonnaire, succomberait fatalement à son contact. Il faut donc l'en tenir soigneusement éloigné.

III. *Eki* de moralité.

Le village fang est essentiellement un clan familial, ce sont plusieurs familles remontant toutes à une souche commune bâtissant leurs cases communes ensemble et vivant côte à côte. Les plus vieux du village, les anciens, gardiens des traditions, ont une influence, morale tout au moins, sur les affaires de ce petit clan. Ils indiquent la marche à suivre dans le règlement des procès pendants, les travaux à faire dans la saison présente, gourmandent ceux qui semblent ne pas travailler au bon renom et à la richesse du village.

Le mariage d'un homme avec une fille de son village est interdit, *eki*. Quelquefois, mais très rarement, quand le village est grand et la parenté éloignée, on voit des mariages entre membres d'un même village. Même dans ce cas, ceux qui contractent une union de ce genre, sont vus d'un mauvais œil. On ne manque pas s'ils ont un malheur, de dire que c'est la juste punition de leur faute *(nsem)*.

Défendus aussi, les rapports incestueux entre frère, sœur, et consanguins. L'affinité, elle, ne tombe pas sous les *eki*. Et le fils [1]) et le frère héritent des femmes de son père ou de son frère défunts.

---

[1]) De sa propre mère excepté. D'ailleurs, quand le fils est jeune ce sont ses oncles qui prennent les femmes, à la charge de marier le fils quand il sera d'âge.

Digitized by Google

Eki les rapports conjugaux, aux derniers mois de la grossesse, au temps de la menstruation, durant la période de l'allaitement qui dure jusqu'à ce que l'enfant marche assez solidement, vers 12 ou 14 mois.[1])

Pendant que le Fang est à la chasse, qu'il creuse des fosses ou fait des piéges pour prendre le gibier, il doit garder la continence. C'est, dit-il, qu'il sera plus agile à la poursuite de l'animal et plus heureux dans sa chasse. S'il violait cette prohibition, le gibier l'éventerait sûrement, et se rirait du chasseur alourdi.

Défense aussi, à tout homme, père, mari ou même sorcier-médecin, de pénétrer dans la case d'une femme au moment de l'accouchement. Les soins à donner à la mère et à l'enfant sont réservés aux femmes, à de vieilles matrones expérimentées en la matière.

IV. *Eki* de totémisme.

L'animal joue un grand rôle dans la vie du Fang. Celui-ci en a étudié les mœurs et les habitudes, et on trouve chez ces peuples tout un cycle de fables, fort intéressantes pour le folkloriste, où les bêtes vivent et parlent et moralisent comme dans les fables d'Esope et de La Fontaine. Beaucoup de tatouages représentent des animaux.

Un certain nombre d'individus et même de tribus portent le nom d'un animal. On rencontre fréquemment des *Nzoc* (Eléphant), *Nzœ* (Panthère), *Wara* (Gorille), *Ngan* (Caïman), *Nzü* (Aigle) etc. etc.

Ces noms viendraient de la coutume suivante: Un père voit mourir ses enfants en bas âge. Ceux qu'il aura, dans l'avenir, il ne leur donnera plus de noms d'hommes, mais bien des noms d'animaux.

---

[1]). Il n'est pas rare de voir des mères pahouines, allaitant leur enfant jusqu'à 3, 4 ans et même davantage. Il y a quelques mois, voyant un enfant de 6 à 7 ans qui me paraissait assez intelligent, je demandai à ses parents de me le confier pour l'instruir. On me fit cette réponse: «Tu le prendras quand il sera sevré» Il tetait encore. Ce n'est pas pour les Fang que Brieux a écrit ses «Remplaçantes».

Digitized by Google

Comme en temps ordinaire, on appelle l'enfant du nom d'un de ses ascendants, les noms d'animaux deviendront communs, ainsi transmis.

Celui qui a reçu le nom d'un animal n'en doit pas manger. C'est *eki*.

Je note ici que cet *eki* de totémisme qui, m'a-t-on certifié, existe toujours à l'intérieur, a disparu sur les bords de l'Ogowé. Peut-être que ceux-là seuls sont soumis à cet *eki* qui ont été appelés à dessein du nom d'un animal.

V. *Eki* imposés.

En dehors des interdictions que je viens d'énumérer, connues de tout le monde et auxquelles chacun se soumet, dès qu'il se trouve dans le cas indiqué, il y a une autre catégorie d'*eki* qui sont intimés par une autorité extérieure.

Le sorcier, personnage qui joue un rôle si important dans toutes les sociétés africaines, a le droit d'imposer des *eki*. Appelé auprès d'un malade, il le soigne avec ses panacées mystérieuses, et si son client revient à la santé, le médecin noir lui donne un *eki* à garder sous peine de rechute mortelle. Cette défense porte quelquefois sur un aliment ordinaire, et dont il est, par conséquent, difficile de se priver. Le Fang s'en privera.

Tous les peuples primitifs, surtout les peuples d'Orient, ont ajouté une grande foi aux songes et aux rêves: les mythologies et l'histoire des religions nous en fournissent de fréquents exemples. Comme eux, le Pahouin donne aux rêves une grande portée. Il les regarde comme des communications avec le monde des esprits et des mânes (*bækun*). Le matin, à son réveil, il se demandera la signification du signe qu'il a vu la nuit, et nous aurons parfois des *eki* donnés en songe, à telle ou telle personne.

Le père jouit aussi du droit d'imposer à ses enfants des *eki*, non en vertu de l'autorité paternelle, mais par le fait d'une croyance qui a un profond retentissement sur la mentalité et toute la vie sociale des Fang: la croyance à l'*evus*. Elle est

Digitized by Google

rtement enracinée chez beaucoup de peuples noirs. Et je la rois très ancienne parmi les Pahouins.[1])

L'*evus* serait un animal, vivant dans les entrailles des ommes et des animaux. Pour vous convaincre de son existence, n vous montre une masse charnue, un polype, assez commun n effet, dans l'abdomen des bêtes et dont l'humidité équatoriale avorise le développement.

L'*evus* est doué d'une vie propre, il peut sortir du corps umain, pour aller voyager; les Fang affirment l'avoir vu, la uit, ou dans l'obscurité, rôder de sa démarche de crabe, dans a cour du village.

Sa présence se révèle, chez quelqu'un, par des douleurs humatismales, des fluxions aux articulations, pieds, mains: c'est 'evus qui «tient son homme».

Tout le monde ne possède pas cet hôte mystérieux — les ns, les *ebœbœ* en sont exempts, les autres, les *bœyem,* ont l'*evus* et ceux-ci sont les privilégiés de la vie. Ils deviendront riches, on les craindra, car l'*evus* est si puissant! Oh! très puissant! Quand la nuit vient envelopper les villages, que tout y dort dans le silence, quand la forêt équatoriale elle-même s'apaise dans le sommeil et le repos, après les longues heures de vie interne, c'est le moment où les *evus* quittent leurs demeures humaines et vont lutter avec les hommes, lutte terrible où succombent les faibles: ceux qui n'ont pas d'*evus* pour les défendre, ou dont l'*evus* n'est pas assez fort. Le lendemain les victimes se réveillent, elles sentent un malaise indéfini; bientôt elles se voient atteintes aux sources de la vie; l'*evus* leur dévore le cœur; quelquefois le sorcier, appelé en toute hâte, détournera la mort, en sacrifiant une poule, puis un mouton. Le malade boira du sang, en sera copieusement arrosé. C'est rare que ce sacrifice apaise l'*evus*, plus souvent il finira sa victime. Et dans la parenté, on désignera comme auteur de la mort tel ou tel personnage, connu pour son terrible *evus*.

Si un père a un *evus* il peut le communiquer à ses fils et il n'y manque pas. A un jour donné, il convoque les autres

[1]) Ce qui semblerait indiquer cette ancienneté, c'est l'archaïsme de forme des mots concernant l'*evus* et l'existence d'une légende, explicative de la présence de l'*evus* dans les entrailles humaines. Le cycle des légendes semble fermé depuis longtemps puisqu'elles sont communes aux tribus dispersées.

Digitized by Google

bœyem du village; à la nuit noire, ce singulier conseil s'assemble dans la cour. On a placé, au loin, deux torches fumeuses de résine qui projettent sur les assistants une clarté douteuse. L'enfant est amené devant eux. Le père alors le bénit, lui souhaite toutes sortes de prospérités et en lui faisant manger un mets où il a mis un fragment de son *evus* il lui fixe un sort; par exemple: «Mon fils tu aura tant de femmes avant de mourir, 12—15 peut-être». C'est une fille — «Tu seras mère de huit, dix enfants». Cette bénédiction se réalisera infailliblement, à moins qu'un des assistants, ou plus tard, une autre personne qui a l'*evus,* lui fasse, en secret, par vengeance ou par haine, un contresort. Et ce sera le sort de celui qui a l'*evus* le plus puissant qui se réalisera.

Sera *eki* pour l'enfant, l'aliment avec lequel on lui mêla de l'*evus.* [1]) Il n'en mangera plus.

En transmettant fidèlement la croyance des Fang, à l'*evus,* j'en signale l'importance, comme «mobile système» de beaucoup de leurs actes. A qui l'ignore, leur mentalité reste fermée. On ne comprend pas ces haines, ces démarches, ces craintes, ces guerres, cette répugnance presque fataliste d'un malade se laissant mourir sans soin d'une maladie parfaitement guérissable.

Qu'y a-t-il de fondé dans cette doctrine primitive, et qui a, sur le peuple fang, une si profonde influence? J'avoue n'avoir pas assez de compétence, n'avoir pas étudié d'assez près les faits qui m'ont été signalés pour répondre. Je me contente de rapporter les paroles d'un ancien, à qui, seul à seul, je manifestai mon scepticisme à l'égard de l'existence de l'*evus*, mon étonnement de ne l'avoir jamais vu, malgré mon désir: «Tu n'as pas encore vu l'*evus* se promener, mais sois patient, tu le verras un jour ou l'autre, à moins qu'il ne veuille pas se laisser voir de toi l'*evus* est plus qu'une bête».

---

[1]) Quand quelqu'un est soupçonné d'être mort avec un *evus*, on en fait l'autopsie, on retire la précieuse boule qu'on se partage, et dont on garde les débris. Cette pratique est ancienne chez les peuples; depuis longtemps on croit l'efficacité de l'aegapropile ou bezoard. — Vid. Mgr. Le Roy, *Les Pygmées*, Tours Mame p. 181.

Digitized by Google

VI. Violation des *Eki* et punition.

Celui qui viole un *eki* contracte une souillure morale, appelée *nsem*. Les confessions chrétiennes ont pris ce terme pour exprimer le concept théologique de «péché».

Si le délinquant a des malheurs, des infirmités, des misères, ce sera, aux yeux de tous, une juste punition du *nsem*.

Je voyais tout récemment un homme d'une quarantaine d'années, atteint de la syphilis tertiaire. Tous autour de lui le disaient réduit à cet état parce qu'il s'était marié avec une onzième femme, alors que son père, en lui donnant l'*evus*, lui avait fixé le nombre de 10.

La violation des *eki* par la femme enceinte, ou par son mari, nous l'avons vu, entraînera une maladie pour l'enfant, souvent l'infécondité ultérieure de la femme.

Parfois aussi, pour empêcher un relâchement des croyances et garder toujours la crainte superstitieuse, au même degré, anciens et sorciers font des exemples. Les violateurs d'*eki*, femme ou jeune homme, meurent empoisonnés. Le frère de la victime souffrira en silence et ne se plaindra pas.

Et puis, il y a la punition de l'au-delà dans le *totolanœ*.[1]) L'âme coupable de *nsem*, tantôt errera à travers la forêt obscure et froide, tantôt assise sur un billot grelottera dans la nuit. Elle blanchira à force de souffrances aigues et d'angoisses. Il faut avoir éprouvé la terreur qui vous envahit quand on est perdu, seul, dans l'immense forêt équatoriale, pour comprendre que les Fang aient mis dans cette souffrance la punition des coupables.

VII. Rémission des *Eki*.

Si un *eki* est réellement trop dur à observer: en temps de disette, par exemple, il n'y a comme nourriture que du manioc — celui qui a *eki* de manioc peut se le faire enlever, au moyen de certaines cérémonies rituelles; en voici une. On a préparé dans

[1]) On est tout étonné de retrouver dans le *totolanœ* des Fang une conception singulièrement ressemblante à celle du *schéol* sémitique.

Digitized by Google

la cour une espèce de cuve avec des troncs et des feuilles de bananier Le patient s'y assied, le sorcier saigne un mouton, et avec le sang de l'animal, auquel il a ajouté des herbes mystérieuses, arrose l'homme *eki*. La défense est levée.

Les Fang attribuent aussi aux ministres des religions chrétiennes le même pouvoir au sujet des *eki*, qu'aux sorciers, du moins dans les régions évangélisées.

VIII. Dégradation des *Eki*.

Au contact des civilisations et des religions et des autres races noires, le Fang, à la périphérie de son aire, s'est laissé entamer. Il y a des *eki* qui tombent en désuétude. La crainte superstitieuse diminue un peu dans la zône d'influence des postes et des missions. Telle cérémonie qui se faisait jadis, ne se fait plus, que bien loin à l'intérieur.

Mais cette dégradation des *eki* est lente. Très longtemps encore le Fang gardera ses *eki* et sa croyance à l'*evus*, même après avoir passé par nos écoles. Longtemps, revenant dans son village isolé, même chrétien, il aura foi à l'*evus*. Les vieilles idées de son milieu le reprendront vite, pesant sur sa mentalité et sa conscience embryonnaire du poids atavique de nombreuses générations.

Conclusion.

Le Fang qui, au premier abord, semblait si libre, a donc des barrières morales, comme il a aussi des barrières physiques. Dans l'espace immense de son habitat, son activité est limitée en un cercle quelquefois restreint, d'où il ne peut sortir sans s'exposer à la mort. D'ailleurs, son travail le lie à telle partie du sol, moins impérieusement, c'est vrai, que l'extraction de la houille n'attache le mineur à la mine, mais réellement, malgré son nomadisme ; il n'a pas des codes écrits, mais sa vie ordinaire est enserrée, réglée par un réseau de prescriptions, de défenses, à l'instar de nos lois et de nos religions.

Digitized by Google

Est il absolument «vrai» de comparer ces peuplades équatoriales, les Fang dans l'espèce, «au limon même de la terre africaine» susceptible d'être pétrie par une éducation nouvelle, «Sol vierge, âmes neuves»[1]) à evangéliser et à civiliser? Si nos peuples de l'Equateur ne sont pas pétrifiés et immobilisés par l'Islam, comme ceux du Nord de l'Afrique, du Soudan et du pays des Sables, on retrouve pourtant chez eux des doctrines et des croyances qui ont jeté sur eux une forte emprise et qu'on doit connaître, souvent longuement et patiemment combattre, quand on veut élever ces races en leur portant notre idéal de justice, de liberté et d'amour.

[1]) Cf. Revue des deux mondes, R. Mellet: L'Evolution Coloniale, Avril 1902.

Digitized by Google

Wahrsagerei bei den Kaffern.

Von Fr. Aegidius Müller, O. Trapp.,
Abtei Mariannhill, Südafrika.

I. Der Stand der Wahrsager. — Vorbereitung dazu.

Die Kaffern sind ein im höchsten Grade abergläubisches Volk. Ihr Aberglaube beeinflußt alle Verhältnisse ihres Lebens und bildet einen Teil ihrer Gesetze, Gebräuche und Religion. Ihr religiöses System besteht in Verehrung der Vorfahrengeister *(Amadhlosi)*, und die *Isanusi* oder *Isangoma*, d. h. Wahrsager, sind es, welche die in Vieh bestehenden Opfer gewöhnlich darzubringen haben. Diese Wahrsager sind daher als die eigentlichen Priester der Kaffern zu betrachten; sie sind die anerkannten Vermittler zwischen den Lebenden und Toten, und ihr Einfluß für Gutes und Böses sowie ihre Macht über die Herzen der Kaffern ist fast unbegrenzt.

Das Priester- oder Wahrsageramt kann sowohl von Männern als von Frauen bekleidet werden, und die Inhaber dieses Amtes bilden einen scharf bestimmten Stand unter den südafrikanischen Volksstämmen. Europäer halten Wahrsager auch bei den Kaffern für Personen, welche Zauberei treiben und dies dunkle Gewerbe zum Nachteile der menschlichen Gesellschaft ausüben. Nach Auffassung der Kaffern dagegen sind die Wahrsager eine Stammes-, ja eine religiöse Einrichtung, die nach der Intention des Volkes zu seinem Besten funktionieren soll. Würde man bei den Kaffern einen *Isangoma* (Wahrsager) mit dem Titel *Umtakati* (Zauberer) benennen, so würde das die größte Beleidigung sein, die man ihm zufügen könnte. Es wäre das gerade, als wenn man in Europa einen Polizisten einen Dieb nännte. Nach der Intention der

Digitized by Google

Kaffern ist der Wahrsager im Gegenteil der Beschützer der Gesellschaft, und seine Aufgabe besteht darin, die Verbrecher und Zauberer zu offenbaren, damit sie zur Rechenschaft und Strafe gezogen werden. Während der Zauberer seine Kunst aus persönlichem Interesse zu verbotenen Zwecken ausübt, soll der Wahrsager in legitimer Weise, gewissermaßen als Staatsbeamter, für das Gemeinwohl arbeiten, und daher genießt er bei den Kaffern großen Respekt.

Um zum Wahrsageramte erwählt zu werden, wird die Fähigkeit erfordert, die der Zauberei und anderer geheimen Übeltaten schuldigen Personen zu entdecken oder „auszuriechen", wie die kaffrische Phrase lautet, den Ort verlorener Gegenstände zu bestimmen und den Leuten die Art und Veranlassung von Krankheiten anzugeben. Alles dies gehört zum eigentlichen Wirkungskreis des Wahrsagers; im Nebenamte kann er jedoch noch *Inyanga* (Doktor) in anderen geheimen Wissenschaften sein. So gibt es Spezialisten für Regen, Hagel, Blitz, Heuschrecken, Krieg, Kräuter, Getreide, Vögel und wer weiß für was alles. Gewöhnlich ist der Wahrsager auch in der Heilkräuterkunst erfahren. Aber alle diese Nebenämter sind nicht notwendig mit dem Wahrsageramte verbunden. Die Hauptfunktion eines Wahrsagers ist es, die Zauberer und Verbrecher auszuriechen und mit den Vorfahrengeistern in Verbindung zu treten, weil diese ihn als Medium benützen, ihre Kenntnisse und Wünsche zu offenbaren.

Da, wie wir später sehen werden, Imagination und Betrug zusammenwirken, damit der Wahrsager seine schwierige Aufgabe löse, so rekrutiert sich der Rang der Wahrsager hauptsächlich aus den intelligenten und gewandten Mitgliedern des Stammes. Beobachtungsgabe, schlagfertiger Witz und ein gutes Maß von Unverschämtheit ist einem Wahrsager zu erfolgreicher Praxis unerläßlich. Empfindsame Nerven und lebhafte Träume werden als vorteilhaft für den Verkehr mit den *Amadhlosi* (Vorfahrengeistern) angesehen, woher es wohl kommen mag, daß der Wahrsagerberuf weniger von Männern (s. Fig. 8.) als von Weibern (Fig. 1) ausgeübt wird, zumal von solchen, deren hysterische Anlage sich oft bis zum Somnambulismus steigert. Für gewöhnlich kann sich niemand das Wahrsageramt selbst beilegen, sondern die Kandidaten werden, nachdem sie vorher bei einem oder einer erfahrenen

Digitized by Google

Isangoma eine sehr anstrengende Lehrzeit bestanden haben, von den Ältesten des Stammes und mit Zustimmung des Häuptlings ernannt.

Zur Zeit des Neumondes, oder wenn im Frühling die Blätter sprossen, treten die ersten Symptome für den künftigen Wahrsagerberuf auf. Hat zu dieser Zeit ein junger Mann mit lebhaften Träumen zu tun, so bildet derselbe sich leicht ein, die *Amadhlosi* beabsichtigten, mit ihm zu verkehren. Bald glaubt er auch deren Stimmen zu vernehmen. Er wandert einsame Pfade und verbirgt sich in Büschen; er springt in tiefes Wasser und gibt vor, dort von den *Amadhlosi* wertvolle Mitteilungen zu erhalten; er wird menschenscheu, streift den Tag über in öden Gegenden umher und hält Zwiegespräche mit den Vögeln. Wenn er nachts zum Kraale zurückkommt, so zeigt er sich launenhaft, verweigert das Essen, was ein Kaffer sonst so selten tut wie ein Hund. Er fällt in Verzückung und sieht angeblich die *Amadhlosi*.

Infolge aller dieser Anzeichen beschließen die Verwandten, seinen Beruf von einem erfahrenen Wahrsager prüfen zu lassen. Hält dieser seinen Beruf für echt, so verordnet er ihm eine Medizin zur Verstärkung aller der eben erwähnten und ähnlicher Symptome. Hierauf setzt er ihm einen Federbusch auf das Haupt, und der Unterricht in der geheimen Wissenschaft beginnt. Unter der Kur, die hauptsächlich in Einreibungen und Einnahme von Medizinen besteht, verstärken sich die rätselhaften Symptome des Novizen immer mehr. Zuletzt springt dieser an Felswänden hinab, oder er wirft sich ins Wasser, oder er gefährdet auf andere Weise sein Leben, sodaß seine Freunde ihn bewachen müssen, damit er nicht umkomme. Er beschwört nun Schlangen und windet sie um Hals und Brust. Magert bei alldem der Prüfling stark ab, so gilt dies als ein günstiges Anzeichen für den Beruf; denn die Eingebornen setzen nur wenig Vertrauen in einen fetten Wahrsager. Kommen gelegentlich auch noch andere Wahrsager in den Kraal, um ihr Urteil abzugeben, so geschieht es nicht selten, daß die Wahrsager unter sich über ihre Kunst in Streit geraten, und daß einer den anderen der Unwissenheit und des Betruges beschuldigt.

Nach einiger Zeit erklärt der junge Novize, daß er die äußere Schale der Sünde abgestreift und sich zu einem Geiste entwickelt

Digitized by Google

habe, und daß die Vorfahrengeister in dem ihnen eigenen pfeifenden Tone zu ihm sprächen. Zu seiner Beruhigung werden nunmehr Zaubermittel um seinen Hals gehängt. Der Appetit kehrt zurück, seine Träume werden ruhiger. Er gibt vor, im Schlafe hell zu sehen und befaßt sich mit dem Finden verlorener Sachen, so daß sein Lehrmeister es an der Zeit hält, ihn vollständig in die Geheimnisse seiner Kunst einzuweihen.

Bevor er jedoch öffentlich anerkannt wird, muß er vor dem Volke eine Probe der Kunst, Verlorenes zu finden, ablegen. An geheimen Orten nah und fern werden daher Sachen verborgen. Weiß er dieselben nicht gleich zu finden, so springen ihm andere Wahrsager zu Hülfe. Nach erfolgreicher Probe wird er als wirklicher Wahrsager anerkannt. Ohne Fleisch und Bier hat jedoch nichts beim Kaffer eine richtige Weihe und da seine Lehrmeister den jungen Genossen ihrer Kunst überzeugt haben, daß er nun alles wegwerfen müsse, was zum alten Leben gehörte, so schlachtet er sein Vieh und gibt dem Volke ein großes Fest. Seine Freunde beschenken ihn zwar, damit er einen neuen Haushalt beginnen könne; aber sein Hauptbetriebskapital, mit dem er nun wirtschaften muß, ist ein gutes Maß von Dreistigkeit und erfinderischer Schlauheit, um seine Klienten an der Nase herumzuführen.

Daß dies nicht so schwierig ist, wenn man nur kühn und sicher auftritt, hat er während seiner Ausbildung genugsam erfahren. Trifft seine Aussage zu, so erregt dies mächtig die Phantasie der Kaffern, es bringt ihm Ruhm und neue Kundschaft; macht er jedoch einen Fehlspruch, so braucht er nur — wie auch die Spiritisten dies tun — zu sagen, die Geister hätten ihn heute betrogen, oder aber sie seien bei schlechter Laune, so daß nichts aus ihnen herauszulocken sei. Sind seine Medizinen erfolglos, so bedauert er, daß man keinen anderen Doktor konsultiert habe, denn jene besondere Krankheit gehöre nicht zu seiner Specialität; kurz die Findigkeit inbezug auf eine gute Ausrede bei jedem Mißerfolg gehört mit zu den Mysterien der Wahsagekunst. Obgleich Kaffern sich zuweilen an krassen Beispielen von der unverschämten Betrügerei eines Wahrsagers überzeugen können, so fragen sie doch bei nächster Gelegenheit denselben wiederum um Rat. Ja, wenn in alten Tagen eine Person starb, ohne den

Digitized by Google

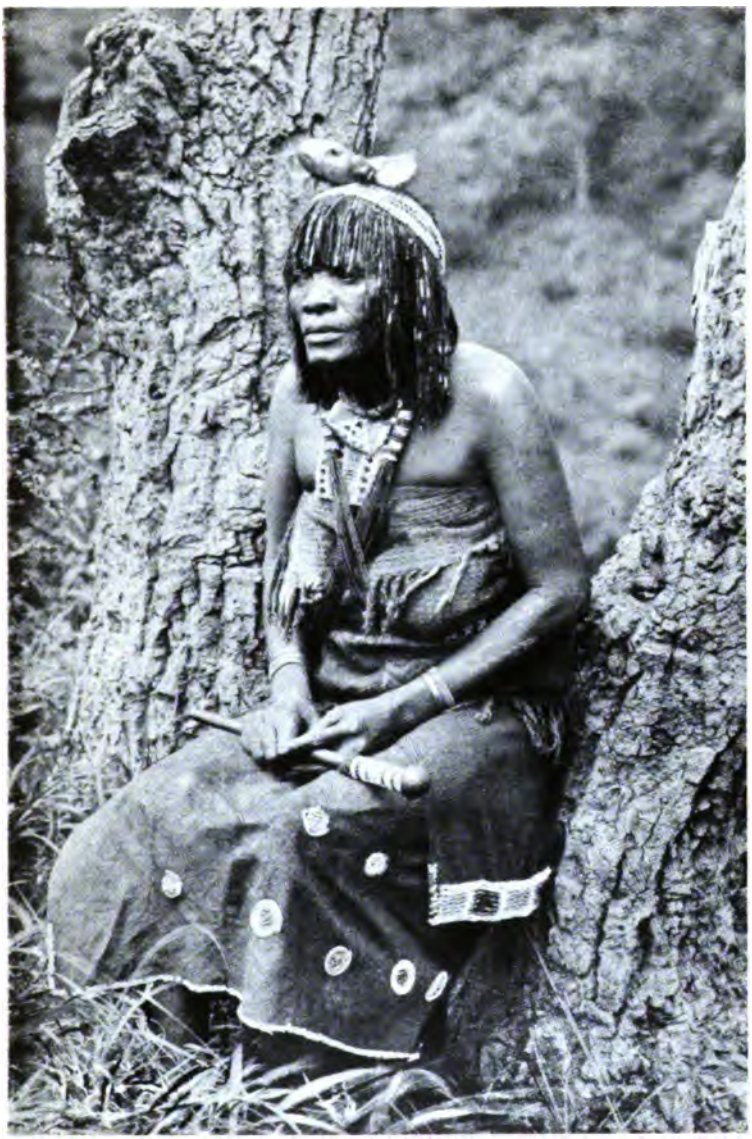
Wahrsager gebraucht zu haben, so wurde das ganze Kraalvolk bestraft.

Inbezug auf die Vorbereitung zum Wahrsageramte ist auch der Bericht eines Kaffernweibes namens Paula, auf der Missionsfarm Mariannhill wohnend, von Interesse. Diese alte Paula, seit 12 Jahren Christin (Fig. 2), war früher 40 Jahre lang eine gesuchte Wahrsagerin. Sie berichtet also:

„Als junge Frau, kurz nach der Niederkunft mit meinem dritten Kind, wurde ich krank. Ich bekam Krämpfe und hatte Gesichte. Mein Appetit nahm ab, ich wurde immer magerer und zuletzt so dürr wie ein Zaunstecken. Meine Verwandten rieten mir, die Wahrsager zu befragen; mein Vater aber, selbst ein berühmter Wahrsager, sprach: „Bringt sie zu mir, ich will sie hellsehend machen.“ Mein Mann, anfangs widerstrebend, stimmte zuletzt zu, nachdem er die Überzeugung gewonnen hatte, daß man mit Wahrsagen viel Geld verdienen könne. Ich wurde nun zunächst von den Wahrsagern geprüft. Ihr Urteil war: „Sie ist eine von den Unsrigen.“ Daraufhin wurde ich zu einer Wahrsagerin gebracht, welche im Verein mit meinem Vater nunmehr begann, mich hellsehend zu machen. Sie kamen mit den drei berühmten Medizinen der Güte, der Milde und der Übereinstimmung (mit den Geistern). Dreißig Tage hindurch mußte ich dieselben trinken und nachts wurde ich damit gewaschen und eingerieben. Über den Schultern und um die Handgelenke befestigten sie mir Ziegenfelle als Zeichen meiner Würde.

Die Folge war, daß sich die Geister bei mir mehr und mehr bemerkbar machten. Ich sah im Traum Tote und Lebende. Es kamen die Geister meiner Vorfahren in Gestalt grauer Eidechsen zu mir. Sie setzten sich auf meine Schulter und liefen darauf hin und her. Ich fing auch an zu wahrsagen. Die Leute versteckten Geld und andere Sachen und kamen, meine Kunst zu erproben. Auch fremde Wahrsager kamen zu diesem Zwecke herbei. In Fällen, wo ich mich nicht recht auskannte, sprangen mir meine beiden Lehrmeister zu Hilfe, bis ich die nötige Findigkeit erlangt hatte. Zuweilen machten sich die Geister zur Nachtzeit so stark fühlbar, daß ich laut zu schreien anfing. Darauf strömten die Leute aus der ganzen weiten Umgebung zu meiner Hütte und sangen in eigentümlich schwermütiger Melodie das Lied:

Digitized by Google



Nach einer Photographie der Trappisten-Mission Mariannhill 2248a.

Fig. 1. Kafferische Wahrsagerin vom Umsumbi-River.

Digitized by Google

Digitized by Google

„Die Leoparden brüllen nicht; sie schlafen alle;
Sie brüllen nicht, sie brüllen nicht, weil alle schlafen.
O, ihr Geister, was sagt ihr? Heh, heh!
Was sagt ihr, o Geister? O jeh, o jeh!"

„Der Gesang schwoll zuweilen an wie ferner Donner. Dann klatschten die Leute in ihre Hände und die Männer schlugen mit ihren Keulen an ihre Schilde, während ich in ihrer Mitte tanzen mußte. Zuletzt beteten die alten Wahrsager alle zusammen zu den Geistern:

„Geister unserer Ahnen vom *Ndimande*-Stamme, Geister vom *Dulini*-Stamme, hört uns und stattet diese eure Dienerin würdig aus zu eurem Dienst! Und auch ihr aus dem *Bomvini*-Stamme und ihr aus dem *Amaganga*-Stamme, steht uns bei! Seht hier eure Dienerin! Richtet sie her für euer Amt, hauchet sie an *(nimpepete)*, daß sie wahrsage und niemand sie verachte und etwa sage, sie rede Unsinn. Machet sie hellsehend, daß sie alles sehe, und wir Geheimes dnrch sie erfahren. Bereitet ihre Wege, daß viele Leute zu ihr kommen und durch sie die Wahrheit erfahren. Weiße Wege mögen alle vorfinden!"

Auf diese Weise wurde ich in mein Amt eingesetzt. Darauf wurde ich in meine Heimat zurückgebracht, wo ebenfalls ein großes Fest gefeiert wurde. Man schlachtete Ochsen und trank *Utschwala* (Kaffernbier). Jeder meiner beiden Lehrmeister erhielt als Lohn zwei Ochsen. Ich aber nahm einen jungen Hahn, den ich mit Medizin einrieb und tränkte, und warf ihn auf das Dach meiner Hütte. Dort blieb er Tag und Nacht sitzen und meldete mir jeden Ankömmling durch lauten Ruf. Nur um etwas Futter zu nehmen, verließ er zuweilen seinen Standpunkt. Als er nach Jahren krepierte, übertrug ich sein Amt einem neuen.

Wurde ich nachts von Zuckungen befallen, so sprang ic und schrie: „Die Geister sind über mir! Schnell, schnell, kommt mir zu Hilfe!" Dann eilte das Volk herbei und führte einen Tanz auf unter Stampfen und Singen. Ich selbst aber nahm eine *Ukamba* (Topf)-Scherbe und zündete darauf zu Ehren der Geister Rauchwerk an, bis der Anfall vorüber war. In diesem Zustand lebte ich viele, viele Jahre. Es kam eine Masse Volkes zu mir und ließ sich wahrsagen. Ich verdiente viel Geld dabei. Vor etwa 17 Jahren wurden dem Magistrat von Maritzburg zwei Pferde gestohlen. Man ließ mich rufen. Ich sagte: „Gehet zum

Digitized by Google

Umgeni-Wasserfall, dort findet ihr die Pferde angebunden; man hat ihnen aber inzwischen Schweif und Mähne zugestutzt." Mehrere Polizisten eilten an den bezeichneten Ort und fanden alles so, wie ich gesagt. Der Dieb war eben im Begriffe gewesen, die Pferde wieder wegzuführen. Er wurde eingesperrt; ich aber erhielt vom Magistrat L 4. als Belohnung."

Auf die Frage, wie sie denn das wahrgenommen habe, erwiderte sie: „Ich sah den Ort und die ganze Handlung, wie sie sich zutrug, im Geiste."

„Glaubtest du nichts Böses zu tun, wenn du wahrsagtest?"

„Nein ich meinte, es sei etwas Gutes, wenn ich den Leuten sagte, was die Geister mir offenbarten. Aber ich bin jetzt Christin und diene nicht mehr den *Amadhlosi*, sondern Gott!"

„Wenn aber graue Eidechsen in deine Hütte kommen, schlägst du sie tot?"

„Weshalb sollte ich sie totschlagen? Ich nehme einfach einen Besen, kehre sie sachte hinaus und sage zu ihnen: „Geht fort, meine Herrchen, geht fort! Ich habe mit euch jetzt nichts mehr zu schaffen, denn ich diene einem anderen Herrn!"

II. Die Ausübung der Wahrsagerei. — Ihre verschiedenen Methoden.

Die beim Wahrsagen benützten Methoden sind mannigfaltig. Einige wahrsagen mittelst Werfen von Knochen, andre mittelst Stöcken. Wieder andere lassen ihre Klienten nach jeder Aussage mit dem Stock auf die Erde schlagen oder in die Hände klatschen. Da spielen Gift, kochendes Wasser, Feuer, Ameisen etc. eine furchtbare Rolle, falls der Wahrsager bei Angeklagten ein Geständnis nicht herauslocken kann. Trotzdem es die Geister sind, welche auf irgend eine Weise die Kenntnis des Verborgenen vermitteln oder das Fallen der Knochen und Stöcke beeinflußen, sucht der Wahrsager dennoch vorher durch geschickte Fragestellung aus seinen Klienten alle näheren Umstände zu erforschen.

Digitized by Google

Nach einer Photographie der Trappisten-Mission Mariannhill 2248a.

Fig. 2. Die alte Paula von Mariannhill, früher 40 Jahre lang Wahrsagerin, seit 12 Jahren Christin.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die Methode des Wahrsagens mittelst Knochen ist namentlich im Pondo- und Maschonaland stark im Schwunge. Es werden dazu kleine Tierknochen benützt, die ähnlich wie Würfel hingeworfen werden. Im Maschonaland bezaubert der Wahrsager die Knochen vorher, indem er zuerst eine Medizin kaut und dann auf die Knochen haucht oder bläst. Handelt es sich nun darum zu untersuchen, ob eine Person eines Verbrechens schuldig sei, so gibt er der beargwöhnten Person die meisten Knochen in die Hand, und beide werfen nun zugleich die Knochen auf den Boden. Je nachdem die Knochen nebeneinander, gegeneinander, übereinander oder wie immer zu liegen kommen, bildet der Wahrsager sorgfältig sein Urteil darüber, ob die verdächtigte Person schuldig ist oder nicht. Da nur der Wahrsager die Lage der Knochen zu deuten versteht, so ist es für ihn nicht schwer, auf die Leichtgläubigkeit der Zuschauer einen Wechsel zu ziehen und die Entscheidung nach seinen eigenen Wünschen ausfallen zu lassen. Vorher hat er es selbstverständlich nicht unterlassen, durch geschickte Fragestellung von Klägern und Angeklagten soviel als möglich über den Fall und die Volksstimmung zu erforschen, weil er es zur Hebung seines Ansehens für klug hält, darauf bei der Fällung seines Urteils Rücksicht zu nehmen.

In Pondoland werden die Knochen vor dem Würfeln in einem kleinen Kürbis geschüttelt und, wie vorhin beschrieben, auf den Boden geworfen. Die Lage der Knochen gibt alsdann die Richtung an, wo irgend ein zu entdeckender Zauberer wohnt, wo Sachen verloren gingen, oder, wenn die Knochen über den Körper des Patienten springen, wo die kranke Stelle sich befindet. Eine besondere Wirkung auf die Einbildungskraft seiner urteilsunfähigen Zuschauer erzielt der Wahrsager, wenn er erklärt, daß die Lage der Knochen ihn noch nicht befriedige, und wenn er nun noch ein zweites und drittes Mal würfelt. Trotzdem kommt es zuweilen vor, daß seine Aussagen sich später als mit den wirklichen Tatsachen in Widerspruch stehend erweisen. Das macht aber dem Wahrsager wenig Kummer, er erklärt, er sei diesmal von den Knochen überwältigt worden und würde daher nun eine andere Methode versuchen.

Manche Wahrsager befragen statt der Knochen eine Anzahl etwa Fuß langer Stöcke, eine Prozedur, die auch nie verfehlt, auf

Digitized by Google

den abergläubischen Kaffer Eindruck zu machen. Die Stöcke beantworten die an sie gestellten Fragen durch ihr Verhalten, nachdem sie heftig auf den Boden geschleudert wurden. Bleiben die Stöcke nach dem Wurf flach am Boden liegen, so bedeutet das eine Verneinung der Frage; springen sie auf den Klienten zu, so ist ihre Antwort ein Ja. Bei einem kranken Magen werden sie auf den Bauch des Patienten springen; hüpfen sie aber auf ein anderes Glied, so ist dieses nicht in Ordnung. Selbst den geeigneten Doktor können sie bestimmen, indem sie in der Richtung von dessen Wohnung springen.

Eine andere, besonders in Natal viel benützte Methode, ist die durch Schlagen mittelst Stöcken. Kommt z. B. eine Person, deren Vieh entlaufen ist, zum Wahrsager, so setzt sie sich mit ihren Freunden am Eingang des Kraals nieder. Der Wahrsager kommt heraus, sie zu begrüßen. Unterläßt der Besuch jetzt, nach kaffrischem Brauche um eine Prise Schnupftabak zu bitten, so weiß der Wahrsager, daß es kein gewöhnlicher, sondern ein geschäftlicher Besuch ist. Daher kehrt er in seine Hütte zurück, um sich in seine Amtstracht zu werfen.

Er zieht zuerst eine Art Skapulier aus Ziegenhaut über die Schultern, so daß es in zwei breiten Streifen kreuzweis über der Brust hängt. Dies ist das Hauptzeichen seines Amtes, das jedoch zuweilen durch dicke einfache oder doppelte oder mehrfache Schnüre oder Bänder aus Gras, Perlen, Sehnen und dergl. ersetzt wird. Handgelenkbänder aus Ziegenhaut legt der Wahrsager gewöhnlich nie ab. Auf dem Kopf befestigt der Wahrsager eine oder mehrere Ziegengallenblasen. Wenn möglich stammen diese von solchen Ziegen, die wegen eines erfolgreichen Falles für ihn getötet wurden. Jemehr Blasen er auf dem Kopfe hat, desto mehr weist das darauf hin, daß seine Kunst eine erfolgreiche ist. Die männlichen Wahrsager sind außerdem reichlich mit Tierschwänzen umgürtet, während den Kopf noch oft Pelzwerk und Federbüsche schmücken. Andere tragen Schmuck aus Schlangen. In der Hütte der Wahrsagerin *Ugitshigitshi* fand ich einen mit einer Schlange umwundenen Stab, über dessen Gebrauch man mir keine Auskunft gab. Ist der Wahrsager zugleich Doktor, so trägt er noch ein Halsband aus Bockshörnern, in deren Höhlungen er seine Medizinen aufbewahrt. Sonst können die Halsbänder noch aus Affen-, Leoparden- etc.- Zähnen gemacht sein. Die

Digitized by Google

Nach einer Photographie der Trappisten-Mission Mariannhill 2248a.

Fig. 3. Wahrsagerin Uyitshigitshi bei Mariannhill in ihrer vollen Amtstracht.

Digitized by Google

Digitized by Google

weiblichen Wahrsager lieben es, Gesicht, Arme, Brust und Beine zur Ergänzung ihres Amtsschmuckes oft mit weißer Farbe zu bemalen. (Fig. 3.)

In besonders wichtigen Fällen führt der Wahrsager zuerst einen wilden Tanz aus, um in Raserei zu geraten, in welchem Zustande die Geister angeblich leichter in Kommunikation mit ihm treten. In gewöhnlichen Fällen aber setzt sich der Wahrsager ruhig hin und gibt seinem Klienten und dessen Anhang Stäbe in die Hand; er selbst nimmt einen Stab, an dessen Ende sich ein Kuhschweif oder dgl. befindet, oder der sonst auf eine Weise verziert ist, in die rechte Hand, während die linke mit einem kleinen Schilde aus Ochsenhaut bewehrt ist.

Der Wahrsager fängt nun an, die Leute listig auszuforschen. Er fragt jedoch nie direkt, aus welchem Grunde sie gekommen seien; es ist seine Aufgabe vielmehr, dies herauszufinden; denn wie könnten sie Vertrauen in seine Angaben und Heilmittel setzen, wenn er dies nicht ohne ihre Hülfe erforschen könnte. Nachdem sich alle niedergesetzt, fängt der Wahrsager an, wie zufällig allerlei Vermutungen über den Zweck des Kommens seiner Klienten auszusprechen. Bei jeder Behauptung schlägt er mit seinem Stabe auf die Erde, und es ist die Pflicht seiner Klienten, ebenfalls auf den Boden zu schlagen (Fig. 4.) und dabei zu sprechen: *Slyavuma* „wir stimmen zu", oder: *Slyezwa* „wir hören." Es ist nun sehr natürlich, daß wilde, unkultivierte Leute instinktiv aufgeregt sprechen und lebhaft auf den Boden schlagen werden, wenn sie hören, wie der Wahrsager das Richtige trifft. Entfernt sich jedoch der Wahrsager von der Wirklichkeit, so werden seine Zuschauer nur zögernd zustimmen und gleichgiltig mit den Stöcken auf den Boden schlagen. Auf diese Weise merkt der Wahrsager stets, ob er auf dem Holzwege ist oder nicht, und entdeckt nach und nach, was den Leuten auf dem Herzen liegt.

Die Ausforschung der wegen entlaufenen Viehes gekommenen Leute spielt sich also ungefähr wie folgt ab:

„Also, ihr lieben Leutchen, es liegt euch etwas auf dem Herzen, und deshalb seid ihr zu mir gekommen."

„*Slyavuma* (wir stimmen zu)", sagen die Leute fest und schlagen dabei ebenso fest auf den Boden; denn der Wahrsager hat offenbar das Richtige getroffen.

Digitized by Google

„Es ist unerträglich warm seit einiger Zeit, daher sind so viele Leute krank".

„*Siyavuma!*" lautet die bestimmte Antwort.

„Ich weiß es, eines eurer Kinder war auch früher schwer magenkrank."

„Wir stimmen zu!" sagten die Leute, aber etwas gleichgiltiger.

„Ich sage nicht, daß euer Kind jetzt krank ist. Aber es ist möglich, daß ein Weib krank geworden ist."

„Wir stimmen zu!" tönt es phlegmatisch zurück.

„Nein", sagt der Wahrsager, „ich weiß, keiner ist krank in eurem Kraal."

„Wir stimmen zu", sagen die Leute lebhaft und schlagen fest auf den Boden.

„Vielleicht hat einer von euch etwas verloren."

„Wir stimmen zu" (weniger lebhaft).

„Ihr habt etwas auf dem Felde verloren, — nein, in der Nähe des Kraals," verbessert der Wahrsager sich, als er sieht, daß die Leute nur kühl zustimmen.

„Wir stimmen zu," sagen die Leute noch kühler.

„Ihr habt etwas verloren, was man trägt, — nein, ein Hausgerät."

„Wir stimmen zu." Sehr mechanisch schlagen die Stöcke den Boden.

Der Wahrsager merkt, daß er auf ganz falschem Wege ist und versucht einen anderen Gegenstand.

„Ich wußte es genau, daß ihr nichts verloren habt; eher seid ihr bestohlen worden."

„Wir stimmen zu", tönt es zurück, aber so energielos, daß die Leute augenscheinlich nicht zustimmen.

Der Wahrsager fühlt, daß er auch diesmal nicht die richtige Speckseite angeschnitten hat und sagt:

„Ihr stimmt zu, ich aber sage euch, trotzdem ist es nicht so. Ich weiß genau, daß in allen diesen Sachen nichts vorliegt. Es ist niemand krank bei euch, ihr habt nichts verloren, und ihr wurdet auch nicht bestohlen."

„Wir stimmen zu", antwortet es lebhaft.

„Ich will euch nun beweisen, daß ich ein großer Wahrsager

Digitized by Google

Nach einer Photographie der Trappisten-Mission Mariannhill 2248a.

Fig. 4. **Kafferische Wahrsagerin wahrsagend.**
Die Ziege wurde von dem Ratsuchenden sogleich als Bezahlung mitgebracht.

Digitized by Google

Digitized by Google

Nach einer Photographie der Trappisten-Mission Mariannhill 2248a.

Fig. 5. Kafferische Wahrsagerin

läßt ihren Klienten bei ihren Aussagen in die Hände klatschen und *Sigavuma* sagen. Auf ihrem Rücken ist das Ziegenfellskapulier *(Umgango)* gut zu sehen.

Digitized by Google

Digitized by Google

in", sagt der Doktor und geht zu dem einzigen fast noch möglichen alle über. „Es ist mit eurem Vieh nicht in Ordnung."

„Wir stimmen zu", sprechen die Leute mit großem Nachdruck, und die Stöcke schlagen fest auf den Boden.

„Euer Vieh ist euch also nicht gestohlen worden."

„Wir stimmen zu!" (lebhaft.)

„Euer Vieh ist krank."

Aber die Leute stimmen nur kühl zu.

So versucht denn der Wahrsager die letzte Möglichkeit. Es ist ihm die Anwesenheit der beiden Hirtenbuben der Bittsteller und deren Unruhe aufgefallen, und er sagt nun:

„Euer Vieh ist nicht krank; ich will euch endlich sagen, was mir die Geister heute Nacht offenbarten." Jetzt springt er auf und zeigt mit siegesgewisser, theatralischer Geste auf die zwei Hirtenbuben. Allgemeine Aufregung. Der Wahrsager erklärt nun bestimmt, daß die beiden Hirtenbuben nicht acht gegeben hätten, und daß das Vieh sich verlaufen habe. Wie er nun sieht, daß die Leute lebhaft mit den Stöcken auf den Boden schlagen, fügt er hinzu: „Seht ihr nun, daß ich ein großer Wahrsager bin? Die kommende Nacht werde ich die Geister wiederum konsultieren und dann auch den Ort angeben, wo ihr euer Vieh finden könnt."

Damit er jedoch hierbei guten Erfolg hat, läßt er sich zuerst einen Shilling, ein Huhn, eine Ziege oder dergleichen als Honorar zahlen. So erklärte mir auch einmal ein Regenmacher, den ich bei großer Dürre scherzweise ersuchte, jetzt endlich einmal die Schleusen des Himmels zu öffnen, ich müsse ihm seine Taxe von 10 Shilling vorher bezahlen, weil die Geister sich auf Postnumerandozahlungen nicht einließen.

Nicht überall ist es üblich, daß die Ratsuchenden bei den Aussagen des Wahrsagers mit Stöcken schlagen. In Natal ist es vielfach gebräuchlich, daß sie in die Hände klatschen (Fig. 5), wie denn überhaupt alle Kafferngebräuche in den verschiedenen Stämmen stark von einander abweichen.

Was nun die Auffindung des entlaufenen Viehes anbelangt, so kommt dem Wahrsager der Umstand zu Hülfe, daß Kaffern ungemein scharfsinnig sind, um an den Kennzeichen von Farbe und Wuchs das Vieh zu unterscheiden, und daß sie ein Stück Vieh, das sie nur flüchtig gesehen haben, aus einer Herde von 100 Stück

Digitized by Google

mit Leichtigkeit herauszufinden vermögen. Sodann hat ein Wahrsager viele Auskunftsquellen. Das schon erleichtert ihm sein Amt, und sollte ihm einmal die Auffindung von verlaufenem Vieh mißlingen, so bleibt immer noch der eine Einwand, dem niemand zu widersprechen wagt, die Geister weigerten sich, es ihm zu offenbaren, weil man in letzter Zeit ihnen zu wenig Opfer dargebracht hätte. Im übrigen haben die Wahrsager ein so wunderbares Geschick im Auffinden entlaufenen Viehes, daß weiße Farmer ziemlich sicher sind, ihre zerstreuten Kühe wieder zu erhalten, wenn sie dem Wahrsager eine kleine Zahlung leisten.

Hat der Wahrsager Hilfe in einer Krankheit zu leisten, so geht er am nächsten Morgen mit einem Dutzend unfehlbarer Medizinen bewaffnet, um eine bei den Kaffern üblichen Wunderkuren zu beginnen, wobei dem armen Kranken oft halbtagelang eine Medizin nach der anderen eingeschüttet wird. Außer Kräuter,-Wurzel- und Baumrindenmedizinen kommen da noch zur Anwendung: Haut, Haare, Galle und Knochen verschiedener wilder Tiere, gepulverte Affenzähne, getrocknete Kuheingeweide, Fledermaushaare etc. Ist dies zu verwundern, wenn man sich erinnert, daß noch vor wenigen Jahrhunderten in Europa Abkochungen von Schlangenfett, Taubenblut, Hirschgeweih, Eulenfedern etc. verabreicht wurden, um die Leute zu behexen? — Das häufig vorkommende Schröpfen geschieht bei den Kaffern mittelst einer Glasscherbe.

Hat der Wahrsager erklärt, die Krankheit sei durch einen bösen Zauberer hervorgerufen, so hat er diesen unwirksam zu machen. Eine der landläufigsten Prognosen ist — gemäß Mitteilung der Geister während der Nacht natürlich —, daß der Kranke durch eine Eidechse behext worden sei. In diesem Falle kommt der Wahrsager am nächsten Morgen in den Kraal des Patienten, um die Eidechse mittelst Kuhdünger zu extrahieren, ein beliebter Kniff der Kafferndoktoren. Hier sei ein solcher Fall erzählt, wie ihn ein englischer Arzt vor einigen Jahren bei den Tembukaffern beobachtete.

„Die Frau Doktorin war eine alte Hexe ohne Zähne, deren Haut in tausend Falten am Körper hing. Als sie ihre Prozedur begann, legte sie ihre lumpigen Fetzen, in die sie gehüllt war, zur Seite, so daß sie nur mit ihrem Hüftenumwurf aus Schaffell

Digitized by Google

bekleidet war. Sie stimmte nunmehr eine Trauerarie an, so eine zum Stein erweichen. Während dem fiel sie auf die Knie nieder, begann mit beiden Händen den Kuhdünger zu kneten und beschmierte mit einem Teile dieses Universalheilmittels ihren Körper und ihr Gesicht. Bei diesem Prozesse hatte sie ihrem Auditorium die impertinente Seite ihres Körpers zugewendet, und schnitt, ihr tausendfältiges Gesicht nach allen Seiten hin und herwerfend, schreckliche Grimassen. Dadurch und zumal, da die aus ihrer verrosteten Kehle herausgequetschen Katzentöne immer kreischend-rührender anschwollen, wurde ihre Zuhörerschaft so aufgeregt, daß deren Aufmerksamkeit von ihren Operationen abgezogen wurde. Im geeigneten Augenblicke nun zog die Alte ebenso listig wie schnell, und ohne daß die einfältigen Zuschauer den Trick merkten, eine Eidechse aus einer geheimen Falte ihres Lendenumwurfes hervor und schob sie in den duftenden Teig. Sobald sie ihre Eidechse an sicherer Stelle wußte, wurde sie sehr theatralisch in ihren Geberden und stimmte einen neuen wilden Gesang an. Dann schlug sie den Kuhdünger in die Seite des kranken Weibes, neigte ihr Angesicht auf dieselbe Stelle hin und saugte eine Zeitlang heftig. Plötzlich ergriff sie mit beiden Händen den Kuhdünger und warf ihn mit einer Geste, würdig eines Schauspielers, auf den Boden, daß es klatschte, als ob sie sagen wollte: „Da habt ihr die Geschichte!“ Sie forderte das Volk auf, den Teig zu untersuchen— und natürlich, man sah, wie die Eidechse sich in der duftenden, breiigen Masse herumwand.

Als die Zuschauer dies sahen, wurden sie sehr aufgeregt. Sie stürzten aus der Hütte, wie von Furien geschreckt, damit die Krankheit nicht auf sie übergehen möge, und sie begannen, auf die alte Hexe einen Lobgesang zu singen, gleich als ob sie eine große Heldin sei. Die Wunderdoktorin aber nahm ihr Honorar in Empfang und machte sich zufrieden schnurrend davon, dem Volke keine Zeit lassend, festzustellen, ob die Patientin geheilt sei oder nicht. Armes Ding, sie war ja so aufgeregt über die schreckliche Operation, daß sie schwerlich hätte sagen können, ob sie noch krank sei oder gesund. Sie würde auch nicht gewagt haben, zu sagen, sie hätte noch Schmerzen; denn das ganze Volk hätte ihr vorgeworfen, sie sei eine Undankbare, wenn sie jetzt nicht geheilt sei, nachdem doch eine Eidechse aus ihr herausgezogen worden. Der englische Arzt, der den Vorgang scharf beobachtet hatte,

Digitized by Google

nahm die Gelegenheit wahr, die Kaffern über den ganzen Unsinn aufzuklären. Diese lachten und gaben schließlich zu, daß das Ganze eine Betrügerei sei. Man kann jedoch sicher sein, daß bei nächster Gelegenheit wieder die alte Hexe zu Hilfe gerufen wurde. Und hätte man auch die armen Leute von neuem auf ihre Torheiten aufmerksam gemacht, sie würden allen Disput mit den Worten abgeschnitten haben: „Es ist so unser Brauch!"

Manche Wahrsager bedienen sich keiner besonderen Methode. Ihre Klienten setzen sich vor ihnen nieder, worauf es ihnen dann bei leichten Krankheiten keine Schwierigkeit macht, ihnen die Ursache der Krankheit und irgend ein wirkendes oder nicht wirkendes Heilmittel für dieselben anzugeben. Werden die Patienten dann auch nicht *propter hoc* gesund, so werden sie es doch *post hoc*, was für den Ruf des Wahrsagers gleich günstige Wirkung hat. Um sich jedoch das Vertrauen ihrer Kundschaft zu erhalten, lehnen sie schwierige, aussichtslose Fälle mit dem Bemerken ab, die Geister seien übler Laune und weigerten sich Auskunft zu geben.

Nach Angabe von Kaffern sowohl als Weißen sollen die Geister in hörbarem Flüstertone dem Wahrsager Mitteilung machen. So erzählte mir vor etwa 11 Jahren ein guter Bekannter, der seit 8 Jahren mit Kaffern umgegangen war und deren Sprache vollkommen beherrschte, daß er in Gesellschaft eines Freundes einen am Endawane-River wohnenden Wahrsager in der Absicht besuchte, denselben kritisch zu beobachten. „Ich faßte", so sagte er, „ein bestimmtes Geschehnis ins Auge mit der Absicht, daß der Wahrsager dieses erraten möge. Als ich in die Hütte kroch und mich dem Wahrsager gegenübersetzte, hörte ich bald ein flüsterndes, pfeifendes Geräusch, angeblich die Zuflüsterungen der *Imilosi* (höhere Geister). Jetzt sagte der Wahrsager: „*Sakubona Qili!* (Guten Tag Qili)!" Er hatte also den Namen, den die Kaffern mir gegeben hatten, richtig getroffen. „Du bist gekommen um über X. X. etwas zu hören. Ich sehe, daß es sich so und so verhält." Hier nannte nun der Wahrsager richtig die Hauptsache in der Angelegenheit, während die Angaben über die Nebenumstände ungenau waren. Während der Offenbarung der Geister machte der Wahrsager allerlei phantastische Verrenkungen und Bewegungen des Körpers und der Arme, er wackelte mit dem Kopfe, stöhnte und schnitt Grimassen. Gefragt, woher er das

Digitized by Google

Gesagte wisse, antwortete der Wahrsager: „Das sagen mir meine *Amilosi*.“ Als wir nach der Ecke schritten, woher das flüsternde Geräusch ertönte, rief der Wahrsager: „Bleibt sitzen, sonst töten euch die Geister.“ Als wir dennoch in die Ecke gingen, erscholl das leis wispernde Geräusch aus einer anderen Ecke. Wir überzeugten uns hinlänglich, daß das Geräusch nicht von einem Menschen herrühren könne.“

Soweit mein Gewährsmann. Trotzdem im Kafferlande die sonderbarsten Geschichten über diese Flüstergeister kursieren, bin ich der Ansicht, daß er sich von dem schlauen Kaffer gründlich hat täuschen lassen; denn in Südafrika erhebt sich kein wirklicher Geist aus dem Grabe, um den Wahrsagern etwas zuzuflüstern. Manche Kaffern scheinen vielmehr die Fähigkeit der Bauchredner zu haben, deren Wirkung auf ein so abergläubisches Volk wie die Kaffern natürlich frappant ist. Und bilden sich die Kaffern erst einmal ein, eine Stimme vom Dach der Hütte her zu hören, so ist ihr Geist vor lauter Aufregung rettungslos befangen. Wie kann man einem Manne etwas abstreiten, dem die Geister mittelst Träume und Zuflüsterungen Offenbarungen machen, wenn man nicht gleich packende Argumente hat! Wenn aber nach dem Glauben der Kaffern die Vorfahrengeister ebenso wie Menschen unter sich streiten und einander betrügen können, so hat auch ein geriebener Wahrsager wieder eine gute Entschuldigung, falls eine seiner Aussagen sich als falsch herausstellen sollte.

Ein früherer Gehilfe eines Wahrsagers berichtet über eine schier unglaubliche Methode des Wahrsagens mittelst Aufhebens eines Korbes. Darnach legt der Kafferndoktor verschiedene Medizinen und Zaubermittel nebst den Knochen einiger wilder Tiere in einen Korb. Alle Personen der Umgegend, in welcher ein Verbrechen begangen wurde, Männer sowohl als Weiber, werden nunmehr aufgefordert, den Korb zu heben. Jeder, dem's gelingt, wird sofort als unschuldig erklärt. Aber nunmehr schreitet die schuldbeladene Person mit bangem Herzen heran und obgleich soeben noch jemand mit dem Finger den leichten Korb heben konnte, sie vermag den Korb nicht zu rühren. Es ist, als ob er mit Blei gefüllt wäre. Sollten denn wirklich die Armnerven einer Person durch deren Schuldbewußtsein vor Schreck so paralysiert werden können, daß sie den leichten Korb nicht heben kann? Die Furcht des Kaffers vor derartigen Gottesurteilen ist freilich

Digitized by Google

groß. Der frühere Wahrsagergehilfe erklärte, keine Auskunft geben zu können, da ihn sein Meister in das Geheimnis nicht eingeweiht habe.

Eine andere Methode des Wahrsagens besteht in dem Anschauen einer Reihe von verdächtigen Personen durch einen Kristall. Der Wahrsager, einen großen Kristall in der Hand haltend, steht vor den Verdächtigten und inspiziert sie durch den Kristall. Dabei bemüht er sich, das Sonnenlicht vom Kristall auf die Leute reflektieren zu lassen. Einige verhalten sich dabei ganz still. Aber jetzt versucht ein armer Schelm, den unheilverkündenden Lichtreflex mit der Hand von seinem Körper zu wischen. Darauf hatte der Wahrsager gewartet. Wie ein Habicht schießt er auf den Unglücklichen los, krallt ihn mit seiner dürren Faust und bezeichnet ihn als den Übeltäter. Der Eingeborene, der den Vorgang in bestimmten Worten erzählte, war früher Assistent bei dem betreffenden Wahrsager; er versicherte, daß der Wahrsager nicht das Bild des Schuldigen im Kristall sehe, sondern daß er allein durch den Lichtreflex den Schuldigen erkännte.

Auf eine harmlose Art lassen Kaffern sich von der Fangheuschrecke wahrsagen. Die Fangheuschrecke *(mantis religiosa)*, wegen der Stellung ihrer Vorderfüße auch Gottesanbeterin genannt, ist eines jener Insekten, welche sich durch täuschende Nachahmung ihrer Umgebung vor Entdeckung sichern. Ist nun den Kaffern Vieh entlaufen oder benötigen sie einen Doktor etc., so nehmen sie ein solches Tierchen von einem Grashalm und stellen es anderswohin. Das Insekt sucht sich einen neuen Ruheort, und in der Richtung, wohin nun sein Kopf zeigt, ist das entlaufene Vieh zu finden, wohnt der geeignete Doktor etc.

(Schluß folgt.)

Digitized by Google

Los indígenas de la Prefectura de Chiang-chiu (Amoy), China.

Por el P. Fr. Greg. Arnáiz O. Pr.
E-mûy, China.

I. Geografía y Estatística.

La Prefectura de Chiang-chiu está situada en la parte Sur de la Provincia de Fu-kien,[1]) confinando al N. con la Prefectura de 2° orden de Long-ngan-cheu, al Sur con el mar de la China, al Este con la Prefectura de Choan-chiu y al Oeste con la Prefectura de Ting-chiu y la Provincia de Canton (Kuáng-tong).

Está comprendida entre los 23° 15′ y 25° 13′ Latitud Norte, y entre los 121° 27′ Este del Meridiano de Madrid, ocupando una extension de 15.000 Kilómetros cuadrados proximamente.

---

[1]) En la escritura de los nombres chinos con caracteres europeos, hay tal diversidad de ortografía entre los autores, que muchas veces es imposible adivinar la verdadera pronunciacion de dichos nombres. Para mayor claridad pues, debemos advertir que los nombres de esta Prefectura los escribiremos segun el uso comun, no solamente entre nosotros sino tambien entre los protestantes y chinos que escriben la lengua vulgar de Chiang-chiu, con caracteres europeos. Las palabras pues se pronuncian como en español, exceptuando la *g* que tiene el sonido suave, la *h* que es aspirado como en ingles, y la *j* que es suave como en la lengua latina. Hay no obstante ciertos sonidos que no corresponden á ninguna de las lenguas europeas, y para expresarlos ha habido necesidad de emplear ciertos signos, como sucede con la *h* repetida ó puesta despues de una consonante, la *n* pequeña al final de ciertas palabras etc. Finalmente, todo está dispuesto de tal modo que no haya una letra ó acento inutil.

Respecto de las palabras en lengua mandarina como cada autor sigue la ortografía de su propia lengua, nosotros tambien las acomodamos á la lengua española, aunque no ponemos los tonos; más para evitar confusion, mandamos por separado los nombres principales empleados en el adjunto mapa, escritos en lengua vulgar de *E-mûi (Amoy)*, en lengua mandarina (pronunciación del Sur) y en caracteres. La *ü* (con dos puntos) se pronuncia como *u* francesa en *du*.

Digitized by Google

En caracteres chinos.	En lengua mandarina.	En vulgar de Chiang-chiu.	Significación.
南	*Nan*	*Lâm*	*Sur*
北	*Pe*	*Pak*	*Norte*
東	*Tong*	*Tang*	*Este*
西	*Si*	*Sai*	*Oeste*
溪	*Khi*	*Khe*	*Rio (rivus, fluvius)*
嶺	*Ling*	*Nía*	*Colina*
山	*San*	*Soa* [n]	*Monte*
省	*Leng*	*Sé* [n]	*Provincia*
府	*Fú*	*Hú*	*Prefectura y Prefecto de 1.ª clase.*
州	*Chou*	*Chiu*	*Prefectura y Prefecto de 2.ª clase.*
縣	*Hien*	*Kuān*	*Subprefecto y Subprefectura.*
蠻	*Man*	*Bān*	*Bárbaros de las montañas del Sur*
閩	*Min*	*Bin*	*Provincia y rio principal de Fu-kien.*
民	*Min*	*Bin*	*Plebe (populus)*

Explicación de los nombres chinos del mapa.

Digitized by Google

Los primitivos habitantes de esta Prefectura así como todos los de la Provincia de Fu-kien eran conocidos con el nombre de *Man-ming:* bárbaros de los montañas del Sur; ó *Min-ming,* esto es: pueblos del *Min.*[1]) La crónica[2]) de esta Prefectura nada dice de los primitivos habitantes, sino que comienza por la fundación de la Prefectura y Subprefecturas y va poniendo la institucion sucesiva de los mandarines civiles y militares.

La idéa que entre los actuales indígenas queda de los aborígenes es que era gente muy feroz, y que, divididos en diversas tribús, continuamente estaban en guerra unos con otros y con los procedentes de otras Provincias. Subsistieron independientes hasta la dinastía de los *Sung* (1121—1278 en el Sur), aunque propiamente hablando aun se conservaron hasta la dinastía de los *Ming* (1367—1644) que fué la que dominé por completo, no solamente esta Prefectura, sino toda la Provincia de Fu-kien.

¿Mas que sucedió respecto de estos primitivos habitantes? Segun dicen los actuales indígenas, perecieron la mayor parte de ellos en las guerras que sostuvieron con los soldados enviados por los emperadores de las dinastías *Sung, Juen* y *Ming* para la conquista de este territorio; y los que quedaron, ó bien huyeron á otras regiones, ó bien se confundieron con los nuevos colonos venidos de otras partes, de tal modo que transformandose poco á poco, vinieron á formar un solo pueblo con unas mismas costumbres y el mismo lenguage.[3])

Así debió suceder, pero creemos que no perecieron tantos como suponen los actuales indígenas; pues aunque actualmente

---

[1]) *Min* es el nombre del rio principal de la Provincia de Fu-kien que pasa por Fu-cheu, y á veces tambien se designa con este nombre toda la Provincia.

[2]) Esta obra, por más que está plagada de errores é inexactitudes, contiene muchos datos curiosos sobre la fundacion de la Prefectura, ciudades, tribunales, puentes, monumentos, leyendas sobre montes, rios etc. Está impresa en Pekin para uso exclusivo de los tribunales; y así es difícil hacerse con ella, pues los Mandarines no quieren que ande en manos del pueblo para que este no se entere de ciertas cosas.

[3]) Los únicos inmigrantes que no se confudieron con los aborígines de esta Prefectura son los habitantes de los montes situados al N. de Chiaù-an junto á la Provincia de Canton, que son *Hak-kas,* y conservan su propia lengua y sus primitivas costumbres.

Digitized by Google

no se encontraria un individuo que reconozca su procedencia de los *Man-ming* (ó *Min-ming*), no por eso hemos de creer que ya no existen los de aquella raza, sino que se unirian como adoptados y no como esclavos á los ramos más fuertes que vinieron de otra parte.

Hundamos nuestro aserto en el hecho de que aquí no existe la esclavitud propiamente dicha, pero la adopcion está muy generalizada.

Un estudio sobre las costumbres y el lenguage de los actuales indígenas contribuirían bastante para aclarar estas cosas.

Veamos ahora las estadísticas que trae la crónica:

	Familias	Individuos
Dinastía de los Tung (Siglos 7°—10°)	5.846	17.940
» » » Sung del Sur (Sigl. 12°—13°)	112.014	160.566
» » » Juen (Siglos 13°—14°)	31.695	101.300
» » » Ming (1521) [1]	49.335	266.561
» » » id. (1553)	48.572	324.334
» » » id. (1572)	48.863	240.878
» » » id. (1613)	45.917	230.811
» » » Ching (1777)	»	62.987
» » » id. (1829)	»	3,608.640

Las tres primeras estadísticas aparecen muy designales y muy deficientes; pues no se concibe que un territorio fertil de más de 20.000 kilómetros cuadrados (está comprendida la Prefectura de Lông-ngan-cheu) tuviese tan poca poblacion. Por eso nos parece que solamente se contaban los individuos sugetos á la obediencia del Emperador, que serían los emigrantes de otras Provincias, establecidos al principio en los puntos limítrofes y en las costas, y poco á poco en las ciudades y pueblos que comenzaron á fundarse desde la dinastía Sung hasta la de los Ming.

Aun aparece mas irregular la penúltima, que es la primera de la dinastía *Ching*, pues de 230.811 individuos queda reducida á la exigua cifra de 62.987.

---

[1]) Los numeros entre paréntesis ( ) indican la fecha de la estadística correspondiente á nuestra era, reducida del original. Las tres primeras no llevan fecha, y así indicamos los siglos del reinado de las dinastías.

Digitized by Google

Ademas de la causa indicada, hay que tener en cuenta que por entonces se hizo la separación de la Prefectura de Lông-ngan-cheu. Pero aun con todo esto, el territorio correspondiente á Lông-ngan-cheu viene á ser una tercera parte de lo que antes comprendía toda la Prefectura de Chiang-chiu, y es menos adecuado para el sostenimiento de la población.

Por fin, la última estadística está exagerada de una manera exorbitante; porque no es creible que en un período de 52 años se haya aumentado en más de cincuenta veces la poblacion anterior, sobre todo, no habiendo tenido lugar una inmigracion notable de otra parte.

Pasemos ahora á tratar de la poblacion actual; mas antes de fijar el número de sus habitantes conviene hacer algunas advertencias que es necesario tener en cuenta para que el cálculo salga bastante aproximado.

1ª Las autoridades chinas, aunque de vez en cuando hacen estadísticas, las hacen muy inexactas como hemos visto. Preguntando cierto dia á un Mandarin por el número de habitantes de su distrito, me dijo que no lo sabía á punto fijo; y si trataba de averiguarlo, se exponía á que el pueblo se revolucionase, ó si es que no se atrevía á tanto, le ocultarían más de la mitad porque el chino cree que esto se hace para sacar contribuciones. En ciertos distritos sucede todo lo contrario; pues algunos alcaldillos tienen interes en que aparezcan más indivíduos de su apellido, para infundir miedo á las autoridades y á los de otros apellidos cuando ocurra algun conflicto. Segun esto pues, merecen muy poca fé las estadísticas de los tribunales chinos.

2ª Muchos europeos que han hecho estadísticas sobre la poblacion de China han exagerado demasiado el número de sus habitantes, guiados sin duda, ya por los datos suministrados por los chinos que siempre tienden á que China aparezca como el imperio más populoso de todo el orbe, ya por las primeras apariencias que presentan las poblaciones chinas. Porque, sabiendo por ejemplo, que la ciudad de Chiang-chiu tiene de E. á O. cerca de cinco kilómetros, y dos de N. á S., y viendo tanta aglomeracion de gente al pasar por las calles céntricas, naturalmente, la primera impresión que recibe es que allí hay de dos cientos á tres cientos mil habitantes. Pero que salga un poco

Digitized by Google

de las calles céntricas, y verá qué pronto desaparece aquel bullicio de gente, ofreciendose á su vista edificios aislados, rodeados de ruinas, huertos y hasta sementeras dentro de la muralla. Entonces podrá rectificar la idéa que se había formado del número de sus habitantes, reduciendo la cifra á la mitad ó menos.

3ª Hay muy pocas casas que tengan piso alto, y muchos comerciantes, ademas de la tienda, tienen casa en lugares separados dentro de la misma poblacion, donde vive la familia. Tambien hay muchos templos de antepasados, unicamente notables por la grande extension de terreno que ocupan. Así mismo los tribunales con sus grandes patios que sirven de plazas públicas, ocupa cada uno la extension de una gran manzana de casas.

4ª El año 1864 invadieron esta Prefectura los revolucionarios llamados *Cháng-mao* (larga cabellera) y destruyeron muchas poblaciones, matando un tercio ó más de sus habitantes. Teniendo pues en cuenta todo esto se puede fijar el número de habitantes de esta Prefectura en 900.000, ó sea 60 por kilómetro cuadrado.

Para formarse idéa de como está repartida la poblacion, hay que tener en cuenta que las vias de comunicacion por tierra se reducen á pequeños caminos vecinales ó sendas más ó menos arregladas, así es que el trasporte de mercancias se hace generalmente por barcos. Debido pues á esto y á que la base de sustentacion del chino es el arroz, naturalmente las grandes poblaciones están situadas en frondosas planicies junto á los rios navegables, y rodeadas de pequeñas aldeas. Cada aldea suele tener de veinte á ciento y más familias y la distancia media entre unas y otras viene á ser de uno á tres kilómetros; aunque tambien hay grupos de pequeñas aldeas que no distan entre si medio kilómetro. La causa de estar tan cerca unas de otras es, que el chino aprovecha todas las llanuras para el cultivo; pues como no cria más animales vacunos que los indispensables para la labranza, y siendo el clima tan benigno, facilmente puede alimentarlos sin necesidad de destinar terrenos para prados. Así pues en las grandes planicies, como las de Chiang-chiu, Chioh-bé, Un-sio etc. la poblacion es bastante numerosa. En cambio en los montes donde los rios no son navegables, la poblacion es muy escasa, pues las aldeas suelen

Digitized by Google

tener cinco, diez, y á lo más cuarenta familias cada una, estando separadas entre si de cinco á diez y más kilómetros de distancia. Cada familia consta proximamente de 6 individuos.[1])

Casamientos	1,2	por % al año
Nacimientos	2,6	» » »
Defunciones	2,5	» » » .

A la edad de 70 á 80 años llegan 1,4 por %. Tampoco son raros los casos de los que pasan de los 80 años. Generalmente hablando, las mugeres llegan á una edad mas avanzada que los hombres.

Comparando estadísticas particulares sobre las que hemos hecho los cálculos precedentes, parece que la poblacion aumenta algo, mas segun ciertas observaciones, en algunos puntos ha disminuido notablemente, y el aumento que se nota en unas localidades no es proporcional á la disminucion que se advierte en otras.

Por razon del ministerio he tenido ocasion de recorrer muchas y variadas localidades, y al observar las ruinas de ciertos edificios, como pregúntase á mis acompañantes la causa de tal estado de cosas, siempre me respondían: Hace unos 15 años había en esta poblacion más de cincuenta familias, y ahora apenas quedan treinta. En tal año tuvo lugar una inundacion que destruyó cerca de la mitad de las casas, y despues apenas se han vuelto á edificar la décima parte de ellas. Tal año sobrevino una peste que llegó á diezmar la poblacion; por lo que muchas casas quedaron deshabitadas, y como nadie ha cuidado de ellas, poco á poco se han ido cayendo.

Tres causas á mi modo de ver contribuyen á la disminucion que se nota en la poblacion; que son: el opio, el tener las mugeres los pies atados y la peste, que suele ser la bubónica.

Los dados al pernicioso vicio del opio estan tan demacrados que parecen cadáveres, y pocos son los que entre ellos pasan de los 70 años.

---

[1]) Aunque en las estadísticas anteriores aparecen de 3 á 5 individuos por familia, no obstante ponemos 6, porque aquí los hijos mayores cuando se casan no salen de la casa de sus padres hasta despues de algunos años; así es que hay familias de más de 10 individuos, aunque la mayor parte son de 4 á 5 personas.

Digitized by Google

Gran parte de las mugeres estan anémicas por tener los pies atados. ¿Que prole pues, pueden producir tales agentes? Por necesidad tiene que ser endeble y de vida corta.[1])

La peste bubónica hace tambien muchos estragos por los meses de Abril, Mayo y Junio, sobre todo en las grandes poblaciones como Chiang-chiu y Chióh-bé, á causa de las malas condiciones higiénicas.

Emigracion é inmigracion. — Aunque este territorio bien cultivado, podria mantener doble número de habitantes, no obstante, sea por reveses de fortuna, sea porque algunos encuentran fuera del reino medios más adecuados para ganarse la vida, emigran al extrangero 2 por °/o proximamente de toda la poblacion. Los puntos principales á donde se dirigen son á las islas Filipinas, Singapore, Batavia, Birmania, Tong-king, Macasar, Estados-Unidos, Perú etc.

No obstante son más los que inmigran de otras partes (3 por °/o), pues la mayor parte de los directores de industrias son de la Provincia de Canton; los albañiles carpinteros, barberos y cargadores de sillas casi todos son de la Prefectura de Choan-chiu. Tambien hay varios comerciantes, de Ting-chiu Fú y Lông-ngan-cheu.

(Se continuará.)

[1]) Comprendiendo el Gobierno chino los desastrosos efectos del opio y de la atadura de los pies, trata de hacer desaparecer estas bárbaras costumbres.

Digitized by Google

Ein Beitrag zur Kenntnis der Akasele (Tšambá)-Sprache

von P. Fr. Müller, S. V. D.
Atakpame, Togo

[Mit Zusätzen von P. W. Schmidt, S. V. D.] [1])

I. Einleitung.

Auf den Karten von Togo findet sich auf dem 9° n. Br. ca. 25 km westlich von der französischen Dahome-Grenze eine Stadt mit 12—15000 Einw., welche als *Tšambá* bezeichnet wird. Wie man zu diesem Namen kommt, weiss ich nicht. Die Einwohner der Stadt selber nennen dieselbe in ihrer Sprache *Käselém*. Der Einwohner dieser Stadt heißt *Okasele(m)ki* plur. *Kaselemtíbe*, die Frau von dort heißt *Okaselepé*. Die dort gesprochene Sprache heißt, nicht wie früher angenommen *Aée* oder *Eée*, sondern *Akaseleée* d. h. die Akasele-Sprache. *Diée* pl. *áée* heißt einfachhin nur „Sprache".

Die Temleute nennen die Stadt *Ćamanâ*, ihre Bewohner werden von den Temleuten *Ćamanâmba* oder *Ćamanâmä* (Singular: *Ćamanâne*) genannt. Die Kaselemleute kommen nach ihrer Tradition von *Bäsäri* (eigentlich: *Bäsäre*), mit dem sie dieselbe Sprache, mit nur geringen dialektischen Unterschieden, gemeinsam haben sollen.

[1]) [Dieselben sind in Klammern [ ] gesetzt].

Digitized by Google

Mit dem ca. 30 km nordöstlich auf französischem Gebiet gelegenen großen Volkszentrum *Basilá* haben die Kaselemleute angeblich keinen sprachlichen Zusammenhang Sowohl in grammatischer, mehr noch in lexikalischer Hinsicht liegt die Verwandschaft des Akasele mit Gurma offen zutage, wie vorstehende, wenn auch dürftige Notizen beweisen. Trotzdem scheint, daß Akasele mehr noch als Gurma Beziehungen zu Tem hat. Ebenso ist auch der bantoide Charakter stärker ausgeprägt, was besonders hinsichtlich der Concordanz und der Pluralbildung auffällt.

Als Schlüssel für diese Aufnahmen hat mir hauptsächlich das Tem gedient. Das Akasele ist eine aussterbende Sprache und wird in absehbarer Zeit von Tem, das schon von den meisten Kaselemleuten verstanden und gesprochen wird, verdrängt sein, hat also nur wenig praktisches Interesse. Desto wichtiger erscheint es dagegen, als bedeutsames Zwischenglied, in linguistischer Hinsicht, und da von dieser Sprache bis jetzt noch nichts bekannt war, so dürfte auch diese natürlich noch sehr mangelhafte Skizze den Linguisten schon willkommen sein. Die Zukunft wird hoffentlich Gelegenheit zur Vervollständigung des hier Gebotenen bringen.

II. Skizze der Grammatik.

A. Lautverhältnisse.

§ 1. a. Vokale.						b. Consonanten.						c. Diphthonge.			
						k	*g*	*(h)*	*ṅ*			*ôa*	*ôa*	*ôe*	*ui*
		a	*ā*			*ć*	*ǵ*	*y*	*ń*						
ĕ	*ē*	*ŏ*	*(ō)*	*o*	*ō*	*t*	*d*	*s*	*n*	*r*	*l*				
ę				*ǫ*					*f*						
i	*ī*			*u*	*ū*	*p*	*b*		*w*	*m*					
						kp, gb									

Von Consonanten scheint *v* zu fehlen; *h* kommt nur in Fremdwörtern und Naturlauten vor; *r* nur im Anlaut und Fremdwörtern (*Hausa*).

Digitized by Google

§ 2. Die Accente sind dynamische Wortaccente. Nur die betonten Silben sind hier mit Acut bezeichnet. Es gibt jedoch einige Wörter, die sich nur durch die Töne unterscheiden.

§ 3. Im Inlaut finden sich Verbindungen wie: *ńk, ńgb, ńć, ńǵ, nt, ns, ńs, nl, mf, mp, mb, ńm, ńkp, ńg.* Der Auslaut ist fast stets vokalisch. Nur einige Nasallaute finden sich. *(n, m, ń.)*

Die Sprache klingt hart und abgerissen; auffallend sind die vielsilbigen Wörter, die zum Teil durch das Concordanzgesetz einen solchen Umfang erhalten.

B. Substantivum.

§ 4. Numerusbezeichnung. — Wir haben es im Kaselem mit einer sehr reichhaltigen und wechselvollen Präfix- und Suffixbildung zur Herstellung einer Klasseneinteilung und einer Numerusbezeichnung zu tun. Diese überaus grosse Reichhaltigkeit ist der Grund, weshalb hier von dem Versuch, diese Klasseneinteilung aufzustellen, abgesehen und dieselbe kundigerer Hand überlassen wird. Im folgenden werden die Nomina unter folgenden drei logischen Gesichtspunkten untergebracht: a. Personen, b. Tiere, c. Sachen.

a. Personen.

Singular:	Plural:
1. *ońí* Mensch.	*bi-ńí*
2. *oǵá* Mann,	*biǵá*
3. *óbóyá* König,	*biboyębę*
4. *ópé* Weib,	*bípi*
5. *okpálé* Farmer,	*bikpálé* (*i?*)
6. *dímóǵáre* Jüngling,	*ímógá*
7. *dibisérê* Jungfrau,	*ábisé*
8. *kóǵǫ́tę* Freund,	*tiǵǫ́titi*
9. *óćé* Sklave,	*bićémbe*
10. *móátá* Gott, (Plur. fehlt, weil als der einzig Höchste gedacht)	
11. *búći* Götze, Untergott,	*ići*
12. *ityú* Dieb,	*bíyú*; oder *oyúlé, biyúlé*
13. *o-sińćę́'ni* Haussamann,	*a-sińćę́-tibe*
14. *Fúlándé* Fulmann,	*Fúlándetébe*
15. *íwę́rá* der Kranke,	*íwę́rám*
16. *mífę* Geist, Abgestorbener (vielleicht auch Seele),	*mifęwám*
17. *ńnábóá* Medizinmann,	pl. ?
18. *ǫbǫ́lé* Ehebrecher,	*bibǫ́lé*
19. *adinú* Maler,	*adinalém*

Digitized by Google

Singular:	Plural:
20. *anibú* Bruder,	*anibibi*
21. *anibiseg* ältere Schwester,	*anibiselém*
22. *ditikpále* Großvater,	*ditikpélem*
23. *ónikpóle* Mörder,	*biníkpóle*
24. *óníčinli* Betrüger,	*biníčinli*
25. *ómómɔ̃ali* Lügner,	*bimómɔ̃ali*
26. *očúguli* Richter,	*bičúguli*
27. *očúnli* Lastträger,	*bičúnli*
28. *ubolę* oder *ohánabolé* Trompeter,	*bikánaboli*
29. *ówalé* Schreiber,	*bówalé*
30. *alufá* (Haussalehnwort) Lehrer,	*alufám*
31. *owenígbęlę* Händler,	*tiwęnígbęlę*
32. *ǫmóa* Schmied,	*bimóambé*
33. *očikpalé* Schreiner,	*bičikpále*
34. *étónále* Arbeiter,	*bitónále*
35. *aliksán* Schlächter, (wahrscheinlich aus Haussa),	*aliksánem*
36. *otǫlę* Jäger,	*bitǫlę*
37. *ólóle* Weber,	*bilóle*
38. *ubú* Kind,	*bíá* (cf. Tem *bá*, *bíá*)
39. *kipisępi* kleines Mädchen,	*mbisępiém*

b) Tiere.

Singular:	Plural:
1. *ǫkǫlǫ́* Huhn,	*ǫkǫlé*
2. *óbǫ́* Hund,	*ebǫ̃ę*
3. *otá* Pferd,	*itá*
4. *ofá* Schwein,	*(e) ifá* (cf. Tem *áfá*)
5. *ónd* Rind,	*índ* (cf. Tem. *nao*)
6. *ipé* Tier,	*épé*
7. *ogagá* Elefant,	*egagá*
8. *gini* (Tem) Löwe,	*gunim*
9. *ráhám* (Haussa) Kamel,	*erahámi*
10. *anǫ́* Esel,	*aniǫ́m*
11. *opi* Schaf,	*ipi*
12. *inǫ́* Ziege,	*inǫ̃*
13. *ilubǫ́* Katze,	*ilubǫ̃ę*
14. *ilápó* Maus,	*ilápó*
15. *iwo* Hase,	*iwó*
16. *disampóré* Hyäne,	*dsampá*
17. *ógé* Fisch,	*igé*
18. *abó* Frosch,	*abóm*
19. *ikõ* Schlange,	*ikõ*
20. *osę* Fliege,	*esę*
21. *agátá* oder *agá* Spinne,	*agátám*, *agám* (cf. Tem)
22. *diči* Termite,	*ačá*
23. *depámfgęę* Grille,	*epámfgęę*
24. *kiníni* Vogel,	*níinu*

c) Sachen.

Singular	Plural:
1. *kugbę* Fell,	*tigbę*
2. *digó* Schwanz,	*dgó*
3. *bůči* Baum,	*ičí* (cf. a. 11)
4. *igi* Hirse,	(Plural)
5. *agipǫ̃ę* Mais	(Plural)
6. *děnõ* Yamswurzel,	*anõ*

Digitized by Google

Singular: Plural:

7. *acú* Bohnen, Sing. *dicú* (?) cf. b. 22
8. *ńmáó* Reis
9. *kódí* Banane, *kódím*
10. *tiňmę* Baumwolle
11. *kagoró* Pfefferstrauch, *kagoróm*
12. *sóńsoń* Limone, *sóńsome*
13. *kutapá* Himmel
14. *ékpe* Sünde (Collectiv)
15. *anasárá* Europäer, *anasárám* (Haussa)
16. *kúpo* Welt
17. *ńwe* Sonne, Tag; *éwé*=Tage
18. *odám* Mond, Monat; *edám* Monate
19. *diňmelesę* Stern, *aňmelesé*
20. *dibę* Jahr, *dbę* (cf. Tem *bene)*
21. *alahádí* Woche, *alahádím*
22. *kúbúlú* Luft
23. *múńú* Wasser
24. *ńmí* Feuer (cf. Tem *nimin*)
25. *ńkpe* Fluß, *íkpe*
26. *íní* Rauch
27. *damaté* die Tageshelle
28. *debôambá* Finsternis, *abôambá*
29. *kéwę* Sache, *tíwę* oder *tiwęwám*
30. *kúcáńkpén* der Morgen, morgens
31. *kugobo* der Abend, abends
32. *kúńę* Nacht, *tíńęte*
33. *ńkáfeń* Ort, *ékáfeń*
34. *kité* Erde, Land, *ntém*
35. *digópę* Tal, *agopę*

Singular: Plural:

36. *kósęne* Regenzeit
37. *degbańgbáko* Harmatan
38. *nkáko* Hitze
39. *kúbę* oder *bęm* Brust, *tíbę*
40. *dibí* weibl. Brust, *dbé*
41. *dírě* Kopf, *dyí*
42. *dúńúférě* Nase, *dńúfę*
43. *diňimírě* Auge, *aňimí*
44. *digifęrě* Ohr, *ágífę*
45. *kémó* Mund, *mmóm*
46. *diňí* Zahn, *dńí* (Atakp. *eńí*)
47. *dilontóbíri* Zunge, *alontóbi*
48. *ńcí* Hals, *ící*
49. *ńgdlé* Arm, *ingdlé*
50. *kúńdléfa* Hand, *téńalefáte*
51. *diňambíri* Finger, *dńámbi*
52. *kugiňa* Nagel, *tigiňa*
53. *dikpéncí* Bauch, *akpéncí*
54. *ńbúlúńlo* Rücken, *íbúlíbo* [1])
55. *depôatáre* Gesäßbacke, *apôatá*
56. *dinatára* Bein, *anatá*
57. *kúnatáfôa* Fuß, *tínatáfôa*
58. *dínatábíri* Zehe, *ánatábi*
59. *iiyi* [2]) Haar (d. Kopfes), *iyi*
60. *dídopúri* Bart, *ddopú*
61. *ńkó* Haare (Tierhaare) *tikoté*
62. *dékpatáre* Penis, *ákpatá*
63. *dibáre* verenda fem., *abá*
64. *misé* Blut
65. *dufóre* Atem
66. *mígę* Schlaf
67. *dedantéré* Traum, *tídanté*
68. *micálé* das Lachen
69. *múńúńú* das Weinen
70. *timôatá* Speichel

---

[1]) [—*mbulu nlo*, Plur.: *ibul ilo*?]
[2]) [recte: *nyi*.]

Digitized by Google

Singular:	Plural:
71. *ińó* Amulet, Arznei	
72. *ńdó* Stadt,	*ídó*
73. *míńę* Urin	
74. *tíbę* faeces	
75. *ńsę* Weg,	*ísę*
76. *kúnokó* Türe,	*ténokóte*
77. *kińę* Markt,	*ińám*
78. *kúdí* Haus,	*ádí* oder *tidíti*
79. *kópe* Matte,	*tépéte*
80. *dikpáré* Stuhl,	*akpá*
81. *díwú (díyu?)* Spiegel,	*díwúm*
82. *kuké* Korb,	*tikętę*
83. *ńpu* Löffel,	*ípu*
84. *kígeyi* Nadel,	*ńgęm*
85. *tigęga* Essen, (*n gi* ich esse)	
86. *méndbi* Milch	
87. *wagase* Käse (Tem)	
88. *ménógbó* Butter	
89. *ńpúbo* Ehebruch	
90. *kúćólo* Umschlagtuch,	*tićólète*
91. *kufúga* europäischer Anzug,	*tifúgáte*
92. *kukpokpo* Hut,	*tikpókpóte*
93. *salála* Schamtuch, Schürze,	*salalam* (Haussa?)
94. *dńóńóbiri* Fingerring,	*ahóńóbi*
95. *kíbóę* Armring,	*ńbóem*
96. *bégbawetáo* Hochzeit, Heirat	
97. *yagi* eine Art von Speeren,	*yágím*
98. *kekpángá* eine Art v. Speeren,	*nkpángám*
99. *dégba* eine Art von Speeren,	*ágba*
100. *ńpi* Pfeil,	*ípi*
101. *bóta* Bogen,	*dta*
102. *digońgo* Trommel,	*ágońgo*
103. *lóńga* große Trommel,	*élońga* oder *lóńgam*
104. *tićuńga* Last,	*ticúńgawóam*
105. *dekaná* Trompete,	*akaná*
106. *kúndí* Buch,	*kúndím*
107. *koluńkpáku* Kanu, Einbaum,	*tilúnkpáte*
108. *ćéwú* Schule, d. h. der Unterricht	
109. *kósa* Acker, Farm,	*tísatę*
110. *kuku* Metall; (*k. máń,* rotes Metall,- Gold, Messing)	
111. *kuku peń* Silber (weisses Metall)	
112. *dító* Arbeit,	*dtó*
113. *ńgbdó* Jagd (cf. Tem)	
114. *dílore* Weberei (Infin.)	
115. *detá* Stein,	*atá.*

[Auf Grund des hier vorliegenden Materials läßt sich eine Klassen-Einteilung entwerfen, die freilich auf absolute Vollständigkeit keinen Anspruch machen darf. Immerhin aber werden doch die Grundzüge des ganzen Systems zum Vorschein kommen, sodaß nur mehr wenige Zusätze und Berichtigungen erforderlich sein werden.

Er ergibt sich ein System von sieben, vielleicht auch von acht bis neun Klassen. Die Pluralbildung vollzieht sich in allen,

Digitized by Google

mit Ausnahme der IV. Klasse, durch Wechsel des Präfixes. In den meisten Klassen aber geht handinhand damit eine Veränderung des Auslautes, entweder ein Suffixwechsel oder Anfügung eines neuen Suffixes, oder Weglassung eines Singularsuffixes. Das ist in überwiegendem Maße der Fall bei der III. und VI. Klasse. Suffixwechsel fehlt dagegen bei der (IV. und) V. Klasse. Das Pluralsuffix ist überall identisch mit dem Pluralpräfix, so bei den Klassen I b, III b, VI b und VII b; wo auch im Singular neben dem Präfix ein Suffix vorhanden ist, bei der II. Klasse, ist das letztere, *re, ri,* nur scheinbar von dem ersteren, *de, di,* verschieden, in Wirklichkeit sind sie gleich, vgl. dieselbe Klasse beim Tem.[1])

I. Klasse. — Nur Personen-Namen.

a) Sing. Präfix *o (u)*, Plur. Präfix *bi: oñi* Mensch *biñi*, ebenso a 2, 5, 18, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 34, 36, 37.

b) Sing. Präf. *o,* Plur. Präf. *bi,* Suffix *be: oće* Sklave *bićembe,* ebenso a 3, 32.

Besonderheiten: *ubu* Kind *bia, ope* Weib *ipi, fulande* Fulmann *fulandetebe, añiba* Bruder *añibibi.*

II. Klasse. — Hierhin gehören die Namen der meisten Körperteile.

a) Sing. Präf. *di (de),* Plur. Präf. *a: digo* Schwanz *ago,* ebenso b 22, 23; c 6, 7, 19, 20, 28, 35, 37, 46, 53, 99, 102, 105, 112, 115.

b) Sing. Präf. *di (de)*, Suffix *re (ri),* Plur. Präf. *a: dinature* Bein *anata,* ebenso b 16; c 42, 43, 44, 47, 51, 55, 58, 60, 62, 63, 80, 94.

Besonderheiten: *dedantere* Traum *tidante* (vgl. VI. Klasse), *dibi* weibl. Brust *abe, dimõgare* Jüngling *imõga.*

III. Klasse.

a) Sing. Präf. *ki,* Plur. Präf. *m*, das sich dem Anlautconsonanten assimiliert (*ñ* vor Gutturalen, *n* vor Dentalen und Palatalen, *m* vor Labialen): nur *kinimi* Vogel *nnimu*[2]).

b) Sing. Präf. *ki,* Plur. Präf. *m,* Suff. *(e)m: kipisepi* kleines Mädchen *mbisepiem, kite* Erde *ntem, kemõ* Mund *mmõm,*

---

[1]) [P. Fr. Müller, S. V. D., Beitrag zur Kenntnis der Tem-Sprache, Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen, Jahrg. VIII., Abt. III, § 27.]

[2]) [Die Veränderung des Auslautes *i* in *u*!]

Digitized by Google

kiñē Markt *nñem, kibǫ̣* Armring *mbǭ̣ẹ̄m, kekpanga* eine Art Speer *ñkpangam.*

Besonderheit: *kigeyl* Nadel *ñgẹ̄m.*

IV. Klasse. — Einige Verwandtschafts-Namen und alle Lehnwörter.

Sing. ohne Prä- und Suffix, Plur. Suff. *m: twẹra* Kranker *twẹram,* ebenso a 22, 23, 31, 36; b 8, 10, 21; c 9, 11, 15, 21, 81, 93, 97, 103, 106.

Besonderheiten: *mifẹ* Geist *mifẹwam, aníbise* ältere Schwester *aníbisẹlem, adinā* Maler *adinalem, tiĉuñga* Last *tiĉuñgawoam.*

V. Klasse.

Sing. Präfix *m* (assimiliert, s. Kl. III), Plur. Präf. *i (e)*: *nkpe* Fluß *ikpe,* ebenso c 24, 25, 33, 48, 49, 54, 59, 74, 75, 83, 100.

VI. Klasse. — Das Wort für „Sache" und die meisten Gebrauchsgegenstände.

a) Sing. Präf. *ku,* Plur. Präf. *ti*: *kugbe* Fell *tigbe,* ebenso c 1, 29, 52, 57.

b) Sing. Präf. *ku (ko),* Plur. Präf. *ti (te)* Suff. *te (ti)*: *kuñẹ* Nacht *tiñẹte,* ebenso a 8; c 39, 61, 76, 78, 79, 82, 90, 91, 92, 107.

VII. Klasse. — Alle Tier-Namen (mit Ausnahme derer für Hyäne, Termite und Grille, die zur II. Klasse gehören) und nur diese (mit Ausnahme von *odam* Mond, Monat *edam).*

a) Sing. Präf. *ọ (u),* Plur. Präf. *i (e): ota* Pferd *ita,* ebenso b 4, 6, 11, 17, 18, 20.

b) Sing. Präf. *ọ (u),* Plur. Präf. *e (i),* Suff. *ẹ*: *ọbọ* Hund *eboẹ,* ebenso b 1, 13.

VIII. Klasse. — Hier sind vorläufig nur zwei Substantive vorhanden, sodaß es zweifelhaft bleibt, ob man es nur mit vereinzelten Bildungen zu tun hat.

Sing. Präf. *bu, bo,* Plur. Präf. *i, a: buĉi* Götze, Untergott, Baum *iĉi, bota* Bogen *ata.*

Unregelmäßige Formen finden sich noch folgende: *sońsoń* Limone *sońsome, kubẹ* Brust *bẹm* (neben *tibẹ), ńko* Haare *tikote* (vgl. V und VI a Kl.), *loñga* grosse Trommel *eloñga* (neben *loñgam), kewẹ* Sache *tiwẹwam* (neben *tiwẹ,* vgl. IV. Kl.)

Flüssigkeitsnamen weisen ein Präfix *m* auf: *muńū* Wasser, *mise* Blut, *minẹ̄* Urin, *menabi* Milch, *menagbọ* Butter.

Digitized by Google

Das mag die Pluralform der III. Klasse sein, ebenso wie bei dem Stoff-Namen *ńmas* Reis.]

§ 5. Geschlechtsbezeichnung. — Ein grammatisches Geschlecht gibt es im Akasele nicht. Zur Bezeichnung des natürlichen Geschlechtes hilft man sich durch Hinzufügung von *ońi* = Mann und *ópé* = Weib, oder es sind für beide Geschlechter besondere Ausdrücke vorhanden.

§ 6. Kasusbezeichnung. — *Ońi ogógo* = der Mann ist gut; der Nominativ steht also zu Beginn des Satzes. Genetiv: *oboya bu* = Königs-Kind; *adinā'ta* = Malers Pferd; *obu wa kundi* = Kind sein Buch; *ańi wa ona* = Mutter ihre Kuh. Dativ: *m pę obu tigiwę* = ich gebe dem Kind Essen; *m pę ońi kundi* = ich gebe dem Menschen das Buch. Accusativ: *n la bla blba* = ich liebte einige Kinder; der Accusativ steht also nach dem Verbum.

Andere Kasusverhältnisse werden teils durch Post-, teils durch Präpositionen ausgedrückt (s. § 21.)

§ 7. Ein definitiver Artikel findet sich nicht.

C. Pronomina.

§ 8. a) Pronomen personale.

	1. pers. absolutum:	2. pers. subjectivum:
Sing. 1.	*ńmę́* (mba) ich	*n* ich
2.	*isę́* du	*e (i)* du
3.	*wā́* er	*o* er
Plur. 1.	*tém* wir	*te (ti)* wir
2.	*ném (neme)* ihr	*ne (ni)* ihr
3.	*bé* sie	*be (bi)* sie

3. person. objectivum.

Dativ:			Accusativ:		
Si. 1.	*m* mir	Pl. 1. *te* uns	Si. 1.	*mba (ńmę́)* mich	Pl. 1. *tem* uns
2.	*isę́* dir	2. *ne* euch	2.	*isę́* dich	2. *nem* euch
3.	*wó* ihm	3. *bę* ihnen	3.	*wā́* ihn	3. *bę* sie

Digitized by Google

4. Possessivum adjectivum.

	α) volle Form:	β) gekürzte Form:
Sing. 1.	*ńwá* mein	*mi* mein
2.	*séwá* dein	*se (si)* dein
3.	*ówá* sein	*woe* sein
Plur. 1.	*téwá* unser	*te (ti)* unser
2.	*néwá* euer	*ne (ni)* euer
3.	*béwá* ihr	*bi* ihr

	5. Poss. substantivum:	6. pers. reflexivum:
Sing. 1.	*mmense* d. Meinige	*mba* ich selbst
2.	*esense* d. Deinige	*seba* du „
3.	*woense* d. Seinige	*woba* er „
Plur. 1.	*temnse* d. Unsrige	*teba* wir „
2.	*nemnse* d. Eurige	*neba* ihr „
3.	*binse* d. Ihrige	*beba* sie

Im Plural sind die Possessiva adjectiva unverändert: *ni nalem* = meine Väter; *bewa ise* = ihre Wege.

§ 9. b) Pronomen demonstrativum.

Das Singularsuffix sowohl, als auch das Pluralsuffix ist bei diesem Pronomen einem bestimmten Wechsel unterworfen, der durch Concordanz mit seinem Nomen bedingt ist. Die verschiedenen Formen ergeben sich aus nachstehenden Beispielen.

1. *ońi nẹwo* dieser Mann	Plural:	*bińi nẹmbẹ*
2. *digo nẹnde* dieser Schwanz	„	*ago nẹńi*
3. *diću nẹnde* diese Termite	„	*aću nẹńẹ*
4. *kińimi nẹńkẹ* dieser Vogel	„	*nńimú nẹ́mu*
5. *kodi newo* diese Banane	„	*kodim nẹ́mbe*
6. *mbúlúńlo nẹ́ńõ* dieser Rücken	„	*ibúlílo nẹ́yi*
7. *mmí nẹ́ńũ* dieses Feuer		
8. *kógọ́te nẹwo* dieser Freund	„	*tigọtiti nẹ́ntẹ*
9. *kúbúlú nẹ́ńko* ?		
10. *obo nẹwo* dieser Hund	„	*ebọ̃ẹ́ nẹ́yẹ*
11. *okọlọ nẹ́wo* dieses Huhn	„	*ẹ́kọlẹ́ nẹyẽ*
12. *bući nẹwo* dieser Götze	„	*ići nẹ́yi*

[Man sieht leicht, daß Nr. 1 zu Kl. I, Nrr. 2, 3 zu Kl. II, 4 zu Kl. III, 5 zu Kl. IV, 6 (und 7?) zu Kl. V, 8 und 9 zu Kl. VI, 10 und 11 zu Kl. VII, 12 zu Kl. VIII gehört.]

Digitized by Google

c) Pronomen indefinitum.

§ 10. *Oba* ein, *biba* einige; z. B. *oǵa oba* ein Mann, *iǵa biba* einige Männer. Andere Formen, ebenfalls unter einem ewissen Concordanzgesetz stehend:

. *oće oba* ein Sklave	Plural:	*bićembe beba*
. *dibí déba* eine Brust	„	*abé aba*
. *kite keba* ein Land	„	*nłem muba* einige Länder
. *ṅkafeṅ mba* ein Ort	„	*ekafeṅ eba* einige Orte
. *ṅkako* od. *ṅka ṅgba* eine Hitze		
. *kóǵoṭę koba* ein Freund	„	*tiǵoṭiti tebá*
. *okǫlǫ oba* ein Huhn	„	*ékǫlę́ ebá*
. *bući boba* ein Götze	„	*ićí eba*

[Nr. 1 = Kl. I, 2 = Kl. II, 3 = Kl. III, 4 (5?) = Kl. V, = Kl. VI, 7 = Kl. VII, 8 = Kl. VIII.]

d) Pronomen interrogativum.

§ 11. a) Substant.: *nsáṅmá* wer? *báte* oder *bateni* was?

b) Adject.: *oǵa ola* welcher Mann? *biǵa bela* welche Männer?

limoǵare delá welcher Jüngling?	Plural:	*imoǵa ela*
teta dela welcher Stein?	„	*ata ala* u. s. w.

nach Analogie der Concordanz des Pronomen indefinitum.

e) Pronomen relativum.

§ 12. Das Pronomen relativum ist in allem gleich dem Pronomen demonstrativum und unterliegt wie dieses dem Gesetze der Concordanz mit dem zugehörigem Substantiv. Außerdem wird auch *ma* bezw. *wa* mit den verschiedenen Präfixen als Pronomen relativum gebraucht, z. B.:

Biṅi nębmbe n ka sa bayaye.
Die Menschen, welche ich sah, sind gut.

Disampore nęnde singi sa ditakpere.
Die Hyäne, welche fortlief, war groß.

Dibisere nende deya ṅkikpę.
Die Jungfrau, welche gut war, ist tot.

Kiǵi kamá daye ke fę́.
Das Messer, welches ich gekauft, es ist verloren.

Digitized by Google

Ona wamā da ye o singi.
Die Kuh, welche ich gekauft, sie entlief.
Kugbe kwa ma ka ye kwa ya.
Das Fell, welches ich sah fertig (?), nicht gut.

D. Adjectivum.

§ 13. Das Adjectiv steht sowohl attributiv als prädicativ stets hinter seinem Substantiv. Es wird von dem gleichen Gesetz der Concordanz beherrscht, welches bei den verschiedenen Pronominalformen sich bemerkbar macht:

1. *oṅi ogogo* guter Mensch	Plural:	*biṅi bigogobę*
2. *oṅi wayaye* schöner Mensch	„	*biṅi bayaye*
3. *dimogare dékpenkpére* schlechter Jüngling	„	*imoga ekpenkpę*
4. *dibisere digogore* gutes Mädchen	„	*abisę agogo*
5. *dibisere dayaya* schönes Mädchen	„	*abisę ayaya*
6. *disampore ditakpére* große Hyäne	„	*asampó atakpę*
7. *depamfętę dadepomiyę (dowdre)* kleine Grille	„	*apamfętę nadepomiyę (awa)*
8. *kiṅimi kibi* junger Vogel	„	*nṅimi mbam*
9. *kogóté dóyęko* alter Freund	„	*tigotiti dóyęte*
10. *kugbę tigáṅdyako* schmutziges Fell	„	*tigbę tigáṅdyaię*

[Nrr. 1, 2 = Kl. I, 3, 4, 5, 6, 7 = Kl. II, 8 = Kl. III, 9, 10 = Kl. VI; hier tritt bei Kl. VI im Sing. und Plur. bloße Suffigierung auf.]

Steigerung der Adjective.

§ 14. a) Comparativ: *Sabe sébe kipó Meaći.*
Sabe ist dick übertrifft Meaći.

b) Superlativ: *Asumā sebe ; Alifa sebe kipo*
Asuma ist dick; Alifa ist dick übertrifft

Mosi sebe kipo bikókó
Mosi ist dick übertrifft alle.

E. Zahlwort.

a) Grundzahlen.

§ 15. Die Grundzahlen von 1—9 werden wie Adjective behandelt und sind also der Concordanz unterworfen.

Digitized by Google

1 *obá, mbá* 2 *nlé* 3 *ntá* 4 *nná* 5 *aṅmõ* 6 *nlobę́* 7 *alɛ́lé* 8 *aṅí* 9 *awę́*	So bei einfacher Aufzählung von Kaurimuscheln.

Aber adjectivisch z. B.:

ikpale bilolé 7 Farmer, *biboyębę biṅi* 8 Könige, *asampo ata* Hyänen, *nṅimui muna* 4 Vögel, *tigbę tiṅmõ* 5 Felle, *tigotiti ilobę́* 6 Freunde, *tigiṅa tile* 2 Nägel, *ekafeṅ ewę* 9 Orte; agegen: *teṅalefate pui* 10 Hände.

0 *pui*		30	*ṅkõ ni pui* (20 + 10)
1 *pui n (l) deba*		40	*iku'le* (20 × 2)
2 „ *n'ale*		50	*Ilempui* (aus *ikule ni pui)* (40 + 10)
3 „ *n'ata*		60	*ikuita* (20 × 3)
4 „ *n'ana*		70	*ītanipui* (aus *ikuta ni pui)* (60 + 10)
5 „ *n'aṅmõ*		80	*iku'na* (20 × 4)
6 „ *n'alobę*		90	*īna ni pui (ikuna ni pui)* (80 + 10)
7 „ *n'alole*		100	*iku mõ* (20 × 5)
8 „ *ni aṅi*		200	*kikpe*
19 „ *ni awę*		300	*kikpe ni ṅõ* (200 + 100)
20 *ṅkõ*		400	*ṅkpomle* (200 × 2)
		1000	*nkpommõ*
		2000	*ṅgbó* (cf. Tem gba)

b) Ordnungszahlen.

§ 16. Der 1te *obáwá* — Der 7te *bilolówá*
„ 2. *bilówá* — „ 8. *biṅiwá*
„ 3. *bitáwá* — „ 9. *biwę́wá*
„ 4. *bináwá* — „ 10. *puiwá*
„ 5. *biṅmõwá* — „ 11. *púi n'obáwá*
„ 6. *bilobę́wá* — „ 20. *ṅkówá*

c) Distributivzahlen.

§ 17. *Oba oba* je eins, *bile bile* je zwei etc.

Digitized by Google

d) Multiplikativzahlen.

§ 18.	1mal	?	6mal	*alobę́*
	2 „	*alé*	7 „	*alolé*
	3 „	*atá*	8 „	*ańi*
	4 „	*aná*	9 „	*awę*
	5 „	*aṅmó*	10 „	*pui? apui?*

e) Die vier Rechnungsarten.

§ 19. a) *Beta ni beta da ya alobę́*
3 + 3 macht 6 = (3 + 3 = 6)

b) *alobę ale ńē da ke ana*
6 2 wegnehmen (?) erübrigt (?) 4 = (6—2=4)

c) *ale ale mi le a ya ana*
2 2 ich nehme (?) macht (?) 4 = (2×2=4)

d) *biṅi bile bibu tiwę tilobę́ oba oba ke*
Menschen 2 sie teilen Sachen 6 1 1 sie
gba teta.
erhalten 3 = (6 : 2 = 3)

f) Unbestimmte Zahlwörter.

§ 20. *Wę́té* viele: *biṅi wę́té* viele Menschen, *tigiṅa wę́té* viele Fingernägel; *kókó* alle: *biṅi bikókó* alle Menschen.

F. Präpositionen und Postpositionen.

§ 21. *Sabe dé m gbén.*
Sabe ist mir bei = Sabe ist bei mir.
Sabe de oboya gben Sabe ist beim König (König bei).
Meyaći de Ńala walem
Meyaći ist Monofluss jenseits.
N nę́ ni Kaselem
Ich komme her von Kaselem.
Dagegen: *migǫtę de ńimi ni*
mein Freund ist Auge im (mein Freund ist vorn).

Zur gleichen Funktion verwendet wird das Verb *ćo* „irgendwohingehen“: *n ćo Kaselem* ich gehe nach Kaselem.

Digitized by Google

G. Das Verbum.

§ 22. Wie im Tem, Gurma etc., so werden auch im Akasele die Verbalverhältnisse stark durch die Rücksicht auf Bejahung und Verneinung beeinflußt. Wir gliedern deshalb die Conjugationsformen zuerst nach dieser Rücksicht.

Als Grundform läßt sich noch am ehesten der Imperativ (2. Pers. Sing.) betrachten. Der Infinitiv wird durch stete Präfigierung von *di, de* mit fast steter Suffigierung von *re* abgeleitet, doch erscheint als Suffix auch *de, di*. Die Bildung der übrigen Formen, die ermittelt werden konnten, ist am besten aus den beiden folgenden Paradigmen zu ersehen.

I. Infinitiv: *dígere* essen.

a) Positiv.

	Imperat.	Imperf.	Iterativ.	Fut. u. Durativ.	Aorist.
Sing. 1.		*n gí*	*ṅ kpe gí*[1])	*n gó*	*n náré digíré*
2.	*gę́*	*i gí*	*i kpe gí*	*e gó*	*e nare digíré*
3.		*o gí*	*o kpe gí*	*o gó*	*o nare digíré*
Plur. 1.		*ti gí*	*ti kpe gí*	*ti gó*	*te nare digíré*
2.	*gę́mǎ*	*ni gí*	*ni kpe gí*	*ni gó*	*ne nare digíré*
3.		*bi gí*	*bi kpe gí*	*bi gó*	*be nare digíré*

b) Negativ.

	Imperat.	Imperf.	Iterativ.	Fut. u. Durativ.	Aorist.
Si. 1.		*mǎ gí*	*mę́ tí gé*	*mę́ gę́*	*mę́ ká náré digíré*
2.	*tá gę́*	*yá gí*	*yę́ tí gé*	*yę́ gę́*	*ęsę́ ká náré digíré*
3.		*wǎ gí*	*wę́ tí gé*	*wę́ gę́*	*wǒę́ ká náré digíré*
Pl. 1.		*tá gí*	*táyí tí gé*	*tę́ gę́*	*tém ká náré digíré*
2.	*tá gę́mǎ*	*ná gí*	*náyí tí gé*	*nę́ gę́*	*nem ká náré digíré*
3.		*bá gí*	*báyí tí gé*	*bę́ gę́*	*bé (bem) ká náré digíré*

[1]) Oder *kote*

Digitized by Google

II. Infinitiv: *depáré* geben.

a) Positiv.

	Imperat.	Imperf.	Iterativ.	Fut. u. Durativ.	Aorist.
Si. 1.		*m péwó*	*ṅ kpe pé*	*n pé*	*n náré depáré*
2.	*pá*	*i péwó*	*i kpe pé*	*e pé*	*e náré depáré*
3.		*o péwó*	*o kpe pé*	*o pé*	*o náré depáré*
Pl. 1.		*ti péwó*	*ti kpe pé*	*ti pé*	*te náré depáré*
2.	*pámá*	*ni péwó*	*ni kpe pé*	*ni pé*	*ne náré depáré*
3.		*bi péwó*	*bi kpe pé*	*bi pé*	*be náré depáré*

b) Negativ.

	Imperat.[1])	Imperf.	Iterativ.[1])	Fut.[1]) u. Durativ.	Aorist
Si. 1.		*má pé*	*me ti pẹ*	*mẹ pẹ*	*mẹ́ ká náré depáré*
2.	*tá pẹ́*	*yá pé*	*ye ti pẹ*	*yẹ pẹ*	*ẹsẹ́ ká náré depáré*
3.		*wá pé*	*wẹ ti pẹ*	*wẹ pẹ*	*wõẽ ká náré depáré*
Pl. 1.		*tá pé*	*tayi ti pẹ*	*tẹ pẹ*	*tém ká náré depáré*
2.	*tá pẹ́má*	*ná pé*	*nayi ti pẹ*	*nẹ pẹ*	*ném ká náré depáré*
3.		*bá pé*	*bayi ti pẹ*	*bẹ pẹ*	*bé (bem?) ká náré depáré*

Noch einige Infinitive und Participien:

Präsens:	Infinitiv:	Particip:
n sìngi ich laufe	*disíngíri*	
m boã ich schlage	*diboãré*	*obálé* der Schläger
n da ich kaufe	*didáré*	*odálé* der Käufer
n yẹbẹ ich verkaufe	*diṅẹbẽre*	*oṅẹ́bélé* Verkäufer
n go ich esse	*digéré (tigi?)*	*ogélé* Esser
n la ich liebe	*diláré*	*olale* Liebhaber
n pe ich gebe	*dẽpáré*	*opálé* Geber
n ka ich sehe	*dẽkare*	*okálé* Seher
m bo ich binde	*dibóré*	*obólé* der Bindende
n lólo ich spreche	*dilóloré*	*olólolé* Sprecher
m fom fo ich pfeife	*mfó difóre*	
n yẹ ich verweigere	*diyẹ́ré*	*oyẹ́lé* der Verweigernde
n yu ich steh	*diyọ́ré*	*oyúlé* Dieb

[1]) Bei diesem Verb sind für Imperativ, Iterativ und Futur die betreffenden Formen zweifelhaft geblieben.

Digitized by Google

ens:	Infinitiv:	Particip:
u ich teile	*dibúré*	*obúlé* der Teilende
obé ich schöpfe	*digóré*	
re dipôá ich zahle	*dipôá . diferedé*	

H. Adverbien.

3. ? { *Lambo ńa de* wo bist du?
ene la woher kommst du?
lambo ńa ćo wohin gehst du?

ngę rechts, *ńga* links, *ęlę* hier, *dibo* dort, *boni* hinten, *ku-a* oben, *ditompare* draußen, *kikénći* zwischen, *alowate o la* m? *ńwe nō la* bis wann? *ē* ja, *aē* nein, *ahā* so, *diri ka ya* leicht; *egá* gewiss, *dadéle* wie? *baya* warum? *ni* und, *nē* n, *dagi* sehr, *o we na* er sagt daß . . .

o lolo na Sabe sa obu gogo.
er sagt daß Sabe ist Kind gut.

Digitized by Google

Réach Kol.

Analyse et critique du poème khmêr.

Par l'Abbé J. Guesdon, Paris,
ancien Missionnaire en Cambodge.

I. Analyse.

Préface. — L'auteur, ou peut-être le traducteur, qui se nomme *Vo Banhâ*, commence en saluant le Buddha par la formule classique «*Nomo Putthôm* honneur au grand Buddha, qui est l'aîné des trois mondes.» Il salue la Loi, qui est le bateau transportant les êtres jusqu'aux rives du paradis. Il salue l'Assemblée des bonzes.

Il invoque ensuite tous les anges de la cour céleste, tous les *naga*,[1]) tous les *yéak*,[2]) tous les *garouda*.[3]) Puis il demande pour lui-même puissance et victoire. Il exprime le désir de louer dignement l'*avatar* du buddhisat quand il prit une de ses naissances dans la concupiscence (*youn yok kŏmnŏt knong sângsar phâng*) avec la dame *Pimpéa*.

* * *

— Il est certain qu'il y avait au royaume de Kosé un roi nommé *Préaş bat réachéa* (le Radja aux pieds sacrés), et une reine, son épouse, nommée *Chăn méaléa*, (la couronne de santal, ou la couronne de la lune, Diane). Or, le roi et la reine n'avaient

[1]) *Naga*: serpent à lunette, moitié homme ou femme.
[2]) *Yéak*, ogres fabuleux; ogresses.
[3]) *Garouda*: oiseau homme ou femme.

Digitized by Google

int d'héritiers mâles; mais ils avaient trois filles. L'aînée se mmait *Réach khsatrei;* la cadette *Srei khsatra;* et la plus ıne *Pou.*

Dans ce royaume il y avait aussi un bon vieux et une nne vieille, qui, depuis leur enfance, n'avaient vécu que de sère. Le mari s'appelait *Tûphi*, et la femme *Minh Tûphot.* s deux pauvres vieux étaient sans enfants, ne vivant que de ndicité; et bien souvent la maladie les clouait là absolument laissés. Ils n'avaient jamais exprimé qu'un désir: celui de sséder quelque chose, afin de faire l'aumône comme tout le onde.

Un jour Tûphi dit à sa femme: «Nous n'avons que deux *ng;*[1]) employons-les pour acheter une bêche et un peu de riz ıe nous sèmerons; cela nous procurera quelque profit.»

Ainsi convenu, ils font leur achat, et se rendent tout ucement, tout péniblement dans la plaine pour y choisir un rrain inculte et y faire leur plantation. Quelles sueurs, quelles ines les pauvres vieillards dépensent pour arriver à faire une ière passable! Travaillant des pieds, des mains autant qu'avec bêche, pour défoncer le terrain et briser les mottes; se passant ur instrument quand ils n'en peuvent plus, ils parviennent enfin semer le riz et à le repiquer. Or, dès les premières semaines rizière devint merveilleuse; et trois fois le jour les bons vieux traînaient jusque-là pour contempler leur champ.

Pendant ce temps le trône d'Indra s'échauffe comme un asier. Le roi des anges qui voit tout, comprend de suite qu'il a en ce bas monde quelque chose à faire qui réclame son tention; e que, tout d'abord, il faut favoriser les deux pauvres eillards. Il décide de se rendre au lieu du céleste séjour qui nom *Kelas bopda*, la montagne Kélassa.[2])

Là vit un grand roi des anges qui se nomme *Utŏmpor* lorieuse bénédiction) et une reine appelée *Sauvan méaléa* ouronne d'or). Ils ont un fils admirable qui se nomme *éach Kol* (souche royale).

---

[1]) *Sleng:* deux anciennes monnaies, l'une valant 1 franc environ, l'autre) cent.

[2]) *Kélassa: Kœlâsa* ou *Kuvêra,* montagne de l'Himalaya, où sont cumulés les trésors de *Kuvêra,* le dieu des richesses.

Digitized by Google

Indra voit que ce jeune prince des anges est appelé à devenir plus tard un buddha; et que, dès maintenant, il doit s'incarner comme buddhisat (buddha futur), afin de marcher sur les traces des buddhas précédents. Il lui demande de vouloir bien descendre sur terre. Réach Kol s'incline devant la demande d'Indra, et accepte la mission qui lui est confiée. Mais, avant de quitter le céleste séjour, il va faire ses adieux au roi et la reine, ses parents. La reine Sauvan méaléa ne pouvant se décider à une séparation ainsi cruelle, fond en larmes et s'efforce de retenir son fils: son cœur de mère se brise et elle défaille à mourir. «Votre mère en mourra, s'écrie-t-elle (*sŏm mdaŋ khsai chivit*)». «Je suis vieux, dit le roi des anges. Je comptais sur vous, mon fils, pour me succéder. Oh! que je souffre (*O roŋ tuk*)! que je suis affligé (*seŋ tŭkka*)! N'allez pas en ces lieux éloignés. O souffrance! Tu es le résultat de mes péchés antérieurs (*Bap nĕs nai mŭn minh hoŋ*).» — Réach Kol insiste. «Au moins, ajoute le roi, ne soyez pas imprudent (*kŏm méas prâhés lŏy*). Ayez soin de ne manquer de rien; et revenez bien vite. Et surtout n'allez pas dans les forêts de Hêmbaupéan, où vous seriez dévoré par les animaux féroces.» Le buddhisat répond alors: «Il y a là-bas une femme nommée Pou, qui fut mon épouse dans mes existences antérieures: je dois la rejoindre.»

Réach Kol demande alors à son père de prendre la forme d'un cheval (*ach nei*[1]) pour descendre sur la terre. Le roi Utŏmpor accède à ce désir; et aussitôt Réach Kol, après avoir fait trois fois le tour du palais, s'envole sous forme de cheval et vient prendre pied dans la rizière des deux pauvres vieux. En quelques instants le buddhisat-cheval a dévalisé la rizière: il a tout brouté, tout saccagé.

Les deux vieux, viennent comme d'habitude, visiter leur récolte; et tous deux, à la vue du désastre, versent d'abondantes larmes, en s'écriant: «Oh! désormais il ne nous reste plus qu'à mourir.» Longtemps ils gémissent, jusqu'à ce qu'enfin le vieux Tûphi dit à sa femme: «Nous pouvons encore rechercher l'auteur du dégât: et, si nous parvenons à le saisir, nous demanderons au maître du cheval de nous dédommager.»

Ce disant, il chemine, en suivant les traces du cheval qu'il retrouve retiré dans la forêt. Facilement il peut s'emparer de l'animal qui lui parait sans pareil; et, tout doucement, il le ramène jusqu'à sa cabane.

[1] Noble coursier.

Digitized by Google

Brahma (Prohm).

Digitized by Google

Digitized by Google

Les gens du pays, allant et venant, ont bien vite remarqué la noble bête, et font leurs réflexions. Comment un si beau cheval chez de si pauvres gueux! Certainement ils ont dû le voler! — Bientôt les mandarins sont avertis. Mais alors chacun voudrait accaparer l'animal. Toutefois après avoir réfléchi, ils supposent que la noble bête ne peut appartenir qu'au roi; et ils informent Sa Majesté *Préaṣ bat réachéa.*

Immédiatement le roi donne ordre de lui amener le cheval et les deux vieux. Ceux-ci sont terrifiés et se croient perdus sans retour. «Quand même, s'écrie le vieillard, nous dirons au roi la vérité en toute simplicité.»

Le roi, dès qu'il vit le cheval, le jugea merveilleux. Puis ayant entendu les explications des deux pauvres vieux, il leur fit remettre de l'or en quantité et les congédia, pour ne s'occuper que de son nouveau coursier.

Tûphi et sa femme, à peine revenus de leurs émotions, s'en retournaient ravis vers leur cabane, quand regardant derrière lui, Tûphi vit une belle jeune fille qu'il ne reconnut pas; et au même instant la femme vit devant elle un beau jeune homme qu'elle ne reconnut pas non plus. Ce ne fut qu'après explications que les deux époux métamorphosés purent se reconnaître.

Arrivés chez eux, ils s'y perdent. Leur masure délabrée a fait place à un palais merveilleux, tout étincelant d'or. Plus loin, dans la plaine, leur rizière a repris un aspect luxuriant. En un mot, ils sont au comble de la joie et de la fortune.

De son côté le roi Préaṣ bat s'extasie de plus en plus devant son cheval; et plus il le voit, plus il l'aime; à tel point qu'il le soigne comme ses propres filles, et qu'il le loge dans un superbe palais. Il fait appeler les devins qui lui disent que le cheval veut être appelé Réach Kol. Dans une cérémonie grandiose, le roi, selon l'usage, passe un lien au pied du coursier, et lui donne le nom désigné.

Or, bientôt le buddhisat-cheval se sent épris pour la plus jeune fille du roi, la princesse Pou. Il pousse des soupirs, il verse des larmes. Préaṣ bat réachéa est effrayé et consulte de nouveau les devins, qui lui disent que le cheval veut une épouse. On amène à l'animal les plus belles juments du royaume. Réach Kol ne les accepte pas, et continue à gémir. Les devins

Digitized by Google

sont de nouveau convoqués; et, sur les instances du roi, ils déclarent que le cheval veut une princesse.

Préaş bat réachéa, qui adore son cheval, fait appeler aussitôt sa fille aînée Réach khsâtrei, et la supplie d'accepter d'être l'épouse du cheval. «N'importe quel gueux, n'importe quelle misère, répond Réach khsatrei, j'accepte tout pour obéir au roi; mais je ne puis consentir à être l'épouse d'un brute (*sat déréchan*)». Le roi fait mander sa seconde fille Srei khsatra, laquelle répond à son père en des termes analogues. Le roi interroge enfin sa plus jeune fille Pou. Il la supplie, «j'en mourrai dit-il, si vous n'acceptez pas». «J'accepte tout, répond la jeune princesse. Je ne puis qu'obtempérer aux ordres de mon père, dûsse-je être la risée des anges d'Indra et de Brahma. J'accepte les lois de la fatalité; une de ses lois depuis l'antiquité étant que les filles doivent suivre la volonté de leurs parents (*Chbăp srei pit pi bâura tam tê mé ba louk dăk tŭk hâng.*»[1])

Le roi ordonne alors de faire les préparatifs d'un mariage solennel. Il entend que le cheval soit traité comme un fils du roi. Les mandarins se hâtent d'obéir. Le mariage est célébré selon les formes; et un palais est dressé avec des tapis, des matelas et un lit d'or.

Après son mariage avec le buddhisat-cheval, la princesse Pou rend jour et nuit à son époux les devoirs d'une digne épouse.

Mais voici que bientôt l'aînée des princesses devient furieuse de voir sa sœur coucher à côté d'un cheval (*dék ay néa sthan dei dĕt khlûon pran*). Elle va trouver la reine sa mère, et lui manifeste l'intention qu'elle a d'empoisonner le cheval. La reine l'en dissuade en faisant entrevoir les terribles représailles que ferait le roi. Réach khsatrei, l'aînée des princesses, prend vivement à part sa sœur Pou. Et celle-ci, très attachée au cheval son époux, vient toute effrayée raconter à Réach Kol ce qu'elle a entendu. Le cheval paraît ne rien comprendre. Mais la nuit suivante, quittant sa forme bestiale, et transformé en prince merveilleux, il se rend auprès de la couche de Pou, qui est endormie.

---

[1]) L'auteur dit qu'elle fit une réponse absolument raisonnable et admirable: «*néang tâl sŏt sŏm * kâor kedp prâpei*». Et plus loin: «La princesse répondit selon la règle et la loi antique (*néang tâl * sŏm doy konlong * chbăp bâuran hâng*)», 3me vol. p. 28.

Digitized by Google

Là en silence, il écarte les voiles, et ravi d'admiration pour la princesse son épouse, il fait la louange de toutes les beautés de son corps. Puis prenant sur un plateau d'or l'arec et le bétel, préparés pour la princesse, il les mâche à belles dents. Enfin, sans qu'elle se soit réveillée, il se couche auprès d'elle; et lorsque l'aube du jour apparaît il se retire et reprend son enveloppe chevaline.

A son réveil Pou se demande quel est l'audacieux qui a pu l'approcher, et s'emparer de son bétel.

Une seconde fois Réach Kol revient pendant la nuit à la couche de son épouse, sans qu'elle se réveille. Enfin une troisième fois la princesse, tout en faisant semblant de dormir, veille avec soin et surprend Réach Kol. Après explication du mystère, ils se jettent dans les bras l'un de l'autre.

Profitant d'un moment favorable Pou se précipite sur l'enveloppe chevaline qu'a déposée Réach Kol et la livre aux flammes.

La cour apprend bien vite la transformation de Réach Kol le prince merveilleux; et le roi se hâte de l'inviter à venir près de lui faisant tout préparer pour une réception triomphale.

Entre temps Réach Kol remonte à la hâte vers ses parents, ravis de le revoir. Indra est sur pied, ainsi que toute la cour céleste. *Pasnuka,* l'architecte divin, reçoit l'ordre de construire instantanément un palais féérique et deux ponts, 'un d'or l'autre d'argent, près du palais Préaş bat.

Accompagné de tous les anges Réach Kol se rend alors chez le roi, en compagnie de son épouse. Et tout le peuple est émerveillé en voyant les anges accompagner le jeune prince. Le roi vient recevoir Réach Kol et l'embrasse avec effusion. Indra lui-même, qui a tenu à descendre sur terre pour cette solennité, donne aux deux époux toutes les bénédictions possibles. Et tout le royaume est dans la jubilation. De son côté Réach Kol, dans son nouveau palais venu du ciel, ne cesse de faire des royales aumônes.

Mais alors les deux sœurs aînées de Pou deviennent jalouses de leur cadette, et s'éprennent de Réach Kol. Elles complotent ensemble et proposent à Pou de partager sa félicité. «Non, non! répond Pou. Vous m'avez trop insultée, et trop insultée mon cheval» Et elles se séparent fâchées.

Digitized by Google

Un jour Réach khsatrei rencontre Réach Kol chez le roi, et lui fait des signes d'amour non équivoques. Réach Kol n'y répond pas. Khsatrei revient à la charge auprès de Pou; mais en s'y prenant d'une autre façon. Elle flatte sa sœur, et lui dit qu'elle a trouvé une résine parfumée qui donne aux anges regain de beauté. Pou lui demande cette résine: et l'ayant fait chauffer, elle la répand sur son époux. Or cette résine brûlante, qui devait tuer Reach Kol, ne fit que lui donner l'aspect de l'or, et l'embaumer d'un parfum exquis. Toutefois le buddhisat commenca à se méfier de son épouse, et devina les intentions de Khsatrei. Il se demanda même si Pou n'avait pas un amant.

Ces idées le décident à quitter la terre. En silence il vient visiter Pou qui sommeille. Il l'embrasse; il lui fait ses adieux, et après lui avoir remis au doigt un anneau merveilleux, toujours sans la réveiller, il s'envole vers le céleste séjour.

Pou a son réveil cherche en vain Réach Kol. Elle se désole; et devinant bientôt le départ de son époux, elle s'élance sur ses traces. Elle arrive ainsi jusqu'à Hembaupean toujours pleurant et se lamentant. Elle rencontre le roi des lions, le roi des tigres, le roi des éléphants et le roi des rhinocéros, qui tous lui disent que Réach Kol est bien passé parmi eux, et qui s'empressent de mettre Pou sur les traces de son mari. Les *yéak* et les *kénâ* l'accueillent de même avec compassion et se font un bonheur de la conduire.

En sortant de Hêmbeaupéan, Pou arrive chez les morts et chez les revenants, elle traverse un désert brûlant et parvient jusqu'au pied du mont *Boripot*. Elle traverse la région des neiges perpétuelles, et se trouve sur les bords de la mer sans nerf (sur laquelle rien ne flotte). Un crocodile la transporte à l'autre rive. Un boa tait de même sur un autre lac, et elle parvient enfin épuisée de douleurs et de fatigues au pied du mont Kelassa qui fait partie du ciel. Un aigle la transporte à travers les airs et vient la déposer dans un caravansérail au pays bienheureux de Réach Kol.

Pendant que Pou poursuit son époux, le roi Utompor voit revenir son fils Réach Kol. Il l'accueille avec joie et se hâte de lui chercher une épouse parmi les plus belles des anges; et le prince se prépare au mariage en prenant ses ablutions.

Digitized by Google

Garouda (Kruth).

Digitized by Google

Digitized by Google

Les servantes vont à la fontaine puiser l'eau pour les ablutions. Mais voilà qu'à leur dernier voyage l'une d'elles est attardée, parce qu'elle ne peut plus soulever sa cruche pour la mettre sur sa tête. Désolée elle cherche autour d'elle et découvre Pou qui est dans le caravansérail voisin. Elle lui demande assistance pour charger sa cruche. Pou l'aide avec empressement, s'informant de ce qui se passe; et, tout en faisant une prière, elle glisse dans la cruche l'anneau que Réach Kol lui a laissé en partant.

En faisant ses ablutions Réach Kol retrouve dans sa chevelure et bientôt à son doigt le précieux anneau qu'il reconnait avec stupeur. Il tombe évanoui. Le roi son père arrive en hâte et veut faire exécuter la servante; mais Réach Kol demande qu'on interroge celle-ci. Le roi envoie chercher Pou qui est reçue dans les bras de son mari. Pou s'excuse sur sa conduite, et raconte les pérégrinations pénibles qu'elle a faites depuis cinq jours.

Bientôt tout le royaume des anges s'irrite de la présence de Pou, une femme de la terre; et le roi cherche à l'écarter. Sachant que son fils est très attaché à Pou, le roi Utŏmpor donne des fêtes et fait ennivrer tous les anges, surtout Pou et Réach Kol; puis, profitant de leur ivresse il fait enlever Pou et la fait transporter au loin dans une caverne. Le roi des anges cherche alors à consoler son fils; mais celui-ci, quoiqu'on fasse, demeure inconsolable.

Pou revient à elle dans la caverne. Elle pousse la lourde pierre qui l'emprisonne, et cette porte vole dans l'espace, pendant qu'une violente tempête renverse les palais du roi Utŏmpor, ne laissant debout que celui de Réach Kol. Pou sort de sa caverne, se met en marche; et, trouvant dans la forêt un site admirable, elle s'y installe en ermite. Indra lui-même lui fait construire un ermitage enchanteur, entouré de bassins et d'arbres ravissants.

Or, un jour, un ange s'égare et arrive à l'ermitage dont la beauté l'extasie. Il reste là quinze jours et ne voit personne. De retour près du roi Utompor, il raconte ce qu'il a vu et offre au roi des arecs magnifiques qu'il a rapportées. Le roi décide d'aller s'y promener avec sa cour, et il part en bateau emmenant Réach Kol toujours malade depuis sa disparition de Pou.

Digitized by Google

Le roi fait cueillir des nénuphars. Mais dans l'un d'eux Pou a fait naître un serpent vénimeux qui mord le roi. Les médecins célestes, à bout de voie et de moyens, s'adressent à l'ermite qu'ils ont rencontrée. Celle-ci promet de guérir le roi, à la condition que Réach Kol reste près d'elle; ce sera sa récompense. Le roi guérit et repart confiant son fils à la bonne ermite que personne ne reconnaît.

Réach Kol soigné par Pou, qu'il a perdue depuis sept ans, ne la reconnaît pas; mais il reconnaît des vases d'or et une écharpe qui lui ont appartenu. Pou lui dit enfin qui elle est. Ils vivent ensemble et se font le récit de leurs misères.

A quelque temps de là le roi Utŏmpor envoie prendre des nouvelles de son fils. Celui-ci est parfaitement rétabli. Toutefois il fait dire au roi que désormais il reste là avec Pou. Le roi veut le ramener. Tout est inutile. Enfin Indra lui-même descend jusque-là, et lui fait accepter la royauté.

Pendant que ces faits se passent au céleste séjour, le père de Pou a marié ses deux filles, l'une avec *Teăt,* fils du roi *Prŏm teăt:* l'autre avec *Nŏn,* fils du roi *Nŏn;* et les deux princes sont venus habiter chez le roi, leur beau-père.

De son côté, après cinq années, Réach Kol remet le gouvernement à son père et part avec Pou, pour revoir le père de celle-ci. Tous deux s'envolent dans les airs et viennent s'installer dans une tour au palais. C'est là qu'on les retrouve et qu'on les fête royalement.

Bientôt le prince Teăt est jaloux de Réach Kol et va trouver Non l'autre prince. Il lui dit qu'il faut se débarrasser de Réach Kol qui vient leur enlever la succession au trône. Non récrie d'abord, et finit par accepter la proposition de Teăt. Ils partent chacun dans le royaume de leur père.

Prŏmteăt lève deux armées formidables; l'une de terre, l'autre de mer. Nŏn, de son côté, lève également des troupes nombreuses: et, tous se réunissant viennent assiéger par terre et par mer la capitale du roi Préaş bat. Celui-ci avertit Réach Kol qui se charge d'anéantir les ennemis.

Indra s'émeut et pousse un cri terrible qui met sur pied le ciel et la terre. Les anges, les *néak,* les *kruth,* les *yéak,* descendent sur terre conduits par Indra. Le ciel, la terre, la mer, tout est ébranlé, et le royaume de Préaş bat est couvert de troupes

Digitized by Google

Femme (Kênâr).

Digitized by Google

Digitized by Google

Réach Kol contient la colère d'Indra et de Brahma. Il s'élève dans les airs, et d'un seul geste il écrase ses ennemis. Indra ressuscite les vaincus, et Réach Kol les pardonne en blâmant surtout la conduite de ses deux belles-sœurs. Très longuement alors le buddhisat prêche la doctrine à tous; puis il prend la royauté, pendant que les vaincus rentrent chez eux et demeurent ses vassaux.

Réach Kol vit longtemps et heureux en compagnie de Pou, jusqu'au jour où tous deux sont admis dans le séjour de la félicité.

* * *

Suit: Identification des personnages.

* * *

Critique.

Nous avons analysé très succinctement ce long satra qui n'a pas moins de huit volumes. Nous le croyons très ancien. A la fin du poème il est dit que cette œuvre a été tirée des textes palis. La légende de *Réach Kol* fut longtemps populaire, surtout dans le nord de Cambodge.

Le thème général est le même que nous rencontrons dans nombre de Satras. Un ange, qui doit être plus tard un buddha, s'incarne sous forme animale. En cet état, il épouse une princesse, et, peu après, il prend une forme humaine. Séparé de son épouse, il souffre durant de longues années. Les deux époux se retrouvent enfin; et le héros devient roi puissant.

Nous trouvons dans cette œuvre des choses inédites, et un cachet particulier. Les scènes se passent tantôt sur la terre, tantôt au céleste séjour. Emprunter une forme chevaline pour s'unir à une princesse, est une façon d'agir qui nous paraît plus qu'étrange, surtout pour un ange et un futur buddha. Une incarnation analogue a lieu quand le buddhisat prend la forme d'un taureau pour s'unir à *Rechna* (Voir le Satra *Sauvan*).

Digitized by Google

Dans l'ensemble, l'œuvre d'un style assez soutenu, d'une facture facile, sans trop d'expressions palies, est à la hauteur des bons poèmes khmêrs. Mais, comme la plupart d'entre eux, elle pèche par des longueurs nombreuses et fatigantes. Telles: le voyage de Pou à la recherche de son mari; les longues pérégrinations, où, à tour de rôle, tous les animaux viennent en aide à la princesse; ses évanouissements répétés; l'interminable complainte de Réach Kol etc.

Si, pour le fond, ce poème n'est qu'un conte absurde, il importe de noter qu'il n'apparaît pas comme tel aux yeux des buddhistes; et il n'est qu'un écho de leurs idées, et en particulier des idées cambodgiennes. A l'encontre de ce qu'ont avancé quelques auteurs fantaisistes, les cambodgiens ne sont pas des buddhistes purs: il s'en faut de beaucoup. Leur buddhisme, dans la littérature, tout aussi bien que dans les faits, est fortement mélangé de Brahmanisme et de fétichisme. Les luttes qui, d'après les inscriptions existaient du temps d'Angkâr, se sont calmées non pas tant par la tolérance que par la connivence. Le brahmanisme apparaît à chaque page de la littérature, tout comme il est évident par la participation actuelle des brahmes, ou *bakus* dans les actes officiels et solennels tels que consécrations royales, crémations, serments etc. Même dans la consécration des pagodes, on ne manque jamais d'enfouir le Linga[1]) avec force cadeaux; c'est la cérémonie du «*Sema kel*».

En ce qui touche la littérature, il est à noter que dans la préface, le traducteur, après avoir salué le Buddha, la Loi et l'Assemblée, sans les invoquer, adresse ses prières (*saûm* «je prie») aux anges, à Indra, à Brahma, aux demi-dieux, aux monstres fabuleux du panthéon brahmaique tels que *péak, yéak kruth*. Plus loin, dans le paradis d'Indra, nous trouvons des brahmanes qui se roulent à terre au départ de Réach Kol. Enfin *Eysaur*, Çiva lui-même est invoqué.

Outre ces idées brahmaniques, dans une vie de buddhisat, il est une chose qui frappe le lecteur; ce sont les scènes d'un paradis: malgré son nom de «ciel de la facilité *(sûorkā doset)*», ce séjour peut être un lieu de souffrances. Les parents de

[1]) Image du phallus, *préaç lingka*, emblème du culte de Çiva, qu'on retrouve partout en Cambodge.

Digitized by Google

ach Kol souffrent, pleurent et s'évanouissent au départ de leur ;. Il y a des bourreaux, puisque la servante pour n'avoir pu onter sa cruche, était condamnée à mort par le roi des anges· ı s'y ennivre, malgré la doctrine du buddhisat qui lui-même la fin du poème défend l'usage du vin (*köm sday phëk sra*). u et son mari y sont ennivrés avec tous les anges. On y est ılade, puisque Réach Kol souffre durant sept longues années. is le roi des anges lui-même est sur le point de mourir de morsure d'un serpent. Enfin nous voyons Réach Kol laisser royauté céleste pour redescendre sur la terre.

De pareilles contradictions sont fréquentes dans les œuvres mères; et elles tendraient à faire croire que la terre n'a rien à vier au ciel. Que si les lettrés, qui sont l'élite intellectuelle la population, commettent de semblables confusions, quelles ivent être les aberrations du peuple! Mais toutes ces absurés, si criantes qu'elles soient, sont admises par les buddhistes mbodgiens sans la moindre protestation.

Autre chose encore plus frappante pour nous en ce poème, ıis parfaitement admise par les buddhistes, c'est l'incarnation ın buddhisat sous forme animale pour se marier, comme tel, à e princesse. Cette façon d'agir sent tellement la bestialité que sœurs de Pou ne cachent pas leur dégoût. Eh bien! n'en plaise au lecteur! Ainsi que nous l'avons noté dans l'analyse uteur applaudit à l'acceptation de Pou lorsqu'elle consent à marier avec le cheval.

— Avant d'aller plus loin notons cette doctrine immorale qui ut que la fille obéisse aux parents, même quand ils commdent des choses de ce genre. En ces pays d'Orient, où utorité n'admet que l'obéissance passive, il arrive souvent que parents ne consultent même pas leurs enfants lorsqu'ils ont à marier. Du reste la condition de la femme est loin d'être gne; et l'abolition de l'esclavage ne date que de cette année, 1906.

Revenant au buddhisat cheval, nous nous demandons si sa nduite n'autorise pas toutes turpitudes. Quelque monstrueuses e nous paraissent toutes ces choses, elles ne sont que la nséquence logique des doctrines buddhistes, et de la transigration.

Digitized by Google

Cette question nous paraissant devoir être traitée plus spécialement par l'«Anthropos», et intéresser directement la littérature buddhique, on nous permettra de citer, d'après les textes khmèrs, quelques incarnations animales du buddha et d'en signaler les conséquences.

Dans le Satra *Pimpéa nirpéan,* livre des confessions de la femme du buddha actuel Gautama, nous trouvons l'analyse de cinquante Satras sur les avatars du Buddha et de sa femme, qui le suivit en ses existences. Sur ces cinquante Satras il y en a dix-sept qui ont trait a des incarnations animales :

N° 4 Le buddhisat est un poisson de marais vaseux, nommé *ândêng*.
» 8 Il est singe: *sva*.
» 9 Il est éléphant: *dămrei*.
» 13 Il est un oiseau: *tavau*.
» 16 Il est écureuil: *kŏmprok*,
» 18 Il est poisson, l'énorme silure: *trei réach*.
» 19 Il est cygne: *hangsa*.
» 24 Il est *kénâr*, monstre moitié homme moitié oiseau.
» 25 Il est alcyon: *chhakrâpeak*.
» 26 Il est oiseau bengali: *chiep krâbas*.
» 27 Il est aigle pêcheur: *âk*.
» 31 Il est paon: *ngok* ou *kngok*.
» 38 Il est de nouveau éléphant: *dămrei*
» 41 Il est corbeau: *kâêk*.
» 43 Il est perroquet: *sek*.
» 47 Il est naga (serpent fabuleux): *néak*.
» 48 Il est de nouveau *kénâr*.

Dans le Satra *Sauvan* il est taureau *kou* (V. ci-dessus).

Dans le satra *chaukrâpot* il est poisson plectognate.

Dans le satra *chaukângkêp* il est batracien (rainette).

Dans beaucoup d'autres satras également il revêt des formes animales.

Le poème que nous analysons contient dans l'apologue final la phrase suivante: *Ponlok chin srei * sang sâum bârmei * nou chrŏn muṣ himéa * tous kŏt chéa monus * chéa săt kéi na * năng kăt konnonéa * păm ĕs chéa mdâng* = «Le glorieux buddhisat obtint une toute puissance d'une étendue immense, soit qu'il naquit comme homme, soit qu'il naquit comme animal,

Digitized by Google

Ogre (Yéak).

Digitized by Google

Digitized by Google

de façon à dépasser l'imagination». Et plus loin, nous lisons: *yûrnas tœup ban* rûoch chenh pi sthan * noruk nous na * louk ban tou köt* kŏmnŏt nou chéa* sat ămrekka derechhan titei*=* «Longtemps après seulement, s'échappant de cet endroit qu'est l'enfer, pour prendre naissance soit comme oiseau soit comme brute». Ces textes que nous pourrions corroborer, soit par les textes canoniques, soit par les paroles du buddha lui-même, nous conduisent nécessairement à cette conclusion: que si les anges et cela par ordre d'Indra, que si les buddhas eux-mêmes, s'incarnent sous forme animale; que si ces animaux après leur mort peuvent remonter au ciel (chose répétée souvent par les satrás); on ne voit pas pourquoi les pauvres humains ne s'uniraient pas à des brutes qui sont peut être des êtres au-dessus d'eux. C'est le cas dans ce poème.

Et c'est pour la même raison que le Buddha par sa loi entend sauver non seulement les hommes, mais tous les êtres; qu'il défend formellement de tuer aucun animal: *vier leng pikhéat chivit săt phâng.*

Dans une prochaine communication à l'«Anthropos» nous aurons à étudier la moralité buddhique, d'après les textes khmêrs; et l'analyse du satra *Chăn kourop* nous en fournira l'occasion.

Digitized by Google

Knabenspiele auf Neu-Mecklenburg (Südsee).

Von P. Abel M. S. C. — Salzburg,
vordem Missionar auf Neumecklenburg.

Nördlich um die Gazellehalbinsel Neu-Pommerns liegt ein langer, hoher Wall, die Insel Neu-Mecklenburg. Sie ist eine der interessantesten Inseln der Welt: bei einer Länge von etwa 350 km. ist sie an zwei Stellen in der Mitte (bei *Bo* und *Kuddukúdu*) nicht breiter als 12 — 15 km., so daß man sie an einem Tage bequem zweimal durchqueren kann. Das äußerste Nordwestende der Insel steht unter der Aufsicht eines kaiserlich deutschen Richters in *Kaewieng*. Die äußerste Südspitze hinwiederum ist bekannt durch die verunglückte Expedition des Charles du Breil, Marquis de Rays, der von dort aus im Jahre 1880 seine *Colonie libre de Port-Breton* oder das *Nouvelle-France* gründen wollte. Der weitaus größte Teil der Insel ist terra incognita. Erst im letzten Jahrzehnt wandte man sich auch jenem mittleren Teil der Insel zu, der zwischen den beiden engsten Stellen liegt, nämlich zwischen *Bo* und *Kuddukúdu* am östlichen Ufer und *Kurumut* und *Kalil* am westlichen Ufer (zwischen 3° und 4° südl. Br. und 152° und 153° östl. L.)

Diesen Strich Landes nennen die Eingeborenen selbst *Laur* im Gegensatz zu *Siar*, dem südlichen und zu *Nusa*, dem nördlichen Teil der Insel. In diesem *Laur* spricht man ein und dieselbe Sprache, herrschen dieselben Sitten und Gebräuche, hegt man dieselben religiösen Anschauungen, trotz der erbittertsten Todfeindschaft zwischen den Oststämmen in *Namaroda*, den *Kamagot*, *Saremagas*, *Nabuo*, *Banban* u. s. w. und den davon westlich gelegenen Stämmen in *Bissapu*, *Rahera*, *Napanta*, *Ratubu*, der *Ballage*, *Rasalla*, *Tuñubuah*, *Kabunglingis* u. s. w., einer so grimmigen Todfeindschaft, daß jeder gegenseitige Verkehr absolut

Digitized by Google

ausgeschlossen ist, und noch vor wenigen Jahren die blutigen Bruderkriege an der Tagesordnung waren. Die Leute sind zwar klein, aber kräftig und schön gebaut; sie sind jähzornig und rechte Tugenbolde, doch auch gutmütig, arbeitsam, tanz- und sangeslustig, mutig, zu Hader, Kampf und Krieg schnell bereit, gewandte, leidenschaftliche Jäger im Busch und auf hoher See. Von diesen Taurleuten und zwar den allerlosesten unter ihnen, möchte ich dem Leser erzählen, wie sie spielen, scherzen und sich unterhalten. Denn beim Spiele zeigen sich die Wilden noch von ihrer zahmsten, menschlichen Seite.

Die ersten Abendstunden sind überaus angenehm und wie geschaffen zu Spiel und Freude. Die glühende Hitze des Tages wird verscheucht von dem kühlen Landwind *(a talaur)*, der von den Bergen herunterweht. Das milde Mondlicht tritt an die Stelle der grellen, heißen Sonnenstrahlen. Das Meer wird ruhig, und nur das eintönige Rauschen der Brandung dringt wie tiefes Atemholen der Natur durch die Stille der Nacht.

So versammeln sich denn etwa zwei Stunden nach Sonnenuntergang, gewöhnlich zur Zeit des Neu- und Vollmondes, die Knaben und Jünglinge aus nahe beieinander gelegenen Dörfern, um nach Herzenslust zu schreien und zu spielen.

Am Meeresstrande erscheinen bei Ebbe große Sandflächen: die besten Turn- und Tummelplätze für die wilde Jugend. Hier läßt sich's weit besser spielen als droben in den Bergdörfern, wo man mit dem engen Platz vor der Männerhütte vorlieb nehmen muß. Im warmen, weichen Ufersande darf man Purzelbäume schlagen und fallen, rennen, stürzen, rollen, kugeln; da kommt höchstens Sand in die wirren Haare. Auch ein Feuergrübchen kann man sich machen, wo die Glut unterhalten wird für die unzertrennliche, treu gehegte Tabakspfeife. Hier am traulichen Herde hält man nach beendetem Spiele noch ein gemeinsames Plauderstündchen. Da hocken und lagern sie auf dem Sande um's Feuer herum und jeder, selbst der kleinste Knirps gibt mit Kennermiene sein Urteil ab über die Chancen des Spieles.

Wie bei allen Dingen unter den Schwarzen, so kostet es auch hier viele gute Worte, bis das Gesetz der Trägheit aufgehoben ist. Erst ruft man sich wohl 5 — 10 mal die gegenseitige Aufforderung zu: *„Qom, dahát na hanahán, dahát na mamáqu bag!* Voran, gehen wir — jetzt wollen wir mal spielen!“ Aber nur

Digitized by Google

wenige rühren sich, stehen auf und strecken behaglich ihre Glieder. Endlich ruft ein Spaßvogel den Saumseligen zu: *„Bóre na kis ma kariaka!* Schweine und Hennen sollen sitzen bleiben!“ Auf gut deutsch etwa: „Schlafhauben und Murmeltiere mögen sitzen bleiben!“ Solch eine Kränkung ihrer männlichen Tatkraft wirkt. Die Gegenrede bleibt keiner schuldig, und so kommt denn endlich „Leben in die Bude“.

Da stürmen sie unter Johlen, Schreien, Lachen und Jauchzen aus dem Männerhaus hervor und aus den umliegenden Hütten zum Strande hin. Die kleinsten sind gewöhnlich die ersten zur Stelle, und sie haben auch meistens schon das Spiel verabredet, bevor noch die größeren nachgekommen sind, um auch ein Wörtchen dreinzureden. Die geben durch beifälliges Kopfnicken ihre Zustimmung zum Vorschlag und wahren so in etwa das Privilegium ihrer Würde.

Unter den Knabenspielen werden drei ganz besonders bevorzugt, nämlich: *a kapkap-bén*, das Mattehalten, *a sársarat-kalaúe*, oder auch *a sársarat-hindu* genannt, das Strickziehen und *a hunulâga*, wofür ich kein deutsches Wort weiß; man könnte es am besten das Fangspiel nennen.

A kapkap-bén — Das Mattehalten.

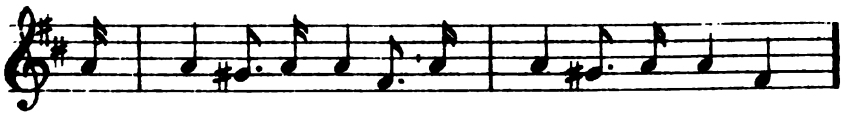
Zu diesem Spiele gehört eine Matte (*a bén*), die man aus der Längshälfte eines großen Kokosnußblattes flicht. Sie muß fest und dicht geflochten sein, daß sie gegen forschende Augen eine undurchdringliche Schutzwand bildet, und wenigstens so groß, daß sie bequem einen dahinterstehenden erwachsenen Mann verdeckt.

Erst bilden sich unter den Jungen zwei Parteien, womöglich gleich an Anzahl. Diese beiden Gruppen trennen sich auf einen Abstand von 20 — 30 m. und gehen mit Vorliebe an Stellen, die etwas dunkel sind und nicht vom vollen Mondlicht beschienen werden; so z. B. in den Schatten der mächtigen, überhängenden Uferbäume, oder an die nicht beleuchtete Seite einer Hütte, oder unter die Veranda eines Hauses u. s. w. Eine der beiden Parteien nimmt nun die Matte zu sich, während die andere Partei folgendes Lied anstimmt:

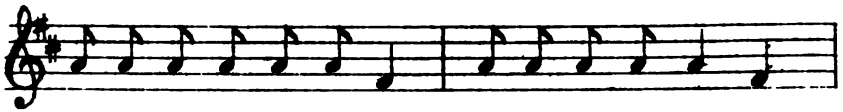
Digitized by Google

I

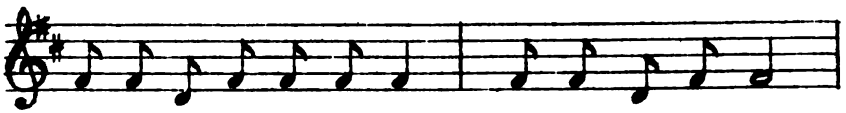
Sehr schnell.



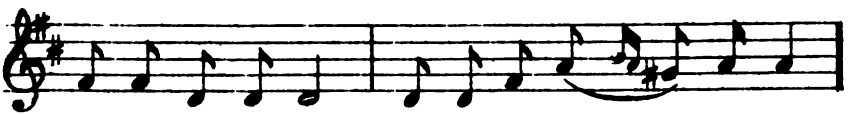
Pi - ka - io, pi - ka - io, pi - ka - io, pi - ka - io!



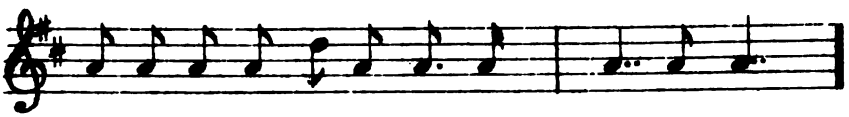
Ma - ra ka - bul si - a - ro ma - ra ka - bul túl - tul,



tumbi - li - so - la so - la - i tumbi - á - la - si,



tumbi - a - la - si ta - be - la - si pi - kol,



pi - kol ma - ra si ma - ra, pi - kol, pi - kol!

Nun frage mich aber keiner, was das heißt. Sonst muß ich eben dieselbe Antwort geben, mit der man auch meine Neugierde befriedigte: „*I ra tuara diet qa inge mah huo!* Die Alten haben auch so gesungen!“ das heißt: ich weiß es nicht, du weißt es nicht und keiner weiß es. Aber mein Vater und alle Großväter haben genau auch so gesungen, und damit basta!

Während des Gesanges, der gar nicht so unmelodisch klingt, stellen die Knaben der ersten Partei sich dicht zusammen. Irgend einer tritt in die Mitte und nimmt die Matte. Er hält sie nun so vor sich, daß er zwar bequem dahinter gehen kann,

Digitized by Google

aber daß keiner vom feindlichen Lager ihn erkennen wird. Immer die Matte vor sich haltend, geht er voran, etwa bis in die Mitte zwischen den zwei Gruppen. Dort bleibt er ruhig stehen.

Sobald der Knabe mit der Matte voranschreitet, verstummt der Gesang drüben bei der anderen Gruppe. Viele rufen laut und schnell die Frage! *„Sigé ngu, si ngu, si ngu? Nē . . .* Wer bist du, wer, wer, wer bist du? Das ist der . . .“ dabei haben alle den Ankömmling scharf beobachtet und raten still unter einander, wer das wohl sein könnte. Dann ruft einer laut den Namen dessen, den sie hinter dem Schild vermuten: *„Nē Barbanau!* Das ist der Barbanau!“ Haben sie den Jungen erraten, so läßt dieser die Matte fallen und kehrt stillschweigend und etwas beschämt zu seiner Partei zurück. Die von der anderen Gruppe jauchzen und schreien laut vor Freude, daß sie den richtigen getroffen haben, holen sich die Matte und beginnen nun ihrerseits das Spiel des Versteckens. Die Geschlagenen wollen sich nichts vergeben und stimmen gleich mit riesigem Galgenhumor ihr Liedchen an: *Pikaio, pikaio!* mitten in die Freudenrufe von denen da drüben.

Haben die ersteren den Jungen aber nicht erraten, dann ruft man ihnen laut zu: *„Dig paron!“* oder: *„Dig paron na kudu! Muat kilam pe!* — Daneben! Falsch geraten!“ Und es beginnen von neuem das Lied drüben und das Verstecken herüben.

Hat eine Partei das Mißgeschick, öfters falsch zu raten, dann bekommt sie das Kompliment zu hören: *„Dig paron! Kuhile utam!* Oder: *Pal a kuhile utam!“* [1]) Auf deutsch etwa: „Daneben! Dickschädel, kauft euch Nürnberger Trichter!“

So wie es nun hier auf dem Papier steht, scheint das Spiel sehr einfach und eher langweilig als anziehend zu sein. Wenn man aber sieht, wie viel Witz, Schlauheit und kräftigen Humor die schwarzen Rangen dabei zum Vorschein kommen lassen, dann kann man oft kaum der Versuchung widerstehen, selbst mitzuspielen. Nicht selten dauert das Spiel 2—3 geschlagene Stunden.

Da nimmt z. B. so ein Knirps die Matte vor sich und schreitet mit langsamen Riesenschritten einher. Und richtig glauben die anderen dem Schwindel, raten irgend einen hochbeinigen

---

[1]) Wörtlich: „Du kriegst einen Eisenholzbaum! Eine Eisenholzbaumrinde ist gut für dich!“

Digitized by Google

Gesellen und fallen köstlich hinein. Ein anderer zieht heimlich eine Hose an und irgend welche zerlumpte weiße Schuhe und geht hinter der Matte einher. Nun zerbrechen sich die Ärmsten die Köpfe, ob das nicht der Missions-Bruder sein könnte oder vielleicht gar der Pater, die beide auf der andern Seite dem Spiele zugeschaut haben. Ein anderer wirft sich hinter der Matte seiner ganzen Länge nach in den Sand nieder, ventre à terre, die Matte fällt über ihn nach und deckt ihn zu. In seiner Keckheit strampelt er gar noch mit den Füßen und ahmt mit eingezogenem Kopf und seinen Vieren die Schildkröte nach. Kommt er ungerupft mit seiner Matte wieder ins Lager, zurück, dann hat er das Lob und die Lacher auf seiner Seite und kann mit berechtigtem, glückseligem Stolze sein Pfeifchen weiterschmauchen.

Am allerschlimmsten wird es aber, wenn irgend ein Junge aus einem entlegeneren Dorf durch den Gesang herbeigelockt, sich zu einer Gruppe schleicht und dort dutzendemale hinter der Matte einhergeht, ohne erraten zu werden. Wir würden es als eine Unehrlichkeit betrachten, aber diesen kleinen schwarzen Schlingeln gilt das als besonders feiner Coup. Damit geht aber das Spiel gewöhnlich zu Ende. Denn die ratende Partei wird wegen des ewigen Mißerfolges der Sache bald überdrüssig, geht einfach auseinander oder stimmt das Pikaio-Lied nicht mehr an. Dann setzen sich alle wieder ums Feuer zusammen und unter Rauchen und Betelnußkauen macht jeder seine Kritik über das Ganze.

(Fortsetzung folgt.)

Digitized by Google

Fábulas y refranes anamitas.

Por el Fr. Serapio Gil, O. Pr., Nam Dinh, Tunquin.

(Continuación.[1])

III. La mentira entre los Anamitas.

¿Son los Anamitas mentirosos? ¿Hay alguna clase entre ellos que tenga horror á la mentira, y puede dárseles todo el crédito que merecen personas honradas?

Creo, que no habrá europeo alguno, que haya habitado entro ellos algun tiempo y que no responda resueltamente á la primera pregunta en sentido afirmativo y á la segunda en el negativo. Solo viviendo entre ellos puede uno formarse idéa de lo mentirosos que son: parece que tienen horror á la verdad, no saben hacer nada sin mentir: miente el grande, miente el pequeño, miente el letrado, miente el ignorante, miente el noble, miente el plebeyo, miente el hombre, miente la mujer, miente y de cuanta más autoridad están revestidos más mentirosos son: ejemplo bien manifiesto de esto, tenemos en todos los mandarines y notables de los pueblos *(quan viên)* que son los más mentirosos; que suelen vivir y medrar de mentiras y engaños. Lo peor es que mentira en ellos no es un borrón, es la cosa más natural, siendo muy frecuente, aun entre cristianos, oir decir: «*Phải nói dối, chẳng có thì không dược việc gì.* Es preciso mentir, de lo contrario no se consigue negocio alguno.» Es tambien muy frecuente echarse en rostro el ser mentiroso, sin darse por ofendido gran cosa.

[1]) Véase «Anthropos» No. 1, p. 83 ss.

Digitized by Google

Por lo cual jamás con estos anamitas se sabe exactamente de qué parte está la verdad, así que rara vez, por no decir nunca, queda uno seguro de haber juzgado algun negocio entre ellos con justicia. Podía citar muchos hechos en confirmación de esto.

Cuando entré en el Tunquin me dijo una persona, digna de respeto y crédito que llevaba muchos años en el Tunquin y por consiguiente conocía bien á fondo estos tunquinos, que no convenía dar crédito á los tunquinos, «porque todos ellos son unos mentirosos.» Confieso que me escandalicé al oir dicha afirmación tan universal; que inocente era entonces! No tardé mucho á costa de la propia experiencia en pensar lo mismo.

Este carácter del anamita tan propenso á la mentira, no se crea que es solo de ahora y de algunos, sino de casi todos y de siempre. Ya en una relación antigua de un Señor Obispo, hablando de los anamitas afirma in terminis: «Annamitici sine mendatiis nihil facere sciunt.»

¿De donde procede pues esto? Segun mi humilde parecer, procede principalmente de dos causas: primera, de la mala educación que reciben y segunda, del régimen tan arbitrario con que las autoridades gobiernan el pueblo y de las relaciones de ellas entre sí. De su educación: es indudable que cierta inclinación á la mentira es un defecto que va inherente á nuestra naturaleza corrompida, por eso en todos los paises, aunque sean los más civilisados, se puede notar que los niños suelen mentir con bastante frecuencia y naturalidad: despues cuando se les reprende y se les hace ver lo feo de ese vicio y la deshonra que trae consigo es como se va desarraigando esa mala inclinación, de la cual nos dieron ya triste ejemplo Adán y Eva. Aquí en el Tunquin no solo no se procura desarraigar ese vicio, sino que, al contrario, se fomenta más y más. Hasta el mismo Confucio que para ellos es el non plus ultra en materia de autoridad dice expresamente, segun hé leido, «que es permitido mentir en ciertas ocasiones», que es lo que exactamente está uno oyendo decir continuamente. Y como si esto solo no bastase para fomentar la mentira viene la segunda causa ya indicada que es: las innumerables vejaciones de los mandarines con los notables de los pueblos y las de estos para con sus pueblos respectivos; en donde no hay idea de justicia ni de lealtad sino de interés y un deseo desenfrenado del dinero, del «*auri sacra fames*» de que están

Digitized by Google

poseidos todos ellos; vicio que lleva consigo en unos estudioso artificio de engañar, en otros una invencible tendencia á la mentira y á la disimulación de todo lo que no les conviene manifestar, aunque para esto haya que jurar, y en todos ellos falta de conocimiento de la justicia y de la verdad, tan estimadas y tan celebradas por los verdaderos sabios.

Además su carácter apático y frio hace que mientan con una glacial indiferencia, sin inmutarse en los más mínimo: aunque se les coja infraganti niegan con un descaro é impasibilidad que subleva.

Dado este carácter del anamita tan propenso y tan dispuesto á la mentira creo que los lectores del «Anthropos» leerán con gusto la historia de *Cuội* que es el tipo del mentiroso anamita, pues para echar en rostro á uno que miente mucho le suelen decir: *Nói dối như Cuội.* «Mientes como un Cuoi».

Hé aquí pues la historia de Cuoi segun me le han referido.

Truyện thằng Cuội.

Khi còn bé, thì hay đi chơi bời dông dài, khi thì đánh ba que, khi thì đánh đáo.

Đến khi cả khôn thì hay lém luốc lừa lọc người ta; nói mười điều, chẳng được một điều thật.

Historia de Cuoi.

Siendo aun pequeño ordinariamente no hacia más que jugar ya á las tres pajas[1]) ya al hoyo.[2])

Siendo ya mayor incesantemente engañaba á la gente con sus mentiras; de diez cosas que hablaba no decía una verdadera.

---

[1]) Este juego consiste en tres pajas ó tres palillos á cuya extremidad de uno de ellos hay atado un hilo ó cuerda: entonces el tenedor del juego las mezcla y revuelve, teniendo buen cuidado de que los jugadores no vean el hilo, despues se la presenta para que saquen una; si sacan la del hilo ganan y perdiendo en caso contrario.

[2]) Este juego consiste en hacer un hoyo pequeño redondo en el suelo y colocándose los jugadores á cierta distancia arrojan por orden una chapeca, él qui consigue meteria en el hoyo recibe las chapecas depósitas de antemano cerca del hoyo.

Digitized by Google

Mắt thấy của nhà mèo thấy mỡ.

Su ojo observaba las cosas ajenas como gato que mira la manteca.

Mồ côi cha mẹ thì đến ở vuối cậu mợ. Cậu mợ bắt nó chăn trâu. Khi ra đồng chăn trâu, thì bỏ trâu chạy lang quang mà đi đánh cờ đánh bạc vuối chúng bạn.

Huérfano de padre y de madre se refugió en casa de sus tios maternos; quienes lo emplearon en apacentar un búfalo. Cuando salía al campo á apacentar el búfalo lo abandonaba á su arbitrio y se iba á jugar[1]) con sus compañeros.

Chẳng hay phải khi Cậu ra đồng xem lúa mạ thế nào, Cuội đang đánh bạc, không thể ẩn vào đâu được, thì giả hình ở nhà ra, mà chạy đến bảo cậu rằng: mợ ở nhà làm sao mà ngã, phải góc cây vỡ đầu ra đau đớn quá sức.

Sucedió, por desgracia, que su tio salió al campo al ver las mieses, en el momento que Cuoi se daba al juego y no pudiéndose ocultar en ninguna parte fingió venir de casa y corriendo salió al encuentro de su tio y le dice: «Mi tia, no sé que hacía en casa, se ha caido, dando la cabeza contra un árbol, se le ha abierto la cabeza y está sufriendo los más insoportables dolores.»

Cuội liền chạy ngay về nhà trước, mà bảo mợ rằng: hôm nay cậu ra đồng phải trâu húc đau lắm, máu chảy ra chan chứa.

Inmediatamente Cuoi se dirigió corriendo á casa y dice á su tia: «Hoy mi tio ha salido al campo y un búfalo le ha dado una terrible cornada; la sangre le sale en grande cantidad.»

Mợ thấy Cuội nói làm vậy, liền chạy ra đồng xem cậu thế nào, vừa đến nửa độ đàng, thì gặp thấy cậu đang về bằng an vô sự, chẳng sao sốt. Cậu cũng thấy mợ bằng an, chẳng việc gì.

Su tia al oirle hablar así, inmediatamente echó á correr hácia el campo á ver á su marido: apenas había andado la mitad del camino cuando encuentra á su marido que volvía sano y

[1]) *Đánh cờ đánh bạc* es una fórmula universal que suele incluir toda clase de juegos en que suele intervenir interés. *Đánh cờ* en sentido riguroso es jugar al ajedrez.

Digitized by Google

sin novedad alguna, y lo mismo el marido halló á su mujer sin novedad alguna.

Bấy giờ nai cậu mợ mới biết mình đã phải Cuội lừa dối thì giận quá sức, liền bắt Cuội vít vào sọt mà bỏ xuống sông cho chết.

Entonces los dos se dieron cuenta que Cuoi los había engañado miserablemente y se encolerizaron tanto, que cogieron á Cuoi y le metieron en una especie de cesto, con intención de arrojarlo al rio y concluir con él.

Đến bờ sông Cuội kêu van rằng: bẩm lạy cậu, tôi chết thì hẳn sẽ xuống âm phủ, bẩm lạy cậu, tôi có một cuyển sách nói dối quên ở nhà, xin cậu về lấy cho tôi, để tôi đưa đi, cho được kiếm ăn.

Llegados á la orilla del rio, Cuoi con tiernas súplicas dice á su tio: «Reverencias á mi tio, yo al morir no hay duda que bajaré al infierno,[1]) yo tengo un libro del arte de mentir que lo he dejado olvidado en casa; suplico á Usted vuelva á casa y me lo traiga para que lo lleve conmigo y de esta manera tener con que ganar la vida.»

Cậu thấy nó kêu thảm thiết liền nghe mà giở về lấy sách cho Cuội.

Su tio viendo que le suplicaba tan tiernamente lo creyó y se volvió á casa á buscarle el libro.

Vậy khi cậu về đã xa, thì chẳng may có xẩm đi qua đấy, nên Cuội gọi bảo xẩm rằng: ôi xẩm ôi, ngày xưa tao cũng tối mắt như mày, vì xổ vào sọt này mới sáng mắt ra.

Cuando su tio estaba ya bastante lejos, tuvo la desgracia de pasar por allí un ciego á quien Cuoi llamó y le habló de esta suerte: «¡Oh Ciego, en otro tiempo yo tambien era ciego como tu, más por haberme encerrado en este cesto se me han esclarecido los ojos y veo perfectamente.

[1]) Los paganos llaman al infierno *âm phủ* y los cristianos *địa ngục*.

Digitized by Google

Xẩm thấy Cuội nói làm vậy thì tin ngay, liền cởi sọt cho Cuội ra, cho mình vào được.

El ciego al oirle hablar de la suerte lo creyó é inmediatamente desató el sot para que saliera Cuoi y poderse meter él.

Cậu về nhà tìm sách đã lâu, mà chẳng thấy, liền tức giận mà rằng: Thằng Cuội này lại nói dối tao, thì tao bỏ nó xuống sông cho xong.

Ya llevaba mucho tiempo su tio buscando el libro por casa y no hallándolo se enfadó y se dijo: «Este miserable Cuoi me ha engañado otra vez; sin remedio lo arrojo al rio y asunto concluido.

Đến bờ sông, tức thì vất sọt xuống sông mà chẳng biết xẩm đã vào sọt ấy; bằng Cuội thì ra rồi cùng đã, chạy xa rồi, cho nên xẩm phải chết mà Cuội được sống.

Al llegar á la orilla del rio, donde le había dejado, inmediatamente arrojó el cesto al rio, ignorando que fuese el ciego el que estaba dentro. Cuoi se había puesto en salvo y fuera de todo peligro, por lo cual murió el pobre ciego y se libró Cuoi.

Vậy khi Cuội còn đang chạy xa làm vậy, giữa đàng gặp một bà lão gánh vải vóc nặng lắm; Cuội liền đến thưa bà lão ấy rằng: thưa bà, ba đã già lão tuổi tắc, mà gánh của nặng làm vậy thì chẳng đi xa được và nhọc mệt lắm; xin bà để cho tôi gánh đỡ bà một lúc.

Aun Cuoi iba huyendo, cuando en medio del camino encontró una vieja tendera que llevada una pesada carga de telas de seda. Cuoi se acercó á ella y la dice: «Señora, Usted es ya vieja y lleva una carga muy pesada, por lo cual no podrá ir muy lejos y se cansará mucho. Si V. quiere que yo cargue con las telas, le podré ayudar un momento.»

Bà lão ấy thấy Cuội có lòng thương mình già lão yếu đuối mà xin gánh đỡ làm vậy thì mừng, liền hỏi rằng: Quê chú ở đâu? Cuội thưa rằng: tôi ở bông lông huyện bang

La vieja, viendo que Cuoi tenía compasión de verla anciana y débil y que se ofrecía á ayudarla se alegró mucho y le preguntó: «¿Cual es su patria?» Cuoi la contestó: «Yo

Digitized by Google

lang xã, gặp gánh thôn: Bà ấy lại hỏi rằng; tên chú là gì? Cuội rằng: tên tôi là Gia-căng-có-riết.

Bà lão liền đưa gánh vải vóc cho Cuội gánh đỡ. Cuội liền để gánh vải vóc lên vai mà chạy một mạch; bà lão không còn theo kịp nó nữa, thì cứ gọi Cuội rằng: ở thằng Gia-căng-có-riết ôi, đi thong thả, đợi bà vuối, bằng Cuội không nghe mà gánh vải vóc sang xứ khác.

Khi Cuội còn đi đàng xa mà không có tiền ăn cơm uống nước liền vào nhà người ta mượn tiền cho được ăn: song người ta khong cho mượn.

Cuội liền rằng: ông nghĩ tôi không gỉa đượi ru? Ngày mai ra chợ, tôi sẽ bán vải vóc này đi mà gỉa ông; vậy ông cho tôi mượn một ít bạc, rồi tôi sẽ gỉa ông ngay.

Ông ấy liền nghe mà cho Cuội vay bạc. khi Cuội đượi bạc ấy liền trốn, đi một nơi rất xa, chẳng ai còn tìm thấy nó đâu nữa cho nên ông ấy phải mất bạc.

soy de la subprefectura *Bông-lông*, del canton *Bang-lang* y del pueblo *Gập Gânh.*» — «¿Y cual es su nombre?» — «Mi nombre es *Gia-căng-có-riết.*»

Entonces la buena vieja le entregó la carga de telas para que Cuoi la llevase; este la cargó inmediatamente sobre sus hombros y echó á andar sin pararse. La vieja no pudiendo ya seguirle no hacía más que gritarlo: «¡Oh *Gia-căng-có-riết* vete despacio, espérame!» mas Cuoi haciéndose el sordo se llevó la carga de telas á otro lugar.

Aun iba Cuoi el camino y no teniendo dinero para comer, ni para beber, entró en una casa á pedir prestado algo de dinero para comer, mas la gente no tuvo á bien el darle prestado.

«¿Cree V. replica Cuoi que yo no pueda, por ventura pagarle? Mañana salgo al mercado, vendo estas telas de seda y le pagaré á V.; présteme pues un poco de dinero que yo se lo restitueré bien pronto.»

El amo de casa se convenció á estas razones y le prestó el dinero pedido. Cuoi que se vió en posesión del dinero tomó las de villadiego; se fué bien lejos y nadie pudo verle más el pelo, por lo cual el amo de la casa se quedó sin dicho dinero.

Digitized by Google

Đến sau hết Cuội đưa vải vóc cùng bạc ấy về nhà quê, giả cách những đồ ấy phải ướt cả đổ ra phơi.

Despues de todo, Cuoi determinó volver á su pueblo cargado de telas y con el dinero y fingiendo que las telas estaban mojadas las desdoblaba y extendía al sol.

Người ta thấy Cuội lắm vải vóc tốt đẹp làm vậy, thì thích và khen Cuội khéo kiếm ăn.

La gente al ver á Cuoi en posesión de tantas y tan hermosas telas lo alababan, como muy perito y hábil en buscarse la vida.

Cậu mợ đã nuôi Cuội cho được chăn trâu khi trước, nghe thấy tin Cuội đã về cùng được lắm vải vóc làm vậy, thì lấy làm lạ lắm, vì mình đã bắt nó mà vứt vào sọt, cùng đã bỏ nó xuống sông cho chết, mà lại thấy nó giỡ về bằng an vô sự, lại được vải vóc làm vậy, thì vừa mừng vừa giận; giận, vì mình đã có ý lám cho nó chết, mà nó chẳng chết, và mừng, vì thấy nó được nhiều của tốt đẹp.

Sus tios que lo habían tenido en casa para apacentar el búfalo, al tener noticia que Cuoi había vuelto y que poseía muchas telas de seda, se admiraron grandemente porque lo habían metido en un sot y le habían arrojado al rio para que se muriese y ahora viendo que volvía en paz, sin novedad y con tantas telas por una parte se alegraban y por otra se airaban; se airaban, porque habían tenido intención de concluir con él y no le habían conseguido, y se alegraban viéndole en posesión de tantas y tan hermosas telas.

Cậu mợ liền chạy đến hỏi Cuội rằng: Những vải vóc này mày lấy ở đâu? Cuội thưa rằng: tôi mò được ở dưới sông. Những của cải ở dưới ấy vô vàn vô số.

Salieron inmediatamente sus tios y preguntaron á Cuoi: «¿Donde has tomado todas estas telas?» — «Las hé podido coger del fondo del rio. Las cosas que se encuentran en dicho fondo son innumerables, son sinnúmero.»

Digitized by Google

Bây giờ cậu mợ hỏi rằng: ta xuống có lấy được không? Cuội thưa rằng: có; nhưng mà phải làm y như lần trước, thì mới sẽ lấy được.

Entonces sus tios e preguntaron: «¿Podremos nosotros bajar tambien y coger algunas?» — «Sí, les respondió Cuoi, pero teneis que hacerlo exactamente como la otra vez lo hicísteis conmigo y de esa manera es como podreis coger las telas.»

Hai cậu mợ bởi lòng tham muốn lấy của, liền bảo đan hai cái sọt nữa cho mình được xuống sông.

Ellos á quienes la avaricia y el deseo de poseer tales cosas dominaban ya, ordenaron teger dos sot para poder bajar al fondo del rio.

Khi sọt đã đan xong thì cậu bảo Cuội rằng; mày vít tao vào sọt này mà bỏ tao xuống sông trước; mợ cũng bảo Cuội rằng mày bỏ tao xuống sông trước.

Cuando estuvieron preparados los cestos, dice á Cuoi su tio: «¡Enciérrame en este cesto y tírame primero al rio!» Igualmente su tia le ordenaba que la tirase á ella primera.

Cuội bảo rằng: dù trước dù sau thì cả hai cũng phải xuống sông cả. Vậy Cuội liền vít cậu vào sọt mà bỏ xuống sông trước, đoạn bỏ mợ xuống sau, cả hai cậu mợ điều phải chết dưới nước, mà chẳng được gì, vì đã phải Cuội đánh lừa làm vậy

A lo cual responde el sòbrino: «Ya antes ya despues los dos irán al rio.». Así pues Cuoi ató inmediamente el cesto donde estaba su tio y lo arrojó al rio, haciendo lo mismo despues con su tia; muriendo los dos ahogados y no consiguiendo nada: fueron víctimas del embustero Cuoi que los engañó miserablemente.

Tự bấy giờ có câu ví rằng: «Nói dối như Cuội.»

Desde entonces viene el dicho que dices: «Mientes como un Cuoi.»

Cuoi es pues el tipo del mentiroso, cuya historia es bastante popular, pero creo que hay anamitas que le sobrepujan en el arte del mentir, teniendo además la ventaja de ser personajes reales, mientras que Cuoi es un personaje imaginario.

Digitized by Google

Naturalmente ocurre hacer esta pregunta: ¿Los anamitas tienen la mentira por pecado? — En general, aun incluyendo los cristianos y despues que se los predica su ilícitud, con tal que la mentira no sea perjudicial la consideran como una cosa baladí, y á veces y no pocos como lícita y necesaria. Además como unos engañan á otros y ya tienen esa fama, si hay engaño no tanto procede del que miente como del simple que los cree. Son andaluces. Y cosa especial, así como están dotados de esa inclinación á la mentira y disimulación, tambien están dotados de otra inclinación no menor á la credulidad. Por más engaños que sufran no escarmientanse quedan siempre niños y así es como pueden vivir felices.

Continuación de los Refranes anamitas.

20. Ác gia ác bdo, thiện gia thiện lai.

Siembras ingratitud, recogerás ingratitud; siembras bontad, obtendrás la bontad.

Como siembres segerás.

21. Ai dám thi hơi vuối giải.

¿Quien se atreverá á rivalizar en punto de respiración con la tortuga, llamada *giải*?

22. Ái chi năng vật lao hồ.

¿Puede no castigarse y corregir á los que se ama?

A quien se ama se castiga.

23. Ái nhân như kỉ.

Ama los hombres como á ti mismo.

El amor de si mismo es la regla con que se debe medir el amor del prójimo.

24. Ăn âm cầu hối lộ.

Unta el carro y marchará la rueda.

El cohecho en estas tierras está á la altura del dia, todo anamita está persuadido, y obra segun esa persuasión, que para obtenir cualquier cosa de alguno es preciso sobornarle con dadivas.

25. Ăn chung, đổ lộn.

Lo que se come en comun, se paga en comun.

Estar á las verdes como á las maduras.

Digitized by Google

26. Ăn cõm nhà vác ngà voi.

A sus expensas y sin nadie obligarle arreglar los negocios de los poderosos.

27. Ăn cốm bũng tai.

Taparse los oídos al comer el *cốm* por no oir el ruido.

Cốm es el arroz tostado. *Male et inepte artes suas celare.*

28. Ăn cõm mới, nói truyện cũ.

Comer arroz nuevo y hablar historias viejas.

Hablar de cosas que ni son dignas ni á proposito. «Eso no pega ni con cola.»

29. Ăn xũa, chũa này.

La prosperidad no enseña la parcidad, ni la pobreza la prodigalidad.

En la pobreza es cuando se aprende á ser parco. Lo que se come antes no se puede comer despues.

30. Anh hùng có chúng.

Los potentes tienen siempre muchos servidores.

31. Anh hùng thức anh hùng.

El magnánimo conoce al magnánimo.

32. Ăn vỏ dũa, tháy vỏ dừa tránh.

Comer la corteza del cohombro y tirar la del coco.

La corteza del cohombro es blanda, do es fácil hincar el diente, pero no así en la del coco que es durísima: y así el sentido es: hacerse para con los unos elefante y para con los otros hormiga.

33. Aó rách chó lại cắn thêm.

Hábito roto y por añadidura ser mordido por el perro.

Casa pobre y robada. *Miseriis miserias novas obvenire.*

34. Aó vắn giũ chẳng nên dài.

Vestido corto por más que se estire no se hace largo.

35. Ấu bất học, lão hà vi.

Si de niño no estudias, llegado á viejo ¿crees que estudiarás?

B.

36. Bá nhân, bá khâũ.

Cien hombres cien pareceres.

Cuantas cabezas tantas sentencias.

37. Ba voi khoung đũõc bát nũõc xáo.

Ofreces tres elefantes y no dar ni una taza de caldo.

Buenas palabras sin ningun efecto. «Ofrecer el oro y el moro y no dar nada.»

Digitized by Google

38. Ba chìm bảy, nổi chín nhấp nhô.

La estancia en este mundo es un continuo subir y bajar.

La vida es un continuo sufrimiento.

39. Ba mươi sáu cửa bể, phải nể cửa Tuân-vường.

Las treinta y seis embocuduras de la mar deben ceder la plaza á la embocadura *Tuân-vường.*

Tuân-vường es un estrecho muy peligroso, por lo menos antes, en donde segun los anamitas han naufragado muchos barcos y de ahí viene su celebridad. Es uno de los afluentes del rio rojo. Usan este refrán para significar que entre todos los peligros hay siempre uno que lleva la preeminencia y que se debe evitar más que otros.

40. Bách văn bất như nhất kiến.

Una cosa oida cien veces merece menos crédito, que otra vista una sola vez.

41. Bach câu qua khích.

La vida es tan veloz como la sombra que pasa por la ventana.

42. Bảy mươi hoc bảy mươi môt.

Uno de setenta años debe estudiar con el que tenga setenta y uno.

Quiere decir, que *ceteris paribus* el más anciano es siempre más digno de crédito y veneración. Aquí en el Tunquin la vejez está rodeada de los mayores miramientos de consideración y de respeto, y esto fundado, no solo en la costumbre, sino tambien en la ley que concede á los viejos los más amplios privilegios.

43. Bách nhân, bách tính.

Cien hombres cien carácteres.

Quot homines tot sensus.

44. Bán quá phòng tử.

Vender hasta su mismo hijo.

Indica la miseria á que se ha reducido una casa. Aunque aquí se vé, con bastante frecuencia, que los padres venden sus hijos (si mal no recuerdo en el mes pasado se recogieron en la Santa Infancia de *Bùi duc* unos 300 niños de padres infieles), pero no suelen hacerlo hasta que ya no pueden mantenerlos.[1]) Tienen verdadero y profundo amor por sus hijos.

---

[1]) Este se entiende entre los infieles, pues los cristianos no suelen vender sus hijos.

Digitized by Google

45. Bán gia tài mua tai tiếng.

Vender todo para adquirir la gloria.

La palabra gloria, fama, en anamita *tiếng*, es una palabra mágica que les hace perder los estribos; todo lo ponen en juego por adquiriria y cuando segun ellos la han perdido se ponen tristes, se les cae el ánimo y se les oye decir con frecuencia: «La fama es para el hombre lo que la ala para el pájaro, la fama es la vida del hombre.» Hé dicho cuando pierden la fama segun ellos, porque tienen estos tunquinos una manera muy bizarra de entender la fama. Para ellos, salvas raras excepciones, el ser un borracho, adúltero, ladrón, opresor del pueblo ec. no es un borrón que manche la fama; con todos esos vicios se presentan con la cara alta como los hombres más dignos de honra y alabanza; solo cuando por sus crímenes el superior les degrada de su oficio es cuando segun ellos pierden la fama y cuando sienten la vergüenza. No es raro el caso de quien, de mil amores, pierde centenares de pesos y á veces miles porque se le concede dimitir el oficio ó grado de que están investido en lugar de ser degrado de él . . . . . !

46. Bần phú tương tế.

Los ricos y los pobres deben prestarse mutuo apoyo.

47. Bán anh em xa, mua láng diềng gần.

Vender los hermanos lejos y comprar los vecinos cerca.

48. Bán giời không có văn tự.

En la venta del cielo no hay escritura.

49. Bần cùng sinh đạo tặc.

La miseria hace al ladrón.

50. Băm ăn băm nói.

Aun el hombre más negado tiene sus felices ocurrencias.

«Donde menos se piensa salta la lievre.»

51. Băng phân băng.

Un rayo dividido se destruye.

52. Bão bùng ngành ngọn xõ lõ.

Horrible tempestad destruye igualmente lo grande como lo pequeño.

53. Bắt được chân thì lân lên đầu.

Al villano dale el pie y se tomará la mano.

De poco á poco insensiblemente se va á mucho. La demasiada bondad del superior es causa que los inferiores le desprecien.

Digitized by Google

54. Bát độc bát anh hùng.

El que á si mismo no se basta, que renuncie á adquirir autoridad y eminencia.

55. Bao giờ cho khỉ đeo hoa.

¿Cuando se adornó al mono con flores?

56. Bắt cua được ếch.

Buscar cangrejos y encontrar ranas.

Rem supra spem evenire.

57. Bắt căng tế hạnh chung lụy đại đức.

El despreciar las pequeñas acciones es causa de destruir las más ndes virtudes.

El que no tiene voluntad de hacer lo menor que ne se naglorie de poder hacer lo más.

58. Bát cơm Phiếu-mẫu, giá ơn nghìn vàng.

Una taza de morisqueta *Phiếu-Mẫu* le valió 1000 pesos oro.

La historia de este dicho es el siguiente. *Phiếu-Mẫu* tenía a posada á la cual llegó cierto día un pobre llamado *Tin-hiếu-Mẫu* se compadeció de él, le dió el comer por misericordia. e quedó muy agradecido y como era un sabio, despues llegó ser Rey. Siendo Rey se acordó que *Phiếu-Mẫu,* por miseri-rdia y sin miras de ningun interés, le había socorrido y terminó corresponder á tan bella acción dándole 1000 pesos oro. San pues de este dicho para estimular á hacer bien á los po-ecitos y miserables, seguros de que estos son los mejores nigos y los que mejor suelen corresponder á los beneficios.

59. Bắt di truy thu.

No se le escapó ni un *truy* ni un *thu.*

Es decir absolutamente nada.

60. Bắt xỉ hạ vấn.

No tener á menos el preguntas á los inferiores.

(Se continuará.)

Digitized by Google

Der Bauer in Schantung.

Von P. G. M. Stenz, S. V. D.,
Dätja, Südschantung, China.

(Schluß.)

VII. Lebensweise.

1. Nahrung. — Der chinesische Bauer ist überaus genügsam. Man sagt gewöhnlich, daß man für den Mann jährlich mit 5 Sack Getreide zur Bestreitung von Nahrung (ca. 20 M.) auslange. Demnach ist die Kost sehr einfach.

Der Chinese sagt:

大口小口 *ta k'ou siao k'ou*
一月三斗 *i yüo saen tou*

Grosser Mund (Erwachsene) und kleiner Mund (Kinder) brauchen jeden Monat je 3 *tou* (= 15 ℔) Getreide.

Die beste Zeit im Jahre für den Bauer ist die Zeit nach der Weizenernte. Dann hat er genug zum Essen, und das ist für den Chinesen das Thermometer des Wohlbefindens.

Die Hauptnahrung ist in Schantung Weizen, Hirse, Sorgho, Bohnen und Erbsen, und zwar werden die Getreidearten sowohl als Brot als auch zu Suppen gebraucht. Das Brot, das in der Form Ähnlichkeit mit einem Schwalbenneste hat, ist, je nachdem Weizen-, Hirse- oder Sorghomehl verwendet wird, weiß, gelb oder schwarz. Es wird mit Sauerteig angemacht und auf einige hölzerne Stäbchen in den Kochtopf gelegt, damit beim Kochen der Suppe der Dampf in dieselbe hineinzieht und sie gar kocht. In größeren Familien gebraucht man hierzu den *liung* 籠 einen runden, festgeflochtenen Korb, der etagenmäßig aufgebaut und mit einem

Digitized by Google

pitzen Deckel versehen ist. Der *liung* wird auf den Kochtopf estellt. Die Brötchen werden in den verschiedenen Etagen des Korbes auf hölzerne Roste gelegt, so daß der Dampf sie alle erreichen kann. Das Brot ist schmackhaft und gut. An Festtagen packt man chinesische Datteln oder auch Zwiebeln in das Brot hinein. Eine andere Form des Brotes sind ganz dünne Kuchen, ähnlich Eierkuchen. Diese haben schon mehr den Geschmack von Sohlleder.

Die Suppen von obigen Getreidearten werden in großen Mengen getrunken. Sie sind meist sehr dünn und nur mit etwas Salz gewürzt. Nur bei besonderen Gelegenheiten wird etwas Öl oder Essig in die Suppe gegossen. An Ölen kennt man Sesamöl, Bohnen-, Erdnuß-, Baumwoll- und Ricinusöl. Letzteres wird mit Baumwollöl vermischt auch zur Bereitung von Speisen verwendet.

Fleisch ist auf dem Tische des Bauern eine Seltenheit. Meist wird nur ein oder zweimal, am Neujahrstage und am 15. Tage des VIII. Monats Fleisch gekocht, es sei denn, daß dem Bauer selbst ein Tier krepiert ist, oder daß er billiges Fleisch von einem krepierten Tiere kaufen kann. Im Jahre 1904 war in den Gegenden von Tsining 濟寧 und Ts'autschoufu 曹州府 unter dem Rindvieh die Klauenseuche stark verbreitet und starben die Tiere massenhaft weg, das Fleisch wurde aber alles verkauft. Es kommt dem Chinesen übrigens nicht darauf an, welcher Art das Fleisch ist. Am liebsten ist ihm Schweinefleisch, außerdem aber ißt er Rindfleisch, Esels-, Hunde-, Katzen-, Hühner-, Entenfleisch, das Fleisch von wilden Tieren und Vögeln, wie Hasen, Kaninchen, Raben, Elstern etc. Froschschenkel (Wasserhühner *schui tji* 水鷄 genannt), sowie Seidenraupen, Heuschrecken, sind Delikatessen für den Bauer. Sehr beliebt sind Fische, die in chinesischen Gewässern überaus zahlreich gedeihen. Sie werden gekocht oder in Öl gebraten, meist vorher eingesalzen oder an der Luft getrocknet.

Als Gemüse ißt der Chinese alles, was von Pflanzen nur genießbar ist. Im Frühjahr dienen die frischen, zarten Ulmenblätter als Gemüse, dann Gurken, Bohnen, Kohl, Spinat, Rüben, Möhren, Bataten, Yamswurzeln, Melonen, Solanum, ferner allerhand Unkraut, das im Felde wächst. Als unentbehrliche Zukost dienen Zwiebel, Knoblauch, Schnittlauch, spanischer Pfeffer. Im

Digitized by Google

Winter und wenn möglich auch die übrige Zeit des Jahres wird bei jeder Mahlzeit eingesalzenes Gemüse gegessen, z. B. gesalzene Rüben. Die Rüben werden in Salzwasser gelegt, so daß das Salz dieselben vollständig durchdringt. Bei den Mahlzeiten werden dieselben in kleine Würfel geschnitten auf den Tisch gebracht. Eier, sowohl frisch als auch in Salz eingemacht, gekocht, gebacken, als Spiegeleier, sind sehr beliebt. Eine Delikatesse sind Enteneier in Kalk eingemacht. Sie schmecken nicht schlecht, riechen aber noch schlimmer als faule Eier. Viel gegessen wird auch eine Art Quark, aus Bohnenmehl bereitet *(tou fu* 豆腐*)*. Er ist Käse ähnlich und wird gekocht oder gebraten.

Das gewöhnliche Getränk ist Thee oder auch einfach warmes Wasser.

Der arme Bauer ißt im Winter zwei bis dreimal, im Sommer dreimal (Fig. 1). Seine gewöhnliche Kost ist Suppe mit etwas Hirse, Sorghobrot (sehr schwer) und einige Würfel gesalzener Rüben.

Man rechnet die Kost pro Mann täglich auf 20—50 cash (5—10 Pfg.)

2. Kleidung. — Die Kleidung besteht bei Männern und Frauen aus meist selbstgewebtem Baumwollstoff. Die Farbe ist vielfach blau; nur junge Männer, Mädchen und Kinder tragen gerne rote oder violette Kleider. Auch das Färben wird vielfach selbst besorgt und geschieht mit Indigo (*tien* 靛), der hier gut gedeiht. Andere lassen sich das Tuch färben.

Männer und Frauen tragen ein kurzes Oberkleid *(ma kua tzy* 褂子*)* und Hosen (*k'u tzy* 褲子), die an den Knöcheln zugebunden werden. Das Oberkleid dient den Meisten auch als Hemd. Die Kleidung der Frauen und Mädchen ist etwas weiter wie die der Männer. An den Füßen trägt man selbstgemachte Schuhe (*hsie* 鞋) aus Tuch und weiße Strümpfe *(ua tzy* 襪子*)* aus Baumwollstoff. Im Winter sind alle diese Kleidungsstücke wattiert. Ein langes Oberkleid tragen die Männer nur selten. Der Hut ist von Filz (*tschên mao* 氈帽), Stoff oder Seide. Im Sommer tragen die Männer Strohhüte (*tz'ao mao* 草帽).

Im Sommer besteht die ganze Kleidung während der Arbeit aus der Hose; der Oberkörper ist unbekleidet, ebenso werden Schuhe und Strümpfe dann selten getragen. Ganz unbekleidet sieht man erwachsene Chinesen fast nie. Dagegen ent-

Digitized by Google

Fig. 1. Mahlzeit auf dem Felde.

Fig. 2. Mistsammler.

Digitized by Google

Digitized by Google

kleiden sie sich bei der Nacht im Winter und Sommer vollständig. Die Knaben laufen im Sommer oft bis zum zehnten Jahre im Adamskostüm herum, die Mädchen dagegen sind vom 3.—4. Jahre ab bekleidet, vorher tragen sie kleine Schürzen. Die Kleidung der Kinder und auch der erwachsenen Mädchen und jungen Frauen ist meist auch bunt.

Gewöhnlich verfertigen die Frauen die Kleider. Schneider sind auf dem Lande ganz unbekannt. Große Fertigkeit in Handarbeiten haben aber die meisten Frauen nicht, ihre Arbeiten sind grob. Besonders schlecht verstehen sie sich aufs Flicken der Kleider. Man kann die Arbeit mit Kinderarbeit in Europa vergleichen. Einzelne dagegen zeichnen sich auch immer durch feinere Arbeiten, Nähen und Sticken aus.

3. Beschäftigung. — Der Bauer hat im Winter hindurch wenig Beschäftigung. Um nicht ganz müßig zu sein, sucht er den Tag über mit dem Korbe auf dem Rücken und einer kleinen Schaufel in der Hand, die Wege nach Dünger ab (Fig. 2). Die Weiber nehmen das Spinnrad zur Hand oder verrichten andere Handarbeiten, suchen die heiße Mittagssonne auf und spinnen, nähen, flicken oder drehen die Hirsenmühle, dabei nicht vergessend „et ab hoc et ab hac et ab illa" zu plaudern. Zur Essenszeit finden sich alle am Kochherde ein, dann aber geht jeder, nachdem er sein Schüsselchen voll Suppe geschöpft und ein Stück Brot in die Rechte genommen, hinaus in den Hof oder auf die Straße, um dort der wichtigsten Winterbeschäftigung obzuliegen. Der Nachmittag wird ähnlich dem Vormittag verbracht. Sehr früh geht der Chinese im Winter zur Ruhe. Nur die Weiber spinnen und weben bis in die späte Nacht hinein. Sehr verderblich für ein Dorf ist es, wenn dort Spielhöllen sind. Einzelne, meist verkommene Subjekte, graben zu Anfang des Winters tiefe Gruben bedecken dieselben mit Stroh und lassen in diesen Höhlen, die recht warm sind im Winter, spielen, seien es Kartenspiele oder andere Glücksspiele. Mancher Bauer ist in diesen Höhlen schon um sein Vermögen gekommen. Der Chinese ist nämlich leidenschaftlicher Spieler.

Die Jugend beschäftigt sich im Winter mit Mistsammeln, Gras- und Reisigsammeln oder mit Viehhüten. Pferde und Rinder, Schafe und Ziegen werden im Winter auf die Weizenfelder getrieben, um die Spitzen des frischen Weizens abzuweiden. Schafe

Digitized by Google

und Ziegen dürfen nicht geweidet werden auf dem Felde, und Jeder hat das Recht, solche einfach wegzutreiben und an sich zu nehmen; aber man weidet sie doch, wenn auch mit einiger Vorsicht.

Sobald aber die erste Frühlingssonne kommt, wird der Bauer geschäftig und zeigt bis zum Herbste einen Fleiß, der bewundernswert ist. Im Sommer, zur Zeit der Ernte kommt derselbe kaum zur Ruhe. Um 3 Uhr morgens schon beginnt die Arbeit und dauert bis in die späte Nacht hinein. Wie ich später zeigen werde, hält der Bauer sein Feld sehr in Ordnung. Die Frauen sieht man auf dem Felde wenig. Nur zur Erntezeit gehen Frauen und Mädchen allgemein auf die Felder, um Ähren zu sammeln. Ihre Arbeit ist im Sommer in der Küche und auf der Tenne.

Der Bauer lebt also sehr genügsam. Man staunt oft, wie arm die Leute sich durchs Leben schlagen. Trotzdem ist der Gesundheitszustand verhältnismäßig gut. Es gibt hier verhältnismäßig viel mehr ältere Leute als in Europa. Eine kleine Statistik über die Bevölkerung eines Dorfes, in dem ich gerade wohne, möge das illustrieren. Im Großen und Ganzen dürfte diese Statistik auch für andere Dörfer, wenigstens im Westen Schantungs gelten.

Digitized by Google

Bevölkerungsstatistik

von *Tätja tschuang*:

Familien[1])	Verheiratete Männer und Frauen	Witwer	Witwen	Knaben	Mädchen	Erwachsene, die unverheiratet sind und nicht heiraten können	Familien mit 5 und mehr Kindern	Familien mit 3 bis 4 Kindern
28	je 41	6	5	40	37	3 Männer (1 weil er keinen Zopf hat [krank] — 2 aus Armut) 2 Mädchen freiwillig	6	11
	In den letzten zwei Jahren geheiratet und ohne Kinder: 12 Unfruchtbare Familien: 0							
	1904 geboren: 7 1904 gestorben: 3 Kinder 1 Erwachsener (Altersschwäche: 85 Jahre alt)							
	Mehr als 80 Jahre alt: Männer 2 Frauen 2							
	Mehr als 60 Jahre alt: Männer 4 Frauen 3							

Familien, in denen der Urgroßvater noch lebt	Familien, in denen die Großeltern leben	Jüngstes Kind der Großeltern	Ältester Enkel	Krankheiten
1 Kinder u. Enkel: 7[2])	10	16 Jahre alt 13 „ „ 19 „ „ 7 „ „ 12 „ „ ½ „ „ 8 „ „ 3 „ „	13 Jahre alt 6 „ „ 20 „ „ 4 „ „ 4 „ „ 9 „ „ 2 „ „ 1 „ „	1 Aussatz. Anders nur kleinere Fieber und Hautkrankheit (Geschwüre, Krätze etc.)

[1]) Unter Familien verstehe ich hier Gehöfte, in denen eine Familie vom Großvater bis Enkel zusammenwohnt.

[2]) Ich rechne nur die hier im Dorfe Wohnenden.

Digitized by Google

VIII. Preise der Lebensmittel.

Die Preise der Getreidearten habe ich schon oben (Heft 3, S. 449) angegeben. Die Preise der übrigen Lebensmittel sind natürlich sehr der Veränderung unterworfen. Ich gebe im folgenden die Durchschnittspreise aus dem westlichen Schantung an:

Schweinefleisch	à ℔.[1])	65—75	große cash[2])
Rindfleisch	„	50—60	„
Hühner	„	30	„
Fische	„	15—40	„
Brot	„	21	„
Weizen-Mehl	„	25—30	„
Kohl	„	5	„
Rüben	„	3—5	„
Gurken	à Stück	1	„
Bohnen	à ℔.	5	„
Bataten	„	5	„
Yamswurzel	„	10	„
Solanum	à Stück	1	„
Bohnenkäse	à ℔.	8	„
Spinat	„	3	„
Seerosenwurzel	„	15	„
Zwiebel	„	2—3	„
Knoblauch	à Stück	1	„
Spanischer Pfeffer	à ℔.	5	„
Ingwer	„	40	„
Salz	„	20—30	„
Pfeffer	„	90	„
Senf	„	50	„
Sesamöl	„	90	„
Bohnenöl	„	70	„
Erdnußöl	„	70—75	„
Ricinusöl	„	65—70	„
Baumwollöl	„	70	„
Essig	„	15—20	„
Eier	à Stück	3—4	„
Gewöhnl. Schnaps	à ℔.	80	„
Gewöhnl. Tee	„	40—50	„

[1]) Chines. Pfund = 604·79 Gramm.

[2]) 4 cash = 1 Pfg.

Digitized by Google

Fig. 3. Gartenbrunnen.

Fig. 9. Abschneiden der Hirsenähren auf der Tenne durch Frauen.

Digitized by Google

Digitized by Google

IX. Gartenarbeit und Gemüsebau.

Sobald der Winter vorüber ist, und die Sonne ihre Strahlen wieder wärmer herniedersendet, regt sich der chinesische Bauer, der im Winter seine Zeit hat totschlagen müssen oder doch nur, falls er nicht in den Spielhöllen die Zeit verbracht, mit dem Mistkorbe auf dem Rücken die Wege nach Dünger abgesucht hat.

Kostbar ist besonders für den Gemüsegärtner die erste Frühlingszeit. Der Garten muß zunächst umgespatet werden. Spaten, sowie auch die übrigen Gerätschaften sind fast den europäischen gleich, mit Ausnahme vielleicht des sogen. Handpfluges, der in großen Gärten gebraucht wird[1]). Ist soviel Land umgespatet worden, daß es für die erste Aussaat genügt, so wird mit dem Rechen die Erde geebnet und in Beete geteilt, die cr. 1 m. breit sind.[2]) Darauf wird der Boden mit einer hölzernen Schaufel leicht glatt geschlagen, der Same gestreut und sofort mit einer dünnen Erdschicht zugedeckt. Das Beet wird dann berieselt und zwar so, daß die Erde vollständig durchtränkt wird.

Die Einteilung des Gartens in kleine Beete ist praktisch. Zu beiden Seiten der Beete hackt man eine kleine Erhöhung, um sie gut berieseln zu können. =  Das Berieseln der Saat und der Pflanzen ist der großen Hitze wegen nötig. Es ergiebt sich hieraus von selbst, daß der Garten resp. die Beete auf Gefälle vorbereitet sein müssen. Jeder größere Garten hat deshalb auch einen eigenen Brunnen (Fig. 3); von dem aus kleine Rinnen sich nach allen Richtungen hin abzweigen[3]). Gewöhnlich wird das Wasser mit einem großen Eimer vermittelst einer Haspel heraufgezogen und in die Rinne gegossen, während ein Untergärtner oder ein Kind durch Verstopfen der Rinnen mit Lehm die Leitung des Wassers in einzelne Rinnen besorgt.

---

[1]) Der Handpflug ist dem Feldpfluge ähnlich, nur fehlt ihm der vordere Teil, an dem die Tiere ziehen und die schrägliegende Pflugschar. Beim Gebrauche treibt man die Pflugschar mit dem Fuß in die Erde und wirft die Erde beiseite, indem man mit der Handhabe den Pflug dreht. Die Furchen werden breiter als durch gewöhnliches Spaten und die Arbeit soll leichter sein.

[2]) Die Maße hat sich jeder Chinese an den Gliedern der Hand oder des Armes oder auch durch Schritte abgeteilt.

[3]) Die Brunnen werden so ausgegraben, daß sie oben schmal und nach unten breit sind. Genügt das Wasser nicht im Brunnen, so schlägt man wohl eine durchlöcherte dicke Bambusstange tief in den Brunnen und erhält dadurch meist reichliches Wasser.

Digitized by Google

In größeren Gärten findet man auch eine interessante Maschine zum Wasserschöpfen, den sogen. Wasserwagen (Fig. 4). Es ist das eine Kette ohne Ende von kleinen, flachen Eimern, die bis ins Wasser reichen, und die vermittelst mehrerer ineinanderlaufender Kammräder leicht von einem Tiere gezogen werden und ihr Wasser in einen Kasten resp. in die Rinne gießen.

In großen Gärtnereien, wie sie sich besonders in der Nähe der Städte finden, ist der Garten im Sommer fast der ständige Aufenthaltsort des Gärtners, und möchte es fast scheinen, als ob er dort ein recht idyllisches Leben führte. Meist ist in der Nähe des Brunnens eine kleine Hütte gebaut, die von einem oder mehreren Bäumen beschattet wird. Vor der Hütte wird eine schattige Laube von Kürbissen und Weinreben errichtet. Ein treuer Hund hält Wache und einige Vögel, Lerchen oder Wachteln singen unter der schattigen Laube vom frühesten Morgen bis zum späten Abend dem fleißigen Manne während des Wasserschöpfens ihre schönsten Lieder zu. Kein Wunder, daß er selbst nicht selten seine Jodler singt.

„Wieder kommt die Frühlingszeit,
Holde Zeit der Düfte,
Und es weh'n am Frühlingstag
Lind die Frühlingslüfte.

Tag für Tag des Frühlings Sinn
Emsig schafft und schaltet;
Frühlingswalten allerorts
Alles neu gestaltet.

Allerorten rauscht es
In den Frühlingszweigen
Neue Frühlingsvögelein
Tag für Tag sich zeigen.

In der Frühlingsgärten Pracht
Möcht ich mich versenken,
Doch ich muß im Frühling stets
An die Menschen denken.

Wüßte gern, an welchem Ort
Frühlingskinder seien;
Nur vergangner Frühlingspracht
Sich die Menschen freuen.

Digitized by Google

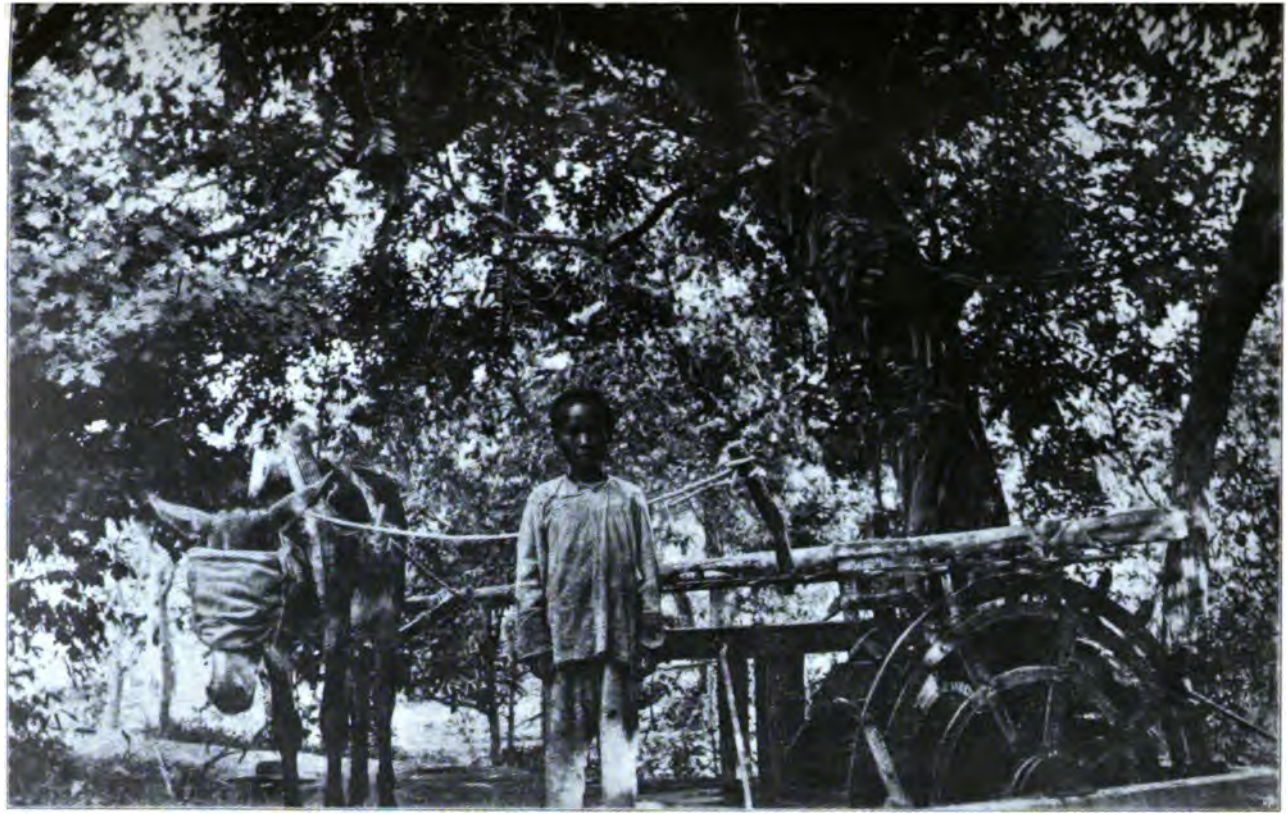
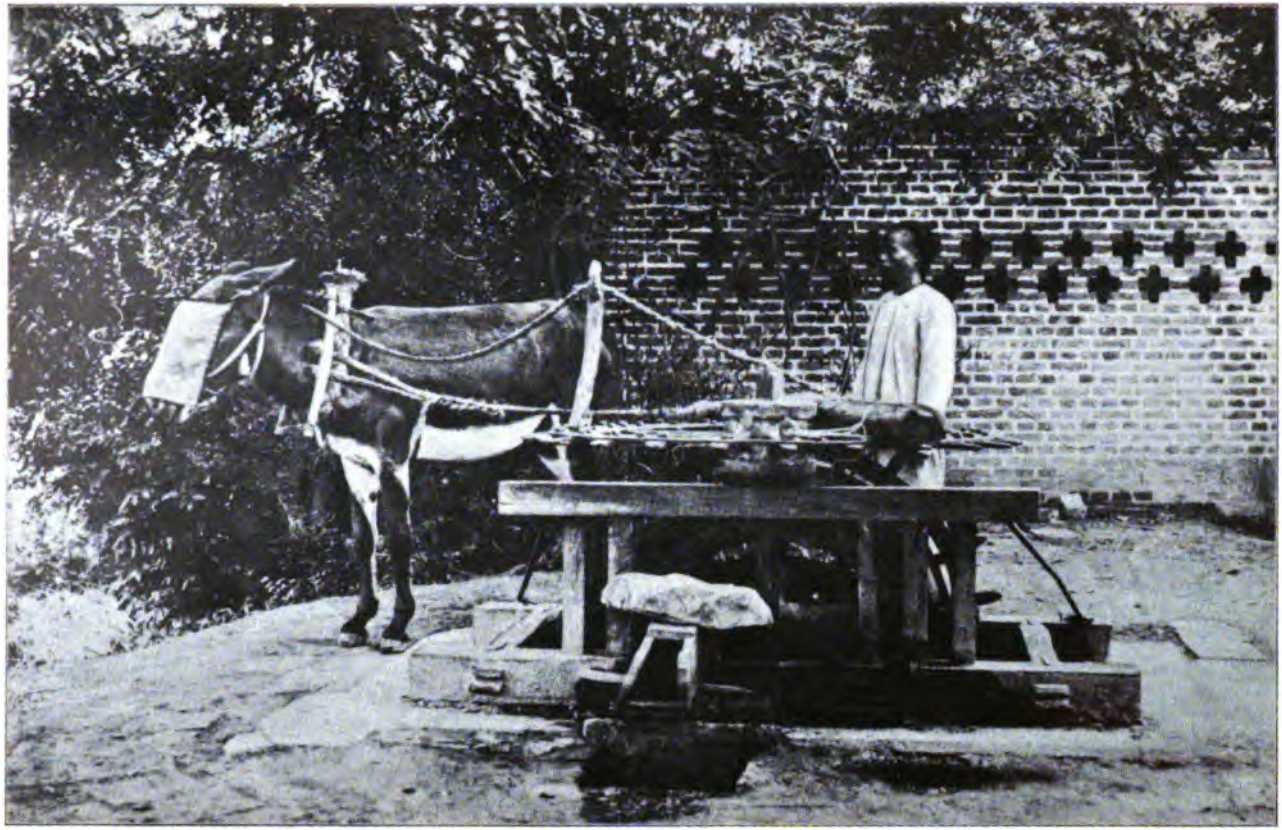


Fig. 4. Wasserwagen.

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Denken nur, daß bald verwelkt
Sind die Frühlingsblüten,
Wie's im letzten Frühling auch
Ihnen war's beschieden." [1])

Die erste Frühlingssaat, das *siao pei t'zé* 小白菜 ist eine Art Stielmus, das aber viel zarter und feiner als das europäische schmeckt. Man kann von der Zeit der Aussaat bis zur Ernte cr. 8 Wochen rechnen. Dieses Gemüse, das eine Art Lückenbüßer in Ermangelung anderer ist, wird den ganzen Sommer hindurch gesät und geerntet.

Spinat *(puo t'zé* 菠菜*)* wird ebenfalls im Frühjahre gesät, doch findet die Hauptaussaat erst im Herbste statt, und bildet dasselbe das Gemüse für den Winter.

Sehr viel werden Radieschen *(schui luo pei* 水蘿蔔*)* gesät. Sie werden bedeutend größer als in Europa und dienen sowohl als Gemüse als auch besonders zum Einmachen und sind so das ganze Jahr hindurch die Speise der Armen.

Ein Hauptgemüse bilden die Gurken *(uang [huang] kua* 王(黃)瓜*)*. Ihre Pflege ist ganz anders wie in Europa. Der Boden wird sorgfältig zubereitet. Will man schon im Mai Gurken haben, so werden tiefe Furchen gemacht und mit Weidenerde, die der Gärtner im Winter sammelt, ausgefüllt. Um die Beete gegen den Nordwind zu schützen, wird von Kaulianstroh eine Schutzhecke gemacht. Der Same wird vorher zum Keimen gebracht. Hat die Pflanze das dritte Blatt, so wird sie ausgepflanzt und zwar geschieht das nur gegen Abend, wenn die Sonne untergegangen. Während des Tages werden die Pflanzen anfangs gegen die Sonnenstrahlen geschützt, abends aber mit schmalen Matten zugedeckt. Auf diese Weise wächst die Pflanze sehr schnell heran und liefert frühzeitig Gurken. Im Felde werden auch Gurken gepflanzt und zwar in Reihen von 2 m. Abstand. Die Haupternte ist im Juni. Die Beete müssen jeden Tag berieselt werden. Die ausgewachsene Gurke ist 80 — 90 cm. lang, jedoch läßt der Chinese nur die Samengurken soweit auswachsen. Gewöhnlich nimmt man die Gurken schon ab, wenn sie daumendick sind. Eingemacht werden dieselben in kleine Scheibchen zerschnitten und mit Salz und spanischem Pfeffer bedeckt.

---

[1]) Verfasser Kaiser *Tschien Wen ti*. Übers. von A. Forke.

Digitized by Google

Eine hervorragende Speise im Sommer ist die Melone *(si kua* 西 瓜*)*. Sie wird aber meistens im freien Felde gepflanzt, und man kann oft Flächen von 10 — 30 Morgen mit demselben bepflanzt sehen. Sie wird im 3. chinesischen Monat (cr. April) gepflanzt und im 6. Monat, gerade zur heißesten Zeit, ist sie reif.

Eine der einträglichsten Gemüsearten ist die Eierfrucht *(solanum esculentum; tsch'ie tzy* 茄 子*)*. Sie wird im Mai gesät und später auf Beete in 1 m. Abstand verpflanzt. Die Pflanze bedarf sehr viel Wasser. Ist sie deshalb so groß, daß sie angehäufelt werden kann, so wird das getan, und dann täglich der Boden mit Wasser durchtränkt. Sie wird mehr als 1 m. hoch und liefert reichlichen Ertrag bis zum Winter.

Das wichtigste Gemüse in Schantung ist der Weißkohl *(ta pei t'zé* 大 白 菜*)*. Der Same wird Ende Mai gesät und die Pflanzen im Juli auf abgeerntete Beete gepflanzt. Der Weißkohl wächst schnell, wird ungefähr 50 — 60 cm. hoch und bildet große Köpfe ähnlich wie die Endivien in Europa, sie wird auch so gebunden, damit die Köpfe fest werden. Schantung liefert den besten Kohl und führt ihn in großen Mengen nach Schanghai 上 海 und Tientsin 天 津 aus. Anfangs Winter wird derselbe ausgemacht, einige Tage getrocknet und dann in Haufen zusammengelegt. Im Freien hält er sich so bis April, nur muß er an schönen Wintertagen etwas der Sonne ausgesetzt und beim Frost zugedeckt werden. Der Weißkohl liefert ein vorzügliches Sauerkraut nach europäischer Art.

An Bohnen *(tou tzy* 豆 子*)* kennt der Chinese verschiedene Sorten, sowohl Feldbohnen als auch Gartenbohnen. Letztere ist eine Schlingpflanze und wuchert überaus stark. Sie ist weichlich von Geschmack.

Gewürz- oder Küchenkräuter werden selten gezogen, dagegen wird um so mehr Zwiebel und Knoblauch angebaut. Sie dienen als gewöhnlichste und beliebteste Zukost. Sie werden im Herbste (VIII. Monat) gesät und, wenn handhoch, dicht in Reihen gepflanzt. Die Zwiebel bildet keine Knollen. Außerdem kennt man noch Schnittlauch und Petersilie. Ein beliebtes Gericht auf dem Tische der Reichen ist auch die Blüte der Feuerlilie, und zwar darf die Blüte sich noch nicht völlig entfaltet haben.

Digitized by Google

Wenn wir nun noch einige Rüben- und Möhrenarten nennen, so kennen wir ziemlich das Gemüse des chinesischen Gartens. Im Felde oder in großen Gärten sieht man auch die Yamswurzel. Sie wird im 2. Monat gepflanzt und zwar werden Gräben von 1 m. Tiefe und 30 cm. Breite ausgeworfen, die cr. 1 m. von einander entfernt sind. Auf den Boden wird Dünger gestreut und dann die Gräben wieder 20 cm. hoch mit Erde gefüllt. Nun legt man die Wurzel der Länge nach ein und bedeckt sie mit Erde. Hat die Wurzel gekeimt, so wirft man die Gräben ganz zu und pflanzt in die Zwischenfelder Bohnen. Das Kraut der Yamswurzel rankt 1 m. hoch über die Erde und wird ähnlich der Erbse an Stecken gebunden. Die Wurzel wird im Herbste reif, doch nimmt man sie nicht aus der Erde, bis man sie gebraucht, oft erst im Frühjahr. In der Erde bleibt sie frisch und schön.

Unsere europäischen Gemüsearten gedeihen in Schantung alle, jedoch muß man die Zeit der Aussaat genau wissen. Salat z. B. gedeiht vorzüglich. Die erste Aussaat geschieht Ende Februar. Anfangs April wird er auf Beete gepflanzt. Die zweite Aussaat muß im April geschehen, eine spätere Saat kommt nicht auf, mit Ausnahme des Schnittsalates. Der Same ist immer taub, und man muß denselben stets von Europa beziehen. Die Krautarten gedeihen ebenfalls gut, und man erntet dieselben zweimal, im Juni und Dezember. Die erste Aussaat geschieht anfangs März. Vor dem großen Regen, der gewöhnlich im Juli eintritt, muß alles Kraut geerntet sein, weil es sonst fault. Erbsen und Bohnen gedeihen ebenfalls gut, und liefern schon frühzeitig Schoten. Im März gepflanzt, kann man sie Ende Mai schon ernten. Auch sie kann man zweimal pflanzen, jedoch muß man den Samen von der ersten Aussaat nehmen, weil derselbe von der zweiten nicht mehr ganz reif wird.

Die Arbeit im Garten ist recht anstrengend, aber auch lohnend. Der Chinese ißt gern und viel Gemüse, und kann der Gärtner deshalb stets auf Absatz rechnen. Besonders sind die Städte stets mit einem Kranz von Gärten umgeben, und täglich ziehen hunderte von Menschen mit Gemüsekörben beladen zur Stadt, auf die Märkte oder in die Straßen und rufen ihre Waare aus.

Digitized by Google

X. Die Bebauung des Landes.

Dünger. — Der chinesische Bauer verwendet auf den Dünger große Sorgfalt und ist möglichst bemüht, daß nichts verloren geht. Als Streu in den Stallungen wird nicht Stroh verwandt, sondern Erde, die entweder vom Felde geholt (nur die obere Humusschicht), oder aus ausgetrockneten Teichen und Weihern, in die zur Regenzeit viel gute Erde anschwemmt, ausgegraben wird. Die Stallungen werden nicht täglich gereinigt, sondern die Erde wird mehrere Tage liegen gelassen, täglich wird aber etwas neue Erde aufgeschüttet. Der Dünger wird dann auf einen Haufen gefahren und möglichst eine längere Zeit hindurch liegen gelassen. Nach einiger Zeit wird dann der Haufe umgeschaufelt, und zwar geschieht das in gewissen Zeiträumen mehrmals, bevor er aufs Feld gefahren wird. Der Dünger wird so zum Kompost. Bevor man den Dünger umschaufelt, wird er mit Wasser begossen.

Ist der Dünger so gut vorbereitet, so wird er aufs Feld gefahren und dort sofort gestreut. In Haufen läßt man ihn nie auf dem Acker liegen. Wenn man befürchtet, daß der Wind denselben verjagt, so wirft man allenthalben einige Schaufeln Erde über den gestreuten Dünger. Ist übrigens viel Dünger vorhanden und fehlt die Zeit, ihn zu verarbeiten, so fährt man ihn auch unvorbereitet aufs Feld. Der Bauer sagt diesbezüglich, daß der Dünger zu Hause totes Kapital ist, auf dem Felde dagegen große Zinsen bringt.

Meistens wird der Dünger im Frühjahr gefahren, jedoch auch, wenn die Saat schon ziemlich aus der Erde herausgekommen, wird derselbe, falls der Dünger genügt, noch über die Saat gestreut. Wenn dann im Sommer der Weizen geschnitten ist, wird wennmöglich für die Herbstsaat noch einmal Dünger gestreut.

Ein vorzügliches, aber verhältnismäßig teures Düngemittel sind die „Bohnenkuchen" (*tou ping* 豆餅). Es sind das die Überreste der zu Öl gepreßten Bohnen. (Dieselben sind auch ein ausgezeichnetes Pferdefutter.) Wegen des hohen Preises dieser Kuchen werden dieselben, zu Mehl gemahlen, erst gestreut, wenn die Saat aus dem Boden herausgekommen. Falls die Saat schlecht ist, würde das teure Düngmittel sich nicht rentieren. Für Opiumfelder werden die Bohnenkuchen immer verwandt.

Digitized by Google

Ich sagte oben, daß der Bauer sehr darauf sehe, daß ja kein Dünger verloren geht. Als gutes und gesuchtes Düngmittel werden deshalb auch alte Lehmmauern eingefallener Häuser, alte Kochherde, alte Lagerbetten *(kang)* verwandt. Deshalb geht auch der Bauer zur Winterszeit oder sonst im Jahre, wenn er müßig ist, mit einem Korbe auf der Schulter und dem Spaten in der Hand, die Wege ab und sucht den Dünger. Wenn er aufs Feld oder sonstwohin fährt, hängt er den Korb an den Wagen; wenn er im Winter die Tiere auf den grünen Weizenfeldern weidet, nimmt er den Korb mit und sammelt landwirtschaftliche Beiträge. In den Städten bildet der Dünger einen großen Handelsartikel. Fortwährend fahren die schwer beladenen Schubkarren durch die Straßen der Städte und werden vor den Toren abgeladen, woselbst der Mist verarbeitet und dann an die Bauern verkauft wird. Im Sommer, wenn die glühende Sonnenhitze brennt, verpesten diese Düngerhaufen vor den Städten die ganze Luft, — aber Gesundheitspolizei ist ja einstweilen im „blumigen Reiche" noch unbekannt.[1])

Pflügen und Eggen des Landes. — Der chinesische Pflug *(li 犁)* ist von dem europäischen verschieden. (Fig. 5a) Er hat zwei eiserne Scharen, von denen die untere die Gestalt einer halben Ellipse hat und fast flach auf dem Boden liegt, die andere, in fast herzförmiger Gestalt und etwas gebogen, in einem Winkel von etwa 50 Grad auf der ersten liegt. Anstatt der Räder dient ein hölzerner Pflock, der an einer gebogenen eisernen Stange angebracht ist und wie ein Schlitten über das Feld geht. Die Egge *(pa 耙*, Fig. 5 d*)* ist zweireihig und zwar sind die Nägel von Eisen.

Der Bauer verwendet auf das Pflügen und Eggen viel Mühe. Im allgemeinen wird das Land tief umgepflügt. Eine zweite Regel ist die, daß es zur Zeit des Pflügens nicht mehr kalt sein darf, „damit die kalte Luft nicht in die Erde eindringe."

Man unterscheidet natürlich schweren und feuchten Boden und leichtes, sandiges und trockenes Feld. Der schwere Boden

---

[1]) In den Bergen wird der Kuhdünger sehr viel als Brennmaterial verwandt. Derselbe wird in kleine Kuchen geformt, an die Wände der Häuse geklebt und getrocknet. Hundemist dient getrocknet als Medizin, ebenso wie auch der Mist von manchen Vögeln z. B. Spatzen, der auf reife Geschwüre gelegt wird, um diese zu öffnen.

Digitized by Google

wird mindestens zweimal, oft dreimal umgepflügt, der leichte nur einmal, selten zweimal.

Ist die Herbsternte, Bohnen, Sorgho eingeheimst, so wird möglichst bald das Land umgepflügt. Wenn das Land sehr trocken und fest ist, so werden die schweren Schollen mit hölzernen Kolben zerschlagen und dann das Land geeggt. Die Egge geht 10—20 Mal, ja oft 30 Mal über das Feld. Hierauf wird Weizen gesät.

Wenn das Land feucht ist, wird dasselbe gepflügt und nur 1—2 Mal geeggt. Falls das Land sehr feucht ist, zieht man vorerst mit der Sámaschine, die 3 kleine spitze Schaufeln hat, Furchen durchs Land und wartet mit dem Pflügen, bis „die Köpfe der Schollen" trocken sind.

Nach der Sommerernte (Weizen) wird das Feld sofort wieder gepflügt, und sobald der Regen gefallen, der um diese Zeit selten ausbleibt, die Herbstfrüchte, Bohnen, Erbsen gesät.

Die Verteilung der Saat ist folgende: Wenn im ersten Jahre Weizen gesät worden, werden im Sommer des nächsten Jahres, nach der Weizenernte, auf dasselbe Feld Bohnen gesät. Im dritten Jahre wird dann im Frühling auf dieses Feld Sorgho, Hirse gesät. Nach der Weizenernte wird das Feld oft auch für Mais, Bataten, Tabakspflanzen gebraucht. Auf Opiumfelder, die besonders reichlich gedüngt werden mußten, sät man im folgenden Jahre gerne Weizen.

Säen. — Zum Säen gebraucht der Chinese eine Maschine, die höchst primitiv, aber doch praktisch ist. Der Same wird, in Schantung wenigstens, nie gestreut, sondern nur in Furchen gesät.

Die Sämaschine *(lou 耬)* (Fig. 5 b) besteht aus einem kleinen Kästchen für das Getreide, in welches unten zwei Löcher gebohrt sind. Diese Löcher stehen in Verbindung mit den drei hölzernen Füßen der Maschine, welche hohl sind und am unteren Ende eine spitze, eiserne Schaufel haben. Am Kasten sind vorn zwei Deichseln angebracht und nach oben eine Handhabe für den Sämann. Die Löcher in dem Kästchen sind durch eine Klappe verschließbar. Will man säen, so öffnet man die Klappe. Während das Tier die Maschine zieht, bewegt der Bauer dieselbe fortwährend etwas nach rechts und links, damit das Getreide durch die Löcher und Füße der Maschine in die Furchen fällt, die durch die Füße gezogen werden. Man zieht jedesmal zwei oder drei Furchen.

Digitized by Google

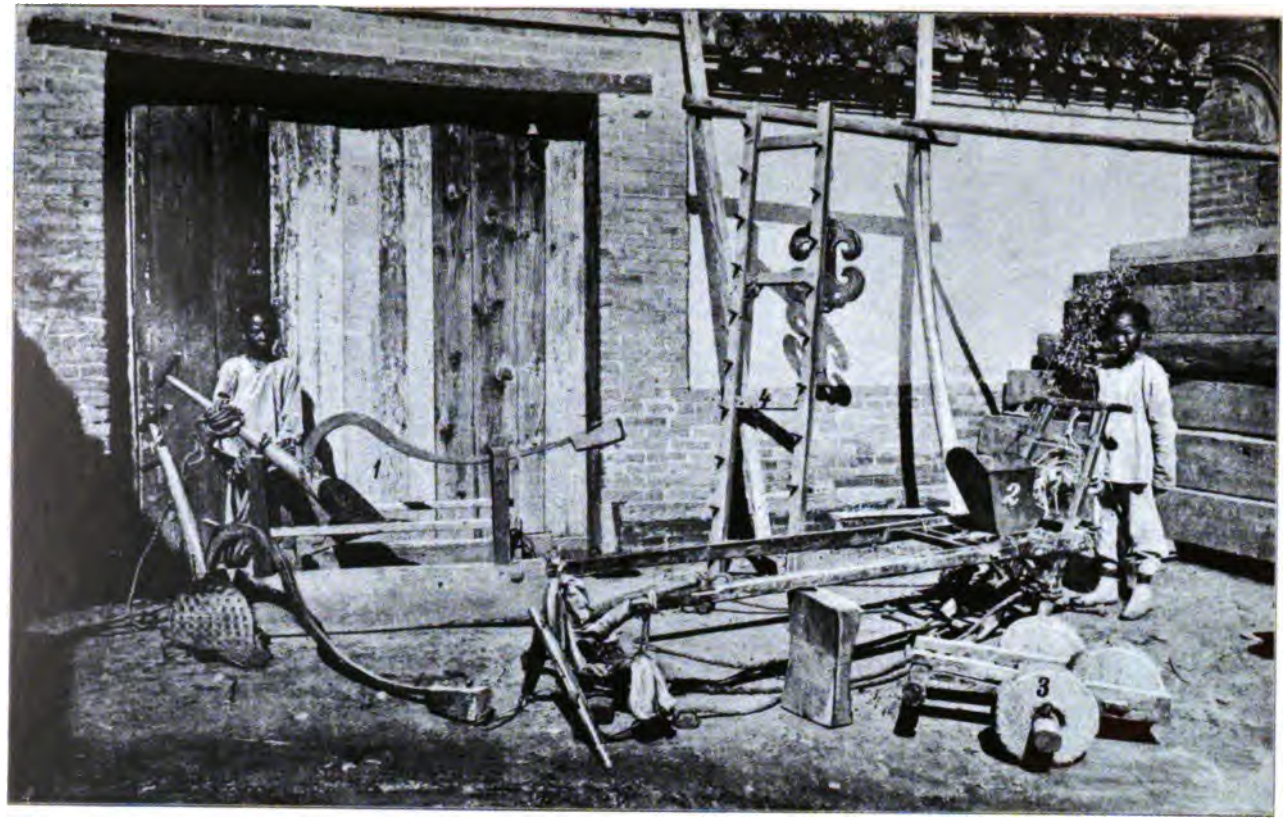


Fig. 9. Ackergeräte.

1. Pflug, 2. Säemaschine, 3. Walze (beim Säen gebraucht), 4. Egge.

Digitized by Google

Digitized by Google

Mit dieser Maschine werden sämtliche Getreidearten gesät. Manchmal vermischt man den Samen auch mit Dünger und sät beide zugleich in die Furchen. Es steht dann hinter dem Kasten ein Korb mit Dünger, der unten in hohle Füße ausläuft, die den Füßen der Maschine entsprechen. Der Dünger bedeckt auf diese Weise sofort die Samenkörner. Unmittelbar hinter der Sämaschine wird die *tuin tzy* 磟子, eine dreifache Walze (Fig. 5c) gezogen, — drei kleine Walzen, die in demselben Abstand wie die Furchen stehen, — die den Samen in die Erde drücken, resp. mit Erde bedecken.

Die Furchen sind fast immer von Süden nach Norden gezogen, „weil von Süden das Glück kommt."

Die hauptsächlichsten Getreidearten in Schantung sind folgende: Weizen, Gerste, Hirse, Sorgho, Bohnen, Hydropyrum latifolium, Buchweizen, Mais, Reis.

1. Weizen, *mei tzy* 麥子. Man unterscheidet Früh- und Spätweizen. Von letzterem gibt es wieder zwei Arten, *uen mei* (Spätweizen) und *sien mei* (Frühjahrsweizen). Der Weizen ist das vornehmste Getreide. Er wird im Oktober gesät und anfangs Juni geerntet. Er wächst nicht so hoch wie in Deutschland und hat auch nicht die gleiche Körnermenge. Zum Besäen eines kleinen Morgen Landes gebraucht man 7 *ℓ*. Frühweizen, 9—10 *ℓ*. Spätweizen. Der Spätweizen (*uen mei*) wird auf Land gesät, das im Sommer überschwemmt war. Die Aussaat muß aber auch Ende Oktober oder Anfang November geschehen. Der *sien mei* kann noch im Dezember oder sogar im Frühjahr gesät werden.

2. Gerste *(hordeum vulgare) ta mei* 大麥. Sie wird im Oktober gesät und Ende Mai geerntet. An Samenkorn werden 8—9 *ℓ*. für den Morgen gebraucht. Der Ernteertrag ergiebt ca. 300 *ℓ*. pro Morgen.

3. Hirse *(setaria italica) ku tzy* 穀子 mit ihren Unterarten *(panicum miliaceum, panicum miliaceum var. glutinosa)*. Sie wird Ende April gesät. Für 1 Morgen sind 1—1½ *ℓ*. Samenkorn notwendig. Eine Ähre soll nicht selten bis 5000 Körner tragen. Der kleine Morgen bringt durchschnittlich ca. 100 *ℓ*. Körner.

4. Sorgho oder Kaoliang *(sorgho vulgare) kao liang* 高粱 Zuckerhirse. Man unterscheidet roten und schwarzen Sorgho, nach der Farbe der Körner. Er wird Ende April gesät, und zwar auf den Morgen ca. 1½ *ℓ*., und Ende September geerntet.

Digitized by Google

Der Morgen bringt mehr als 100 ℔. Getreide auf. Die Ähre nicht selten über 2000 Körner tragen, die oval geformt sind die Größe von Entenschrot haben. Die Stengel des Sorgho über drei Meter hoch, sind mehr als fingerdick, markhaltig werden als Brennmaterial und zu vielen anderen Zwecken

5. Bohnen *(dolichos, phaseolus radiatus)*. Es Arten, die alle mit dem gemeinsamen Namen *tou tzy* benannt werden: große *(ta tou* 大豆*)*, kleine *(siao tou* grüne *(lü tou* 綠豆*)*, gelbe, schwarze, flache (Linse werden nach der Weizenernte auf die Weizenfelder gesät, Oktober geerntet und dienen zum Teil als Pferdefutter, auch zu Mehl gemahlen oder zerstoßen als Nahrung für „Große" Bohnen gebraucht man 6—7 ℔. pro Morgen „kleine" Bohnen 4 ℔. Saatkorn, „grüne" 1—1½ ℔. (Ernte 130—150 ℔.), „flache" 2—3 ℔. Saatkorn (Ernte ca.

Die gelbe Bohne wird viel zu Öl ausgepreßt. Die Rück geben die sogen. Bohnenkucken, die ein ausgezeichnetes Pf futter bilden und auch als Düngmittel für Opium, Tabak, verwandt werden.

6. *Tjao tz'ao* 蕎草 *(hydropyrum latifolium)*. Es Sorgho Ende April gesät und im Oktober geerntet. hauptsächlich als Tierfutter. Will man nur das Gras so sät man erst nach der Weizenernte. Man gebr Frühjahre 2 ℔., nach der Weizenernte 15—20 ℔. Saat Morgen.

7. *T'chiao mei* 喬麥 Buchweizen. Er soll erst 5. Jahrhundert in China eingeführt worden sein und wird einzelnen Gegenden gesät.

8. *Tao tzy* 稻子 Reis. Schantung baut nur wenig Die Art und Weise der Bebauung ist die auch sonst bekannte.

An Textilpflanzen werden gezogen: Hanf, avicennae, Indigo.

1. Hanf *(Cannabis sativa) (ma* 麻*)* Er wird im April und ist nur wenig vertreten. Besonders guter Hanf wäch *T'ân gan fu* 泰安府

2. Abutilon Avicennae *(Sida tiliae folia)*. Die Pf wird im Frühjahre mit dem Sorgho gesät (1½—2 ℔. à Mo wächst 1½—2 m hoch und wird Mitte August abgeschnitten

Digitized by Google

Fig. 6. Der Herr mit seinen Knechten.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die Stengel werden fingerdick. Man legt die Stengel sofort nach der Ernte in stehendes Wasser, Tümpel und Teiche, bis nach einigen Tagen die Haut sich leicht abziehen läßt. Letztere ist ausgezeichnetes Material für Stricke.

3. Indigo *(Polygonum tinctorium* und *Isatis indigofera) tien* 靛. Man unterscheidet hier zwei Arten, Früh-Indigo und Spät-Indigo. Er wird allenthalben viel angebaut und dient zum Färben der Baumwollkleider (ca. 2 ℔ Saatkorn à Morgen). Nach der Ernte im August wird die Pflanze in großen irdenen Töpfen oder Bassins in Wasser gelegt, bis sich eine dicke, blaue Masse abgesetzt hat, die den Farbstoff bildet.

An Gemüsen werden auf Feldern im Großen gezogen:

1. Bataten *(Dioscorea Batatas) ti kua* 土地瓜. Es ist eine Knollenpflanze, die die Stelle unserer Kartoffeln vertritt. Im Frühjahre werden Knollen in die Erde gelegt, die lange Ranken treiben. Letztere werden nach der Weizenernte abgeschnitten und in die Felder eingesteckt. Man rechnet auf den Morgen 2500 Setzlinge (ca. 20—40 ℔). Während des Sommers müssen diese Ranken, die mehrere Meter lang werden und sich über die Erde legen, alle paar Tage umgedreht werden, damit sie nicht wieder in die Erde hineinwachsen. Die Ernte, oft 2—5 ℔ schwere Knollen, ist reich und geschieht, sobald die erste Kälte eintritt, anfangs November.

2. Yamswurzel. Der Anbau ist schwierig. Es werden 1 m tiefe Gräben gegraben und die Wurzeln eingelegt, dann Erde und Dünger in die Grube geworfen. Die Pflanze treibt ebenfalls Ranken, die aber heckenartig an kleinen Bambusstangen aufgerichtet werden. Sie dient als vornehmere Speise und wird nach Gebrauch im Herbst oder Winter ausgegraben.

Außerdem wird in einigen Gegenden viel und guter Tabak gezogen. Die besten Tabaksorten kommen aus I schui hsien 沂水縣, Mung ju 蒙陰, Jentschoufu 兗州府.

Opium *(ta ien* 大菸*)* wird in Schantung ebenfalls viel gezogen. Der Ertrag ist bedeutend reichlicher, wie der von Getreide. Besonders viel Gewinn zieht Schan hsien 單縣, Tjin hsian 金鄉.

Baumwolle *(mien hua* 棉花*)* gedeiht ebenfalls gut.

Digitized by Google

Feldarbeiten während des Sommers und der Ernte. — Ist die Saat etwa handhoch aus der Erde herausgewachsen, so wird das Land vom Unkraut gereinigt. Dasselbe schießt besonders nach dem großen Regen im Sommer, gewaltig ins Kraut und muß notwendig ausgejätet werden, wenn die Saat nicht ersticken soll. Es ist auch verhältnismäßig leicht, das Unkraut auszurotten, weil das Getreide in regelmäßigen Furchen steht. Man bedient sich hierzu einer langen eisernen Hacke (*T'schu*) mit der man das Land zwischen den Furchen (nicht tief) aufhackt. Es hat dieses Aufhacken der Erde auch den Vorteil, daß die Oberfläche nicht hart wird und das Land mehr die Feuchtigkeit aufnimmt und behält. Die Felder sehen deshalb auch sehr reinlich und gepflegt aus. Bei Sorgho und Hirse wird beim Unkrautjäten zugleich auch ein Teil der Saat mit ausgehackt und läßt man in gewißen Zwischenräumen nur einzelne Stengel resp. bei Hirse Büschel stehen. Ist Zeit genug vorhanden, so geschieht dieses Unkrautjäten mehrmals.

Nun hat man mit dem Getreide bis zur Ernte nichts mehr zu tun, nur beim Sorgho werden, wenn er mannshoch geworden, die untern Blätter abgepflückt, die als Viehfutter dienen.

Ist das Getreide reif, so muß es sehr schnell abgeerntet werden. Oft läßt man dasselbe deshalb nicht einmal ganz reifen und schneidet es vorher ab. Die Erntezeit ist für den Chinesen daher eine sehr angestrengte, trotzdem aber liebe Zeit. Von morgens 3 — 4 Uhr bis abends 9 — 10 ist er beschäftigt. Die Taglöhne sind in dieser Zeit auch bedeutend höher; zur Weizenernte müssen große Bauern oft Arbeiter dingen zu 1 *Tiao* 吊 (1,20 Mark) pro Tag, zu andern Zeiten ein ganzer Wochenlohn. Zum Abschneiden der Frucht bedient man sich eines kleinen Messers, das an einem ½ m langen, gebogenen Stock befestigt ist.

Da es in China keine Leutenot gibt, vollzieht sich die Ernte in kurzer Zeit. Größere Bauern beschäftigen oft 50 — 100 Mann (Fig. 6), von denen jeder jedesmal zwei Furchen abschneidet. Ohne Maschinen ist so ein Morgen in kürzester Zeit abgeschnitten. Hinter den Schnittern sind einige Mann angestellt zum Binden der Garben (Figg. 7 u. 8). Nur Männer schneiden das Getreide, die Frauen sind zu Hause oder auf der Tenne beschäftigt (Fig. 9) oder lesen Ähren auf. Sobald nämlich ein Feld

Digitized by Google

Fig. 7. Weizenernte.

Digitized by Google

Digitized by Google

Fig. 11. Beim Hirseschneiden.

Digitized by Google

Digitized by Google

Fig. 12. Beim Sorghoschneiden.

Digitized by Google

Digitized by Google

Fig. 14. Auf der Heimfahrt.

Digitized by Google

Digitized by Google

abgeerntet ist, ist der Bauer nicht mehr Herr auf demselben. Hunderte von Frauen und Kindern umstehen schon lange das Feld, um die zurückgelassenen Ähren zu suchen. Die Garben werden sofort nach Hause gebracht (Fig. 10) und auch bald, wenn nicht sofort, auf der Tenne gedroschen.

Beim Sorghoschneiden bedient man sich einer scharfen Hacke, mit der man die oft 3 m hohen Stengel über der Erde abhaut (Fig. 11 u. 12). Man schneidet dann zunächst nur die schweren Ähren ab und breitet die Stengel einige Tage lang auf dem Felde aus, um sie zu trocknen.

Da die Armut in China groß ist, ist das Getreide auch nicht auf dem Felde sicher. Wochen lang müssen die Bauern Tag und Nacht dasselbe bewachen oder bewachen lassen, und viel Streitigkeiten, denen sogar Menschenleben zum Opfer fallen, sind in dieser Zeit an der Tagesordnung. Man kennt auch Feldhüter, meistens Büttel aus den Mandarinaten, die größere Komplexe bewachen und pro Morgen einen bestimmten Lohn erhalten. Sie sind dann für das Getreide verantwortlich und müssen gestohlenes Getreide ersetzen.

Gedroschen wird das Getreide auf Tennen im Freien. Zum Dreschen bedient man sich meistens steinerner Walzen, die von Tieren gezogen werden (Fig. 13). Dreschflegel habe ich nur selten gesehen. Nach dem Dreschen wird das Stroh zusammengehäuft und das Getreide zusammengekehrt. Um das Getreide zu reinigen, wirft man dasselbe mit großen Schaufeln gegen den Wind. Hie und da sind auch Wannmühlen, ähnlich den europäischen im Gebrauch, wenn man das Getreide ganz rein haben will für feineres Mehl.

Die Sorghoähren läßt man einige Zeit liegen, bevor man sie drischt, damit sie besser trocknen können. Die Ähren der Hirse werden von Frauen mit langen Messern auf der Tenne abgeschnitten. Das Stroh der Hirse darf nicht unter die Walze, weil es als Pferdefutter gebraucht und zu Häcksel geschnitten wird.

Besondere Festlichkeiten kennt das Volk bei der Ernte nicht. Das arme Volk hat schon Festlichkeit genug, wenn es sich zur Erntezeit satt essen kann und besonders wenn es „weiß", d. i. Weizen essen kann. Den Taglöhnern muß aber ein gutes Essen und Schnaps gegeben werden. Die Knechte erhalten ein Taschentuch und einen Strohhut vor der Weizenernte als Geschenk-

Digitized by Google

Das Getreide wird aufbewahrt in großen Körben aus Eschen oder Tamariskenruten, die im Innern mit Lehm angeschmiert sind. Da es oft direkt nach dem Dreschen nicht ganz trocken ist, muß es nach einiger Zeit noch einmal an der Sonne getrocknet werden, damit der Wurm nicht hineinkommt, und damit es nicht muffig wird.

Wenn nun die Felder abgeerntet sind, beginnt für die Armen eine Zeit reger Arbeit. Die Stoppeln dienen ihnen als Brennmaterial, ebenso wie die auf dem Felde abgefallenen Blätter der Bohnen und das Stroh. Erstere werden mit langen, kleinen Spaten ausgestochen, letztere mit einem breiten Rechen aus Bambus, der vorn 20 — 30 scharfe Hacken hat, zusammengescharrt. Für die Felder ist das natürlich von Nachteil, besonders die Rechen schaden sehr, aber gegen die Sitte kann der Bauer nichts tun. Das arme Volk hält dieses für sein Recht.

Für den Bauer tritt nun, nachdem die Ernte vorbei und das Land fürs kommende Jahr bestellt ist, die Zeit der Winterruhe ein, die er auch getreu benützt.

Das ist die Art und Weise, wie der chinesische Bauer in Schantung sein Land bebaut. So hat er es seit Jahrhunderten getan und wird er es auch gewiß noch lange tun. Maschinen haben hier einstweilen noch keine Aussichten, solange die Arbeitskräfte noch so billig sind. Für Verbesserungen und Reformen ist der Bauer auch nicht leicht zu haben. Jedenfalls steht der Ackerbau in China auf einer hohen Stufe. Mit einfachsten Mitteln und Instrumenten wird viel geleistet.

Digitized by Google

Fig. 12. Sorghoschneiden bei Hochwasser.

Fig. 13. Dreschen auf der Tenne.

Digitized by Google

Digitized by Google

Bauernregeln und -Sprüchwörter.

1. *fu li tz'aen p'uo p'i, t'chian sĕ tz'iu hou keng i li.*
Im Sommer ein wenig die Erdschicht aufhacken, ist besser als nach Herbst einmal pflügen.

2. *tschung zē jin, schou zē t'ien.*
Das Säen steht bei den Menschen, das Ernten bei Gott.

3. *t'ien tan u liao schou, jin tan u liao pu schou.*

4. *jao t'schij mei tzy mien huen dei ni li tschĕn.*
Will man Weizenmehl essen, muß man den Weizen in feuchte Erde säen.

5. *mei p'a t'ĕ li hĕn, jin p'a lao lē t'chiung.*
Der Weizen fürchtet, daß der Schoß der Erde trocken ist, der Mensch fürchtet im Alter die Armut.

6. *mei mang, t'ziu luen.*
Zur Zeit der Weizenernte ist man sehr beschäftigt, zur Herbsternte geht die Arbeit drunter und drüber.

7. *tei tschung, tei chou.*
Wenn man säen kann, kann man auch ernten.

8. *huo tsuo tao lao, hsüo tao lao.*
Man arbeitet bis ins hohe Alter und lernt noch immer.

9. *scheng k'ou pu p'a tz'ien t'schan schy, tziu p'a i schan tschui.*
Es macht nichts, die Tiere fortwährend zu gebrauchen, nur soll man sie zur Zeit ruhen lassen.

10. *tschung tschuang tja pu jung uin, tuo t'schu, tuo p'ao tuo schan fen.*
Um das Säen braucht man sich nicht viel zu kümmern, nur soll man viel jäten, viel graben und viel Dünger streuen.

11. *fu li ju jü, hao tschung mei.*
Wenn es im Sommer regnet, läßt sich gut Weizen säen.

12. *mĕ mei, schĕ tou.*
Es ist nicht schlimm, den Weizen tief zu säen, die Bohnen fast auf die Oberfläche des Feldes zu streuen.

13. *t'schuin jü kui sy ju.*
Der Frühjahrsregen ist kostbar wie Öl.

14. *li tz'iu pu k'o pa, pi ting schy li pa.*
Wer im Herbst nicht eggt, ist ein Dummkopf. (*li pa t'ou* ist

Digitized by Google

ein Schimpfwort; wörtlich „ein Mensch der die Egge hält". Ein studierter, „kluger" Mann tut das nicht, sondern nur der „dumme" Bauer.)

15. *ju t'zien naen mē u yüo li hēn, liu yüo li lien yn t'schy pao fēn.*
Wenn es im fünften Monat trocken ist, ist's unbezahlbar, wenn es im sechsten Monat regnet, wird man sich satt essen können (gibt es reichliche Ernte).

16. *t'schuin keng uen, tz'iu keng tsao.*
Im Frühjahr soll man spät, im Herbste früh pflügen.

17. *lin fu t'ou, schē fu tjüo, ta ti liang schy mu tj fang k'o*
Wenn es regnet im Anfang des Sommers, drischt man so viel Getreide, daß man nicht Platz genug dafür hat.

18. *saen tjiu li k'ē liao p'uo, mei tzy tschēn tschao ko.*
Wenn die Erde zur Zeit der „dritten Neun" (Ende Januar) aufgetaut ist, kann man den Weizen stehend schneiden (d. h. er ist so hoch, daß man sich beim Schneiden nicht zu bücken braucht).

19. *mei tzy hēn ko sy.*
Wenn der Weizen auch etwas trocken ist, er stirbt doch nicht.

20. *tjiu tjiu tzē tjiu tjiu mei tzy tschu tschao k'ou.*
Vom Anfang der „Neun mal neun" (21. Dezember) ab neun mal neun Tage, so ißt man Weizen.

21. *tschung tj saen ku k'ŏ k'ei.*
Bei der Ackerwirtschaft darf man Drei nicht zu kurz kommen lassen. (Unter diesen „Drei" sind die Knechte, die Tiere und das Feld verstanden.)

22. *tjin schin ti tschuang tja, siao t'ing ti mē mē.*
Beim Ackerbau muß man immerfort sehr beschäftigt sein, beim Handel soll man langsam vorgehn.

23 *mei jao miao, jü jao t'iao.*
Der Weizen hat gern, daß er etwas benetzt wird, der Regen soll zur Zeit fallen.

24. *ie hsi tsao, ie hsi uen, ie hsi t'chinli, ie hsi laen.*
Manchmal ist früh gut (beim Säen), manchmal spät, manchmal Eifer, manchmal Trägheit.

25. *li chia schy t'ien tsao, li chia schy t'ien uen.*
Zehn Tage vor *li chia* zu säen (Sorgho) ist zu früh, zehn Tage nachher ist zu spät. (*Li chia* ist Sommeranfang, 5. Mai.)

Digitized by Google

26. *mei u öl uang.*
Der Weizen wird nicht zweimal grün (d. h. es kann sein, daß der Weizen vor dem Winter sehr schön steht und durch die Kälte verdirbt und auf diese Weise dem Spätweizen, der erst später aufsproßt, nachsteht).

27. *jao t'chy kao liang mien, pa t'schu ken le k'en.*
Will man *kaoliang* essen, muß man so jäten, daß jedesmal ein einziges Pflänzchen stehen bleibt.

28. *t'schu tj pu t'schu t'zao, fan tschang pu jao p'ao.*
Wer das Land jätet, kann das Unkraut doch nicht vertilgen; wer Geld ausleiht, soll nicht überall herumlaufen.

29. *schy nien kang ua i yian schou.*
Innerhalb zehn Jahren erntet man auf Hochland und Tiefland gleichviel.

30. *Lao tzy tao huo pa pei chia pu liao tzao kao liang, tzao mei.*
Obwohl *Laotzy* 800 Jahre gelebt, hat er doch nicht gesehen, daß früher Kaoliang und früher Weizen zu Grunde gegangen ist.

31. *tschung leng pu leng jin schou tze sing*
tschung je pu je u ku pu tzie.
Wenn es kalt sein soll und nicht kalt ist, wird der Mensch leicht krank. Wenn es heiß sein soll und nicht heiß ist, erntet man kein Getreide.

32. *t'schy pu t'chiung, hō pu t'chiung, suen pu tao schou t'schiung.*
Essen und Trinken macht nicht arm, aber das Nicht-Rechnen macht arm.

33. *t'zien suen tji, uen suen tji, k'o pu tschao lao T'ien i suen tji.*
Wenn man auch nach allen Seiten rechnet, es kommt doch alles auf den Himmel an.

Aberglaube der Bauern.[1])

1. In der Neujahrsnacht geht der Bauer, nachdem er vor dem Bilde des *T'ien lao ye ye* 天老爺爺 sein Opfer dar-

[1]) Vergl. Ausführlicheres hierüber in meiner Arbeit: „Volksgebräuche im westl. Schantung während des Jahres". (Leipzig.)

Digitized by Google

gebracht auch in die Ställe, um dort auf den Trögen eine Räucherkerze anzuzünden, dann ebenso zur Mühle und auf den Misthaufen. Er will dadurch die Geister versöhnen, die in diesen wohnen. Auf seine Wagen klebt er ein rotes Stückchen Papier mit dem Buchstaben „*fu*", „Glück".

2. Am 1. des Jahres bindet man ein Büschel Stroh oben zusammen und teilt es unten in drei Teile. Letztere zündet man zu gleicher Zeit an. Auf der Seite des Dorfes, wo das Stroh zuerst abgebrannt ist und niederfällt, wird man in diesem Jahre gute Ernte haben.

3. Wenn am 1. und 2. des neuen Jahres gutes Wetter ist, wird die Sommer- und Herbsternte gut ausfallen, wenn nur am 1. gutes Wetter herrscht, wird nur die halbe Ernte günstig ausfallen.

4. In den ersten drei Tagen des Jahres darf der Kochtopf niemals ganz leer sein. Man ißt auch keine Hirsensuppe, weil man sonst keine Hirse erntet. Ebenso wird am 7. des II. Monats keine Hirse gegessen, weil das der Geburtstag der Hirsengöttin ist.

5. Wenn am 8., 18. und 28. des I. Monats gutes Wetter herrscht, erntet man gute Baumwolle.

6. Am 10. des I. Monats wird nicht gemahlen. Es ist der Geburtstag des „Steingeistes", den man durch Mahlen beleidigen würde.

7. Am 15. des I. Monats stellt man auf die Misthaufen Dornzweige, an die man kleine rote und grüne Papierschnitzel, einige Weizenähren und eine kleine Strohpuppe bindet.

8. Am 16. treibt man die Tiere aus dem Stalle aufs Feld, damit sie im Jahre nicht krank werden.

9. Am 2. Tage des II. Monats streut man mit einer Schaufel Asche in großem Kreise auf die Tenne, in den Hof und in die Zimmer. Mitten im Kreise wird eine kleine Grube gegraben, in die man allerhand Getreide und etwas Geld legt.

Am selben Tage wird wieder nicht gemahlen. Man ißt gern *hua kao* 花 糕 d. i. kleine aus Reis und Zizyphusfrüchten gemachte Brötchen, „damit die Pflugschaar nicht zerbreche."

10. Am 6. des VI. Monats ist der Geburtstag des „Ochsengottes" (*niu uang* 牛 王) und werden ihm Opfer von Schafen gebracht. Man geht an diesem Tage auch hinaus aufs Feld, um das Getreide zu besichtigen.

Digitized by Google

11. Am 15. des VII. Monats werden die Teufel eingefangen
nit sie draußen auf dem Felde nicht schaden. Zu diesem
ecke bittet man den „Stadtgeist" (*tsch'eng huang* 城隍)
feierlicher Prozession, da er Gewalt über die Geister seines
irkes hat. Am 1. des X. Monats werden die Geister wieder
gelassen.

12. Am 8. des XII. Monats ißt man eine Suppe *la pa tschu*
臘八粥 „Tagessuppe", in der sich allerhand Getreide, auch
umen, Kastanien und anderes Obst befindet. Nachdem man
geist etwas davon gegeben, auch die Pflaumenbäume hat
ten lassen, „damit sie im nächsten Jahre schön blühen", ißt
n selbst, „damit man im Winter nicht friert".

Zur Zeit großer Trockenheit werden allgemeine Fasttage
n Mandarine befohlen. Man bringt dann Opfer in den Pagoden,
ht in Prozessionen umher, schlägt stundenlang auf Glocken
l große Trommeln. Einmal sah ich, daß man ein grosses
tzenbild auf einen Tisch vor das Dorf gestellt hatte und von
oß und Klein allerhand Allotria um den Götzen gemacht wurde.
ich nach dem Grunde dieser Ausgelassenheiten fragte, sagte
n mir, daß man den Götzen längere Zeit umsonst um Regen
beten und ihn deshalb jetzt zur Strafe der glühenden Sonnen-
ze ausstelle und ihn verspotte.

Digitized by Google

Hindu Mythology and Literature as recorded by Portuguese Missionaries of the early 17th century.

Translated by Dr. L. C. Casartelli, Bishop of Salford, Manchester, England.

Introduction.

Some apology seems needed for the reprinting and continuation of this translation of old Portuguese memoirs on Indian mythology, of which the first 23 chapters have already appeared in the Babylonian and Oriental Record of 1900 and 1901 (Vols. VIII and IX). Unfortunately that meritorious orientalist review came to a premature end in the latter year, and has never been resuscitated. Under these circumstances "Anthropos" seems a suitable periodical in which to publish a complete version of the treatises. Not only are they the production of Catholic missionaries, but, as will be seen, they may justly claim to be the oldest known systematic memoirs by Europeans on the Hindu mythology, considerably antedating, as will be shown, the Dutch missionary and writer, Abraham Roger. They have, therefore, quite a special interest for us.

Now to give some account of the work.

The Royal Academy of Sciences of Lisbon began in 1812 the publication of a series of Memoirs entitled "Collecção de Noticias para a Historia e Geografia das Nações ultramarinas que vivem nos Dominios Portuguezes ou lhes são visinhas", (Lisboa, na Typografia da mesma Academia). The very first memoirs of the series are two anonymous treatises, drawn up by Portuguese missionaries somewhere about the year 1600, upon the Indian mythology and literature. But I had better let the Editors of the Academy speak for themselves. They say in their preface:

Digitized by Google

"The two treatises which follow, forming Nos. I and II of is Collection, were offered to the Royal Academy of Sciences r Francisco Luiz de Menezes, who sent them from Goa together ith 28 plates superbly coloured, representing some of the Indian ols, and among them the ten principal incarnations of Visnú.

"The same meritorius correspondent doubtless proposed to ve some more detailed notices of these MSS., which were ritten by some one of our missionaries and probably at the eginning of the 17th century; but death robbed literature of im before he had sent from Goa the work he had planned. lowever he stated that these MSS. were kept in the archives of ıe Fathers of the Company [i. e. the Jesuits], where they were opied after they had left Goa in 1759."

The preface goes on to say that id had been intended to ublish the illustrative plates together with the text, but owing to ıe "calamitous circumstances of the times" it was decided to mit that portion of the publication. It then continues — with xcellent good sense — as follows:

"Most travellers, and especially our first explorers, believed hat idols constituted the essence of the religion of the Indians and it s but lately that it has been ascertained that, as images and statues ıre representations of an object existing or supposed to exist, he latter must precede in imagination the thing to represent it. lence it has been inferred that it was the Religious Ideas of he Indians, and noth their idols, which constituted the essence of their idolatry, and determined the nature of the forms of hese symbolic images which the vulgar deified.

"This conjecture has been verified in proportion to the advance of our knowledge concerning this country, and it is now lemonstrated that, although this cult does not form the religion of the people, it is nevertheless the basis of that of the Brahmins, who have drunk it in from the fountain of their Scriptures. It is with these views that the authors of these essays give an idea, fairly extensive and in many points new, of Indian mythology and theogony and of some of the principal ceremonies of Paganism, principally those in the neighbourhood of Goa, as it would be impossible to treat of all."

This latter fact, it is pointed out, will account for the difference observed in some of the details here given and those

Digitized by Google

printed in other works. The fundamental points are identical. The editors also remark that, in spite of its many patent absurdities, the Hindu religious system has stood its ground for many centuries, in face even of the bitter opposition of Mohammedanism. They will not enter into the reasons for this vitality, but content themselves with observing, justly enough, that "in its origin, in spite of the falsehoods and allegories with which it is burdened, this religion presents a systematic whole, and is perhaps one of the best reasoned-out among ancient and modern idolatries."

These observations are certainly full of good sense and acumen, and are remarkable considering their time. The broadmindedness and perspicuity of the compilers of the original MSS., — now some 300 years ago, — are no less striking. It has appeared to me worth while untertaking an English translation of these curious memoirs, as a contribution to the history of Indian studies in Europe.[1]) It must be remembered that the anonymous Portuguese missionaries wrote fully a century before the celebrated Abbé Dubois, whose similar, but much more extensive, work on the same subject[2]) has won the admiration of Prof. Max Müller[3]) and other modern orientalists.

The good missionaries are themselves deserving of much praise for the care and substantial accuracy of the compilation. Although probably not acquainted with Sanskrit, they still know about that language — called "Jassuerutá" in the former treatise (chapter XLIV) and "Savanscrutá" in the second, which actually quotes and translates some Sanskrit verses (chaps. I., II., III.). They are acquainted with the Vedas and give a list of a large number of Puranas. Their work, with all its mistakes and inaccuracies, is a valuable exemple of what intelligent missionaries can do by observing and recording the religious, philosophical and cultural ideas and practices of the peoples among whom they live.

---

[1]) It is worth while recalling the fact that Abraham Roger, the Dutch missionary in Pulicat, did not publish his "Open Door to Secret Heathenism," generally looked upon as the earliest European presentment of the Brahmanic theology and literature, till 1651, or half a century later than the Portuguese writers of these treatises.

[2]) *Hindu Manners, Customs and Ceremonies.* translated and edited by Henry K. Beauchamp, 2 vols., Clarendon Press, 1897.

[3]) In 'Prefatory Note' to above.

Digitized by Google

In the following translation of the Portuguese text I have icated in foot-notes, where possible, the Sanskrit form of the ious names and terms quoted. Either the writers or the iters of the original have quite impartially placed an acute ent on the final vowel of every native word quoted; but, on whole, the manner in which the Sanskrit proper names are tten is rather remarkable for correctnes than otherwise.

✠ L. C. Casartelli.

Brief Account of the Scriptures of the Infidels of the East Indies, and of their Customs.

Chapter I.

istory of the Creation of the World and opinion they held concerning it.

They hold that the structure of the world is composed of ve elements, to wit earth, water, air, wind, and fire,[1]) and that is eternal; that the Supreme God called *Parabramá*[2]) has the roperties of creating, preserving and destroying, and these they xpress by three colours, white, red and black.

They hold that the Supreme God being incorporeal cannot reate corporeal beings, and for this reason produced three persons, giving to each the property of creating, preserving and lestroying (respectively) all contained in the structure of the world.

Of these three persons called *Bramá,*[3]) *Visná,*[4]) and *Mayessá*[5]) s composed a trinity[6]); creation being attributed to Brahmá, preser-

---

[1]) The five mahabhutas or gross elements of the Sankhya philosophy are: ākāsa (ether), vāyu (air), tējas (fire), ap (water), pṛthvi (earth). See Max Müller, *Six Systems of Indian Philosophy*, 1899, pp. 331, 333. Here "air" probably represents ākāsa and "vento" vāyu.

[2]) Parabrahma (n.)

[3]) Brahmā (m.)

[4]) Visṇu.

[5]) Mahēṣa (i. e. a title of Siva).

[6]) trimūrti.

Digitized by Google

vation to Visná, destruction to Mayessá; and all this according to natural philosophy, since as they saw that the elements persist whilst species are corrupted, and so as this could not be without the action of persons, they have imagined the above-mentioned pseudo-trinity of human persons who, as being corporeal, could create, preserve and destroy that which is corporeal.

Chapter II.

History of Bramá, the first person of the pseudo-trinity.

Bramá, the legislator of these Indian gentiles, was for a long time upon the surface of the waters which covered the face of the earth, seated on a flower which generally grows in the water[1], meditating and considering about his own beginning or birth, which he could never attain. In this state of doubt Bramá heard a voice from heaven saying "pray". At this command he came forth from the flower, and after praying for a long time and imploring God, he obtained from him the grace of being able to create corruptible species.

Chapter III.

Of the Creation of the First man by Bramá.

Bramá, wishing to create the first man, went on working to perfect him in the form in which he now is; for at first he made him with one foot and one eye; then, seeing that he could not walk with one foot, he unmade him and made another with three feet, and since the impediment to walking was still greater, he unmade him again, and lastly, with great labour he hit upon the perfect form of man, calling him *Cassepá*,[2]) whom the gentiles venerate as a great prophet; and this man had thirteen wives, and

---

[1]) The lotus.

[2]) *Kaśyapa.* According to the Mahābhārata he married Aditi and twelve other daughters of Daksha, by whom he became father of the Ādityas, as well as of demons, nāgas, reptiles, birds, and all living things. He is thus the "all-father," and is sometimes even called Prājapati.

Digitized by Google

ich one brought forth all other creatures, both animate and animate, to wit, mountains, trees, birds, fishes, quadrupeds, serents, fountains, rivers, planets, celestial bodies, and stars; and this manner do they complete the creation of the world.

Chapter IV.

Of the production of the other two persons.

Visná[1]) which signifies 'spirit', the second person generated rom his navel *Mayessá*, otherwise named *Ispará*,[2]) the third person, and often transformed himself into a man, woman, fish, boar, man-lion,[3]) and tortoise; and the gentiles have many idols of gods and goddesses under the said form, attributing divinity o them all; also believing that the aforesaid persons are distinct one from the other, yet in substance and essence one and the same thing, for that they are properties of the Supreme God Parabramá.

Contrary to this opinion of the pseudo-trinity other authors have written that Mayessá is not the third person thereof, but *Sivá*, inasmuch as the life and death of living beings depend upon him; and thus among these gentiles some are the sectaries of Sivá, and others of Mayessá, whilst others admit a quaternity attributing divinity to all four persons.

---

[1]) [*Note of the Portuguese Editors:* An error of the writer of the MS. which is used as the original of this edition. It ought to read thus: "*Visná*" signifies "Spirit", the second person of the pseudo-trinity, who generated from his navel Bramá. Mayessá is the third person, also called Ispará and he is the god of destruction, Visná was incarnate many times transforming himself into a fish, tortoise, boar, man-lion, dwarf, and man."]

[2]) I. e. Íśvara, Supreme Lord, as a divine title commonly applied to Siva.

[3]) The portuguese text has a misprint here: *horne* for *homem*.

Digitized by Google

Chapter V.

Of Visná in the form of man called Ramá.

These gentiles universally ador *Ramá*[1]) as a god, and his wife *Sitá*[2]) as a goddess, for love of whom he was fated by the gods to be her deliverer; and the poets have built up legends concerning the aforesaid fate, saying that Visná as preserver had transformed himself into the figure of Ramá and protected the gods, who are 33 millions in number, and who were prisoners of a certain giant-king called *Ravená*,[3]) and that having made war upon this latter he had slain him and destroyed his kingdom and set free the said gods.

Chapter VI.

Of the History of Ramá, the general idol of the Gentiles.

When Ramá son of *Dassarotá*[4]) was born, the prophets foretold that he was to be the deliverer of the gods who were prisoners in the power of Ravená. First of all he had to lead a solitary life for twelve years in the wilderness and at the end of them to overcome the said giant. Ramá upon growing up exercised himself in arms, since he was of the family or caste of *Qhatary*[5]) (i. e. *armiger*), in order to become proficient therein. At this time he heard that a king named *Janac*[6]) wished to give his daughter named *Sitá* to some person who should be strong and skilled in arms, and for this purpose had sent out envoys to kings and persons of rank, inviting them to meet together and make mutual trial of their prowess and skill in arms, by lifting up a bow and arrow placed as a trophy in the midst of the court-yard of the said king, and that he who should distinguish himself most by his superiority to the others in prowess and skill of arms should be the husband of Sitá.

---

[1]) Rāma.
[2]) Sītā.
[3]) Rāvana.
[4]) Dásaratha, king of Ayodhyā.
[5]) Ksathriya,
[6]) Janaka king of Vidēha.

Digitized by Google

Many princes competed for the trophy, and among them ame Ramá and Ravená; and Ravená wishing to lift the bow with ll his force, since he had ten heads and twenty arms, from the reight of the bow which fell upon his breast he received a violent low and vomited much blood from the mouth, at which he was shamed, as well as at being unable to lift the bow.

Ramá, laughing at Ravená's adventure, lifted the bow with he great toe of his left foot and threw it up in the air, so that vhen it fell on the earth it caused an earthquake: and all the ystanders, together with Ravená, who saw the incident were stonished at the great strength of Ramá, and being ashamed at ot being able to lift the said bow they returned to their own omes, Ramá remaining behind to wed Sitá.

Ramá having married Sitá took her off with him and his rother *Lacamaná*[1]) in company, and went to the wilderness to ulfil the prophecy, and feeding only on wild fruits he lived there he number of years foretold. But Ravená, as he had nourished atred and enmity to Ramá, endeavoured to carry away Sitá by ome stratagem, and disguising himself as a *jogue*[2]) he went one day to Ramá's abode at a time when he was absent, and begged an alms from Sitá. She, as being very charitable, coming with haste to give it to him, he seized her, threw her over his shoulder, and carried her off to his own land. Ramá coming home did not see his wife, and at once suspected the treachery of Ravená, but being ignorant of what had chanced, he went about asking travellers and passers-by if they had seen Sitá, and so Ramá, going about in this fashion, very sad at not knowing what had happenec to Sitá and who had her in his power, met with a great monkey (whom they say to have come down from heaven) who, after courteously greeting Ramá consoled him by asking permission to explore and be his messenger to find out where Sitá was. The monkey was named *Animata*.[3])

Ramá, thanking the monkey heartily for his good will, sent him off and at the same time entrusted him a ring as a token by which Sitá might know him as his envoy; and with this object

[1]) Lakshmana.
[2]) A yogi.
[3]) Hanuman (gen. Hanumat-as).

Digitized by Google

the monkey set off from Cape Comorin, and leapt with such force and energy that he alighted at Malacca, where he questioned the natives concerning the land and kingdom of Ravená; they assured him it was behind him (it is said to have been Ceylon); so the monkey made yet another leap backwards and alighted in the kingdom of Ravená, where, after seeking out surreptitiously the abode of Sitá, he found her in a garden praying to the god Ramá. The monkey, lest she should be startled at his appearance, climbed quietly up a tree and thence let fall the ring into Sitá's hands, who on seeing it recognized it as being Ramá's and became very sad, for that she thought her husband Ramá was dead, and that some bird of prey had carried it off and carried it thither. But, as she wished to search for what she imagined, she saw the monkey, which came towards her and bade her not to fear; that Ravená was alive, and he the messenger of this good news; but that being exhausted by the fatigue of the journey and by hunger he begged her permission to eat some of the fruits. Sitá allowed him to eat of those that had fallen on the earth, but not of those on the trees. The monkey, with this permission, departed from Sitá, and commenced to leap from tree to tree and to spread ruin in all that garden, tearing off the fruits and breaking the trees. The gardeners ran in to stop him, and on giving chase to catch him were unable to do so, nor to kill him. So they went to tell Ravená that a wonderful monkey had destroyed his garden, and that in spite of all their efforts they could neither catch him nor kill him. Ravená, amazed to hear that a monkey was capable of destroying a garden, went in person to hunt him. But he, cunning as he was, as soon as he saw Ravená coming to hurt him, let himself be taken in a sack that had been set up by the gardeners. Ravená in a fury on seeing him drew his sword and striking him was unable to wound him, but only cut off three hairs and a half. Ravená, being astonished at this recognized that the said monkey was something superior to what he had thought, and with many flatteries began to ask him to say who he was. The monkey answered that he was a servant of Ramá and had come to enquire about Sita his lady, and how she fared. Ravená then begged the monkey to tell him truthfully, since he was a prisoner and could not escape death, what part of his body was vulnerable. He assured him it was his tail, so that he should bind it with

Digitized by Google

many cloths steeped in oil and that when it was set on fire he could die, but in no other wise.

At this assertion Ravená had many cloths brought together and the tail wrapped up, but the more they wrapped it up, the more the tail grew, so that some part of the tail always remained outside so there was ever as much again to be covered up. Ravená sent for all the cloths in his house and those of all the inhabitants of the land so as to finish wrapping up the tail; but with all this they could not finish, for the monkey kept lengthening his tail. They told Ravená that there was no more cloth, so he ordered them to take the clothes from the women, causing them to be stripped. The monkey hearing that they were stripping the women and that among them Sitá had also to be stripped, drew in the tip of his tail and not wishing to lengthen it any more said that he was satisfied with the cloths, and that they should pour oil upon the tail, and after soaking it well, set fire to it. This being done, the monkey sprang up and alighted on the roof of the palace, and when the fire did not catch in the interior of the houses, he pushed his tail inside, so that in a short time he set on fire all the city (called *Lancá*[1]); and so the monkey after running through all the towns ended by burning them all down.

All the kingdom of Ravená being burnt and destroyed, the monkey set off on his voyage by sea, both on account of its shortness and to cool himself after the great heat with which he was inflamed. He cast himself in the sea, making his way by swimming; he had intercourse with the whale-fish, and from this union was born a monster called *Macardeyá*,[2]) who afterwards became King of Hell. Then the monkey came and told Ramá that the business was accomplished for which he had been sent. Ramá, thanking him for the good will with which he had acted in this affair, at once set about arranging all that was necessary for the war, and he gathered together many men at arms and a great number of monkeys, and out of all these composed an army and marched with it, the monkey being general of the monkeys and Ramá of the men. On arriving at the spot of the

[1]) Lankā, the name either of Ceylon or of its capital.

[2]) Mákara, a kind of fabulous sea-monster, with the head and forelegs of an antelope and the body of a fish.

Digitized by Google

rocky reefs of *Cariapatao,*[1]) which are on the Carnatic coast, and finding that the sea impeded his passage to the kingdom of Ceylon, they say that he built a stone causeway, making it stable and permanent over the sea, and so passed with his army into Ceylon and overcame Ravená, rescuing Sitá and the other gods from his power.

Chapter VII.

Of the Combat which Ravená waged with Ramá, and of the death of the former.

Ramá with his army came to a plain where Ravená had erected a pyramid called *Ranaqhaba,*[2]) with an inscription saying: "War pyramid" (or *bellefer*[3]), and as soon as Ramá saw it he understood that on this plain battle must be given. So, making but little delay, he sent one of the oldest of the monkeys as an envoy to Ravená to bid him, if he loved his life, yield up Sitá whom he had carried off by fraud, otherwise he must prepare for battle, for he was awaiting him on the plain. On the envoy coming to give this message Ravená flew into a rage and answered that, not only would he not give up Sitá, but that he would fight with Ramá to overcome and slay him, unless he would give himself up as a prisoner, and would destroy all his army.

The envoy being sent off with the aforesaid reply, Ravená went forth after him with a sword in one hand, and bow and arrows in others, — he had many, since he had twenty arms and ten heads. They began the battle fighting on either side, and both shootings arrows. Ravená could not wound Ramá with his, for that he was a god; whilst if Ramá with his arrows shot off one of his (Ravená's) ten heads, at once another grew in its place, so that Ramá could not succed in cutting them all off and slaying him, because Ravená had obtained from Visná the

---

[1]) Is this perhaps the same name as Cadiapatnam (or Cuddeapatnam) near Cape Comorin?

[2]) Perhaps meant for rapasthamba, a trophy or war-monument.

[3]) I suppose Lat. bellifer.

Digitized by Google

privilege of immortality for the many services which he had rendered him. The said privilege or gift was inserted in his breast in a little phial of the liquid called *amruta*[1]), which rendered him immortal. Ramá knowing this put an arrow in his bow, and after uttering a prayer to Visná, shot it with such vigour and force, that piercing Ramá's breast, it broke the phial, the liquid spilled, and at once he fell dead. Ramá, victorious, returned with Sitá to his kingdom.

Chapter VIII.

Of the history of the idol Ganessá[2]).

Ganessá has the head of the elephant and the body of a man, by reason of a miraculous event. *Parvaty,*[3]) otherwise *Goray,*[4]) wife of *Ispará,*[5]) in the absence of the latter going to bathe, from the filth that came from her body made the figure of a child, and as it appeared to her to be well made, she breathed into it a soul, and carefully brought it up to the age of twelve years. Ispará coming home found at the door the boy who prevented his entrance, since neither knew the other; so he flew into a rage and drawing his sword cut off his head, which being separated from the body, sprang away and suddenly disappeared, leaving the body headless. Parvaty came up and finding her son headless and dead. commenced to weep and also to reproach Ispará for the murder of her son, telling him about his birth. Ispará was very sorry for having done the deed thoughtlessly. He asked Parvaty's pardon and tried to find the head, since he had to bring the child to life again, but for all the trouble he took he could never find the head, till at last cutting off the head off an elephant he fastened it to the body

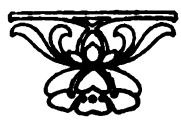
---

[1]) Amrta, the Hindu ambrosia.
[2]) Ganesa.
[3]) Parvati.
[4]) Gauri or Gaura, one of Parvati's names.
[5]) See note 2) p. 869.

Digitized by Google

of the boy, gave him life and restored him to his mother. As this monster was during his life the preceptor of the other gods, the gentiles adore him as the god of wisdom and to signify this make his effigy with a large belly and the head and trunk of an elephant; and generally both old and young, every new moon of September, make in every house an idol of clay, and for a space of eight or ten days keep his feast with music and dancing, at the same time making him offerings. At the end of these days they carry him, with the same music aud dancing, in procession and cast him into the sea or rivers.

(To be continued.)



Digitized by Google

Die Makú.

Von Dr. Theodor Koch-Grünberg.

(Mit fünf Abbildungen nach Aufnahmen des Verfassers.)

Zwischen dem Rio Negro und Yapurá streifen zahlreiche Indianer ohne feste Wohnsitze durch die Wälder. Es sind „indios do matto", wie der Brasilianer sagt, rohe Jagdnomaden, die keine Pflanzungen haben, Hängematte und Kanu nicht kennen, dafür aber im Wald ausgezeichnet Bescheid wissen. Sie leben von Jagd und Fischfang und von den Früchten des Waldes. Von ihren Nachbarn, den höherstehenden, seßhaften Stämmen, werden sie gehaßt und wie wilde Tiere verfolgt. Sie müssen ihnen als Sklaven in Haus- und Feldarbeit dienen und werden von ihnen bisweilen auch für Flinten und andere europäische Waren an weiße Händler verkauft.[1]) In der Sklaverei genießen sie eine verhältnismäßig gute, etwas mitleidige Behandlung. Man nennt dieses „Helotenvolk" wie sie Ehrenreich treffend bezeichnet,[2]) „Makú"; ein Wort, das den Aruaksprachen dieser Gegenden angehört und als schweres Schimpfwort gilt. Die Tariána und die Aruakstämme des Içána nennen diese Indianer in ihren Sprachen *makú* oder *máku*. Die Tukáno nennen sie *poχsēd*, die Uanána *poχsd*, die Kobéua *boróa*.

Die einfallenden, kulturell weit höher stehenden Aruak faßten alle diese Stämme, mit denen sie in feindliche Berührung kamen, unter dem Namen *Makú* zusammen, der dann allmählich in den allgemeinen Sprachgebrauch und damit in die Literatur überging. „Wahrscheinlich wird er," sagt schon Martius, „ohne Rücksicht

[1]) A. Wallace: A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro, 508/509. London, 1853. H. Coudreau: La France Équinoxiale, II, 179, Paris, 1887.

[2]) P. Ehrenreich: Die Ethnographie Südamerikas im Beginn des XX. Jahrhunderts. Archiv für Anthropologie, III, 56, Braunschweig. 1904.

Digitized by Google

auf Herkunft solchen erteilt, die, wie die Mura, allen seßhaften Indianern feind, und von ihnen verfolgt, umherschweifen."[1]) In der Tat versteht man unter diesem Sammelnamen eine ganze Anzahl von Horden mit sehr voneinander abweichenden Sprachen, die nirgends in Südamerika eine Verwandtschaft finden und eine ganz neue Gruppe darstellen. Ich möchte alle diese niedrig stehenden Horden, die sich somatisch sehr von den übrigen Stämmen dieser Gegenden unterscheiden, auch kulturell einen durchaus altertümlichen Charakter tragen und sich über ein riesiges Gebiet ausdehnen, für die Reste einer sehr ursprünglichen Bevölkerungsschicht halten.[2]) Coudreau sagt von ihnen: „Ce sont probablement les vestiges d'une ancienne race aborigène réduite en esclavage par les tribus conquérantes: Tarianas, Tucanos, Uananas, Banivas." Stradelli nennt sie „la razza schiava, l antica signora della terra."[3])

Außer diesen Makú, die bis auf den heutigen Tag ihre Lebensweise, Sitten und Sprache erhalten haben, findet man noch zwischen der übrigen Bevölkerung zerstreut, kleinere Stämme, die nach der Aussage ihrer Nachbarn vor Alters ohne feste Wohnsitze umherzogen und „häßliche Sprachen" redeten. Von den einfallenden Stämmen wurden sie unterjocht und seßhaft gemacht und nahmen allmählich die Sprache der Sieger an. So haben wir am oberen Caiarý-Uaupés und seinem linken Nebenfluß Cuduiarý die Bahúna oder Bahóköoa (Abb. 1), die Balöáua (Abb. 2) u. a., die heute nur noch Kobéua sprechen, mir aber von den reinen Kobéua als „frühere Makú" bezeichnet wurden. Ebenso verhält es sich mit den Katapolitani des mittleren Içána und den Huhúteni des Aiary, seines rechten Nebenflusses, die der Sprache nach heute Aruak sind, in ihrem Typus aber eine auffallende Ähnlichkeit mit den Bahúna und den Makú zeigen.

Am ganzen rechten Ufer des unteren Rio Negro, besonders an den Nebenflüssen Yarubaxý, Téia, Marié und Curicuriarý,

---

[1]) Ph. v. Martius: Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens, I, 547, Leipzig, 1867.

[2]) Th. Koch-Grünberg: Die Indianerstämme am oberen Rio Negro und Yapurá und ihre sprachliche Zugehörigkeit, Zeitschr. f. Ethnologie, S. 179/180. Berlin, 1906.

[3]) Coudreau: a. a. O. II, 163/164. Stradelli: L'Uaupés e gli Uaupés, in: Bollettino della Società Geografica Italiana: III, 445, Roma, 1890.

Digitized by Google

Fig. 1. Bohúna vom Rio Cuduiorý.

Digitized by Google

Digitized by Google

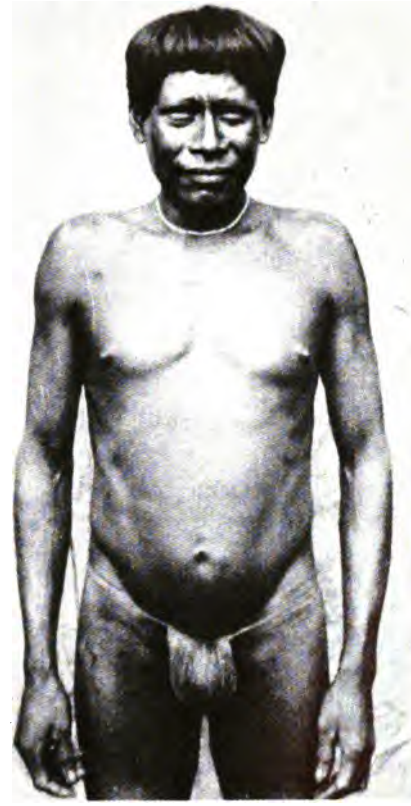


Fig. 2. Balöána vom Alto Caiarý-Uaupés.

Digitized by Google

Digitized by Google

streifen Makú, die mit einem Stamm der Yapurá-Seite, den Guariua-tapujo (Brüllaffen-Indianern) in fortgesetzter Fehde liegen. Diese Guariua werden von den Weißen des Yapurá, deren Ansiedlungen sie häufig überfallen, fälschlicher Weise „Makú" genannt, obwohl sie große wohlgebaute Häuser, schöne Pflanzungen und eine gewisse Kultur haben sollen und daher nichts mit den streifenden Makú des Rio-Negro-Gebiets zu tun haben. Es sollen große, schöne Leute sein von sehr heller Hautfarbe, wie ich an einigen gefangenen Kindern feststellen konnte. Leider waren sie so scheu, daß es mir nicht gelang, eine Sprachaufnahme zu machen und so das Dunkel einigermaßen zu lichten, das über diesem großen Stamm schwebt. Andere Makú erscheinen bisweilen am linken Ufer des unteren Yapurá, um für die Ansiedler zu arbeiten. Sie sind vielleicht den Makú des Rio Negro stammverwandt.

Auf meiner Reise am Curicuriary, Februar 1904, traf ich diese Waldleute leider nicht an, wohl aber stieß ich tief im Wald in der Nähe des gleichnamigen Gebirges auf zwei verlassene, sehr primitive Lager. Sie bestanden aus zahlreichen kaum mannshohen Schutzhütten. Einige Stöcke waren pyramidenförmig in die Erde gesteckt und Zweige darüber gelegt. In diesen elenden Unterschlupfen, die den Namen Hütten eigentlich nicht verdienen, haust der Makú mit seiner oft zahlreichen Familie, den Unbilden der Witterung preisgegeben, wie das flüchtige Tier des Waldes.

Diese wilden Makú führen lange Bogen mit verschiedenen Sorten Pfeilen, darunter Giftpfeilen mit Spitzen aus hartem Palmholz, Blasrohre mit Giftpfeilchen und Keulen; die Stämme des Innern sollen noch Steinbeile im Gebrauch haben. Ihr Hausrat beschränkt sich auf einige roh gearbeitete Töpfe und Schalen. Sie schlafen auf einer Unterlage von Blättern am Boden. In Ermangelung des Kanus passieren sie die Flüsse schwimmend oder durch die Untiefen watend.

In den Ansiedlungen am mittleren Rio Negro lernte ich einige zahme Individuen dieses Stammes kennen. Die dortigen Weißen unterhalten mit diesen Waldnomaden einen freundschaftlichen Verkehr und ziehen sie vielfach zu der Arbeit in den Kautschukwäldern heran, lassen sie Fasern der Piasábapalme[1])

[1]) Attalea funifera Mart.

Digitized by Google

holen, aus denen Stricke gedreht werden, oder beschäftigen sie als Jäger und Fischer. Sie sind wegen ihrer angeborenen Intelligenz und ihrer ausgezeichneten Jägereigenschaften sehr geschätzt. Ihr falsches, lügnerisches Wesen, ihr diebischer Sinn und ihr Hang zur Trunksucht setzen freilich ihre Vorzüge sehr in den Schatten. (Abb. 3.)

Diese Makú sind durchschnittlich kleine Leute, wenig über 1 ½ Meter hoch. Die Männer zeigen meistens sehr häßliche Typen, rohe Gesichter mit breiten Nasen, auffallend dicken Stirnwülsten und struppigem Haar; unter den Weibern begegnet man zuweilen wohlgebildeten Gestalten mit einnehmenden Gesichtszügen.

Andere Makú, die mit denen des rechten Rio Negro-Ufers in naher sprachlicher Verwandtschaft stehen, traf ich am Tiquié einem rechten Nebenfluß des Caiarý-Uaupés, wo sie in der Botmäßigkeit der ansäßigen Stämme, Tukáno und Tuyúka, leben. (Abb. 4.) Einer der einflußreichsten Tukánohäuptlinge soll mehrere hundert in seinen Diensten haben. Sie werden von diesen Stämmen häufig als „Sündenböcke" benutzt. Der Indianer führt eine schleichende Krankheit nie auf natürliche Ursache zurück, sondern schreibt sie der heimlichen Rache eines Feindes zu. Stirbt ein Tukáno, so sucht der Zauberarzt den Feind, der dem Verstorbenen das Krankheitsgift beigebracht hat, durch seine Beschwörungen zu ermitteln und findet ihn gewöhnlich in einem Makú. Die Hinterbliebenen ziehen nun aus, um den „Mord" zu rächen, überfallen und töten die „Übeltäter" und rauben Weiber und Kinder, die sie später meistens an die Weißen verkaufen. Die italienischen Franziskanermissionare, die vor fünfundzwanzig Jahren, 1880—1884, am Uaupés tätig waren, suchten diesem Unwesen mit aller Macht zu steuern. Der Häuptling des großen Tukáno-Dorfes an der Pary-Cachoeira (Stromschnelle) des Rio Tiquié zeigte mir das Patent seines verstorbenen Vaters, das vom Pater Venancio Zilochi, dem Vorsteher der damaligen Missionen am Tiquié, ausgestellt war. Ein Paragraph verbot ausdrücklich den Sklavenhandel mit Makú. Heute, da die Indianer zu ihrem wilden Leben zurückgekehrt sind, haben sie die guten Lehren vergessen.

Ich werde demnächst an dieser Stelle bei einer anderen Gelegenheit auf diese ehemaligen Missionen und ihre Ausdehnung

Digitized by Google

Fig. 3. Makú vom Rio Curicuriary.

Digitized by Google

Digitized by Google

Fig. 4. Makú vom Rio Tiquié.

Digitized by Google

Digitized by Google

Fig. 5. Makú vom Rio Papurý.

Digitized by Google

Digitized by Google

näher eingehen und dabei nachzuweisen suchen, welche großen Aussichten eine Wiederaufnahme der Missionsarbeit in dem Uaupés-Gebiet bei der starken und leicht lenkbaren Bevölkerung haben würde, und welche Vorteile in rein menschlicher Beziehung und in wissenschaftlicher Hinsicht daraus erwachsen würden.

Zahlreiche Makú, die sprachlich eines Stammes sind, finden wir endlich zwischen dem oberen Caiarý-Uaupés und seinen Nebenflüssen Papurý und Querarý. Ein linker Zufluß des Papurý heißt nach ihnen Makú-Igarapé. Von seinen Quellen aus statten diese Indianer von Zeit zu Zeit den Ufern des nahen Caiarý-Uaupés ihren Besuch ab, arbeiten einige Monate im Dienst der dort ansäßigen Stämme, Uanána und Desána, und verschwinden dann plötzlich wieder in ihren Wald. (Abb. 5.)

Die Zahl aller Indianer, die unter dem Namen „Makú" zusammengefaßt werden, auch nur annähernd zu bestimmen, ist unmöglich, da sie beständig umherstreifen und in kleineren Banden bald hier bald dort auftauchen. Jedenfalls ist sie sehr beträchtlich, da sie eine gewaltige Ausdehnung haben und überall, wo sie auftreten, als zahlreich angegeben werden.

Meine drei Wörterlisten von Makú des a) Curicuriarý, b) Tiquié, c) Papurý sind die ersten Sprachproben aus dieser interessanten Gruppe, die der Öffentlichkeit übergeben werden. Der ausgezeichnete österreichische Reisende Johann Natterer hatte, wie aus seinen Tagebuchblättern hervorgeht, bereits im Jahre 1831 von den Makú des Rio Negro zwei Wörterlisten aufgenommen, die leider verloren sind.[1]) Sie stammten von den Makú des Rio Ija, eines Zuflusses des Rio Marié, und von den sogenannten Anodöub-Makú vom Rio Téia.[2])

Von meinen Aufnahmen zeigen a) und b) enge Verwandtschaft. Viele Wörter sind in beiden Sprachen identisch oder

---

[1]) Natterer nahm im Ganzen 93 Wörterlisten auf, die bis auf die fünf von Martius in seinen „Beiträgen" (II, 225, 227, 229, 240, 253) veröffentlichten verschwunden sind. Sie sind wahrscheinlich im Jahre 1849, als ein Teil des Hofmuseums mit dem Arbeitszimmer des Reisenden niederbrannte, mit anderen wertvollen Aufzeichnungen vernichtet worden. Der gesammte Nachlaß Natterers, der uns erhalten ist, Berichte und Tagebuchblätter, wurde mir von dem Vorstand der ethnologischen Abteilung des Wiener Hofmuseums, Herrn Regierungsrat Franz Heger, in liebenswürdigster Weise zur Verfügung gestellt.

[2]) Der Stammesname „Anodöub" ist ein offenbar reines Makúwort und enthält das Wort *yehub*, das in der Sprache der Tiquié-Makú „Leute" heißt.

Digitized by Google

weisen nur geringe dialektische Unterschiede auf, die zum Teil wohl auch der Schwierigkeit bei der Aufnahme zuzuschreiben sind. Eine große Anzahl von Ausdrücken aber ist gänzlich verschieden, darunter viele für die Sprachvergleichung sehr wichtige Wörter, z. B. Hand, Fuß, Wasser, Feuer und die damit zusammenhängenden Ausdrücke, Sonne, Stern, Haus, Mensch u. a.

Dies ist wohl daraus zu erklären, daß die Masse der heutigen Makú ein Konglomerat aus Resten von Stämmen verschiedener Sprachen darstellt, die in früheren Zeiten das ganze Gebiet in ausschließlichem Besitz hatten. Zwischen den von Norden und Nordosten her einfallenden Aruak und den Stämmen der Betoya-Gruppe, die noch später aus Westen und Südwesten kamen, wurden diese primitiven Autochthonen allmählich zusammengedrängt und dadurch zur Verschmelzung gebracht. Aus der heutigen Anordnung der Stämme des oberen Rio Negro und seiner Nebenflüsse geht dieser historische Verlauf mit ziemlicher Sicherheit hervor.[1])

Ein weiterer Beweis der großen Mannigfaltigkeit dieser alten Bevölkerung ist das Makú vom Papury. Die Aufnahme c) ist in den meisten Wörtern gänzlich verschieden von a) und b); nur wenige Ausdrücke zeigen eine entfernte Verwandtschaft, die zwischen c) und b) größer zu sein scheint als zwischen c) und a). Doch ist vor allem der lautliche Habitus und der ganze Aufbau der Wörter in allen drei Aufnahmen so übereinstimmend, daß auch das Makú des Papurý, wenn auch mit aller Reserve, zu derselben Gruppe zu rechnen ist.[2])

---

[1]) Vgl. die farbige Völkerkarte in: Theodor Koch-Grünberg. Kreuz und quer durch Nordwestbrasilien, Globus, Bd. XC, Nr. 1, Braunschweig 1906.

[2]) Sicher verwandte Wörter in b) und c) sind:

b) *t(i)ibn* = Fuß,	c) *hitibn* = Zehe.
b) *(n)dábi(n)*,	c) *dẹ́b*, a) *dẹ́p* = Fleisch.
b) *di(ẹ)ú*,	c) *tãã* = Kohle.
b) *mõi*,	c) *mẹ̃* = Haus.
b) *(n)dá(u)b*,	c) *(n)dá(b)* = Yapú (Vogel).
b) *mõ*,	c) *mẹ̃ã* = Inambú (Rebhuhn).
b) *yiẹ*,	c) *yiã(b)* = Gras.
b) *uhẹ́d*,	c) *hída* = Banane.
b) *kó(u)*,	c) *kẹ̃ã* = Pfeffer.

(Vgl. die folgenden Vokabulare.)

Digitized by Google

Lautlehre.

Alle drei Sprachen haben eine Menge nasaler und gutturaler Laute. Die Wörter werden sehr undeutlich und zum Teil, wohl in Folge der vielen konsonantischen Endungen kurz abgehackt gesprochen, bald scheu hervorgestossen, bald zögernd verhalten, tierisch, wie das ganze Wesen dieser niedrig stehenden Waldbewohner ist. Viele Laute sind kaum hörbar, so ein Zwischenlaut, der bald wie ein Stochen in der Nase, bald wie ein stark reduziertes *d* oder *e* klingt.[1]) Nur bei genauestem Hinhören und mehrmaliger Wiederholung konnte ich die Wörter festhalten. Diese linguistischen Studien waren daher für beide Teile eine Tortur. Die Leute ermüdeten rasch von der ungewohnten Anstrengung, und ich muß froh sein, daß ich bei der wenigen Zeit, die ich auf diese Arbeit verwenden konnte, so viel Material erhielt, um über diese bisher unbekannten Sprachen einigermaßen Klarheit zu schaffen.[2])

Vokale:

a, e, i, o, u — wie im Deutschen.

ā — Länge. Wo der Längestrich fehlt, werden die Vokale mehr oder weniger kurz ausgesprochen.

á — Wortakzent.

ã — nasaliert. Alle Vokale kommen nasaliert vor.

ę — sehr scharfes deutsches *ä*, französisches *ai*.

ę — stark gutturales *e*, etwa wie *u* im englischen *hut*.

o — stets guttural, ähnlich dem portugiesischen *o*.

ǫ oder *ṵ* — zwischen *o* und *u* schwer zu entscheidender Laut, bald mehr nach *o*, bald mehr nach *u* hinneigend.

y — konsonantisches *i* wie das englische *y* in *youth*.

( ) — eingeklammerte Vokale sind stark reduziert, bisweilen kaum hörbar.

Diphtonge *ai, au, oi* wie im Deutschen.

---

[1]) Dieser Zwischenlaut ist im Vokabular meistens (*e*) geschrieben oder durch einen Gedankenstrich ausgedrückt.

[2]) Martius (Beiträge I, 547) bringt sie mit den Makúna zusammen, die am Apaporis, dem größten linken Nebenfluß des Yapurá, wohnen und zur Betoya-Gruppe gehören. A. Mochi: I popoli dell' Uaupè, in: Archivio per Antropologia e la Etnologia 457/458. Firenze, 1902, konfundiert sie mit den Makuschi vom Rio Branco und rechnet sie irrtümlicher Weise zur Karaibengruppe.

Digitized by Google

ǫa — stark zusammengezogen gesprochen.
ǫi̯, ǫu̯ — getrennt gesprochen.

Konsonanten:

b, d, g, k, m, n, p, r, s, t — wie im Deutschen.
r — sehr selten.
γ — weicher gutturaler Reibelaut, etwa gleich dem englischen *g* in *good*.
h — deutsches *k* in *haben*.
χ — gutturaler Reibelaut am hinteren Gaumen gebildet, ähnlich dem deutschen *ch* in *Nacht*.
χ̇ — deutsches *ch* in *nicht*.
ḫ — gutturales *h* ähnlich dem spanischen *j*.
ł — Laut zwischen *l* und *r*, ähnlich dem rollenden polnischen *ł*.
φ — wie ein leicht gehauchtes *f*, sehr selten.
w — leichtes deutsches *w*, sehr selten.
ṅ — deutsches *ng* in *Engel*, selten und unsicher.
() — eingeklammerte Konsonanten sind stark reduziert, bisweilen kaum hörbar.

Das auslautende *n* in vielen Ausdrücken schließt unmittelbar an die sehr weichen Laute *d* und *γ* an und ist kaum durch ein stark reduziertes *e* zu trennen und bisweilen kaum hörbar.

Digitized by Google

Wörterlisten.

	a. Makú vom Rio Curicuriarý. (Aufgenommen mit einem älteren Indianer dieses Stammes in der Ansiedlung Jucabý an der Mündung des Curicuriarý, Juli 1903.)	b. Makú vom Rio Tiquié. (Aufgenommen mit einem Sklaven der Tukáno-Dorf der Parý-Cachoeira des Rio Tiquié, April/Mai 1904.)	c. Makú vom Rio Papurý. (Aufgenommen mit Makú vom Makú-Igarapé am mittleren Caiarý-Uaupés, Dezember 1904.)
Zunge.	*nokępa.*	*nokędn.*	*nę(y).*
Mund.	*nō.*	*no(t)ţidn.*	*hapţţi.*
Oberlippe } Unterlippe }	*nōbęk*	*no(t)ţidnboy.*	*hapţţi.*
Zahn.	*tāk(i).*	*tāyn.*	*męţ.*
Nase.	*tūt(e).*	*toidn, doidn.*	*ūyna.*
Nasenloch.	*pęynū(i).*	*toidn, doidn.*	
Auge.	*tęm.*	*tapęyn.*	*hīnda.*
Ohr.	*kūi.*	*buitāyn.*	*munitţi.*
Ohrläppchen	*kūi.*		
Ohrloch als Gehörgang.	*hamęţi*		
Stirn.	*makodō.*	*mek(e)dn.*	*mōd-apęţţō.*
Kopf.	*nū.*	*nū.*	*naitibn.*
Schädel.	*nōţţk.*		
Kopfhaar.	*bāt(a).*	*pāt.*	*uauyā(y).*
Augenbrauen.	*bātiţ.*	*tibnţō.*	*kibinā(d).*
Augenwimpern.	*bātiţ.*	*tupęynpāt.*	*kibntţnoyā(y).*
Bart.	*nęţāy.*	*notţāyn.*	*hatţęyū(y).*
Schamhaar.	*tţārn.*	*kędpāt.*	
Wange.	*nohuāba.*	*nauţ.*	*mō(d).*
Kinn.	*takpęa.*	*tţāyanţ.*	*hāyţţād(e)i.*
Schulter.	*bā.*	*tţā(e)t.*	*mę(χ)pę.*
Oberarm.	*mūnō.*	*(m)bākę.*	*mę(χ)nā.*
Unterarm.	*ţęab(a).*	*(m)bākę.*	*mę(χ)nā.*
Ellbogen.	*ţę(u)boabu(ū).*	*ţyōyn.*	*mę(χ)tţīnō.*
Hand.	*ţęab(e).*	*pō.*	*tţ-(t) ţa.*
Handrücken.	*mętţęabwō(e).*		*tţ-(d) ţa.*
Handfläche.	*mętţęabnū(e).*	*pōhoā.*	
Finger.	*ţnupţţ.*	*pōţāţ.*	*tţ-tībn.*
Fingernagel.	*ţoubōk.*	*pōbō(y)*	*tţ-tţāa.*
Bein.	*ţāy*	*dō(y)* } wohl dasselbe Wort.	*mţt.*
Oberschenkel.	*hęţ*	*dāoy.* } wohl dasselbe Wort.	*mţt.*
Unterschenkel.	*ţopō*	*keyapū.*	*ţţnā. (= Schienbein).*
Knie.	*ţāndā.*	*tţeyadā.*	*tţīnō.*
Kniekehle.	*lā.*	*dī-dāyn.*	

Digitized by Google

Wade.	*ǰedi*	*kęl-dib*	*ụẹdẹ́(b), ụẹtẹ́(b)*
Fuß.	*tǯẹ(u)m.*	*t(i)ibn.*	*hitǯapá(ǯ)a*
Fußrücken.	*mẹtǯẹ(u)mẹ̄.*		
Sohle.	*mẹtǯẹ(u)mẹ́t(n).*	*t(i)ibnǯẹ́y*	
Ferse.	*tǯẹ(u)mǯẹ́(u)k.*	*t(i)ibnd(e)ẹ́.*	
Zehe.	*tǯẹ(u)mdó.*	*t(i)ibnpẹ́yn.*	*hitibn.*
Zehennagel.	*tǯẹ(u)mbdib.*	*t(i)ibnbó(y).*	*hitǯóa.*
Körper.	*mẽnyúp.*	*(e)ntǯáb.*	*(m)báka.*
Leichnam.	*kaǯdm(a).*		
Hals.	*nõbẹ̄i.*	*(e)tǯáin(ge)n.*	*oána.*
		(e)tǯdin(g)n, (e)tǯẽ(e)n.	
Nacken.	*kuχõχdá(i);*	*tǯẹ́n(e)n.*	*bẹdnd.*
	(vgl. Rücken).		
Kehle.	*ỏ(n).*		*oána(n)da.*
Achselhöhle.	*kombẹ́t.*	*bãbẹ́mẹ̄.*	
Schulterblatt.	*pẽ*	*tǯẽd.*	
Rippen.	*χõ.*	*ohó.*	
Brust.	*hõtẹk.*	*m(e)b(e)ẹ́.*	*dáka, tãka.*
Brustwarze beim Mann.	*pẽ(e)n.*	*pódn.*	*hõ-(n)da.*
Weibliche Brust.	*pẽ(e)n.*	*pódn.*	*ydanhõ.*
Weibliche Brustwarze.	*pã(e)ndõ.*		
Bauch.	*tõ.*	*pẹ́dn.*	*nãda.*
Nabel.	*pịẹ́.*	*pụpú(e).*	*nõ(b).*
Nabelstrang.	*tẽ(e)bã.*		
Seite.	*ta(u)mã.*		
Rücken.	*hãχaχ.*	*tǯẽ.*	
	(vgl. Nacken).		
Gesäß.	*mẹnahẹ́.*	*yehédn.*	*(n)dẽ.*
		(vgl. After).	
Penis.	*oẹ̄y(i).*	*k(e)ẹ́d.*	*tíma, tímana.*
Glans.	*oẹ̄ynõ.*		
Hodensack.	*katẹ̄üp.*	*hatibn.*	*hetitibn.*
Hoden.	*katẹ́üp.*	*hatibẹ́yn.*	*hetitibnda.*
Membrum mulebre.	*bõi.*	*uẹ́yn.*	*(n)dẹ́.*
Vagina.			*tǯãhãndí(d).*
Schamlippen.	*bỏinahãbẹk.*		
Clitoris.	*ẽida iyẹ.*	*uẹ́yn.*	*yád(n)tibn.*
After (Loch)	*iyẹ mẹ̄i*	*yehédn.*	
		(vgl. Oesäß.)	
Haut.	*bẹ́k.*	*b(o)óy; bóy*	*tǯú.*
Knochen.	*kẽk(e).*	*kẹ́.*	*ídí(b).*
Blut.	*yẽ(u)(e dumpf.)*	*yẽ(u)(d)yẹ́(u).*	*mẹ̄(b)*
Ader.	*yõi.*	*dẹǯ(e)ẹ́b.*	
Fleisch.	*dẹ́p.*	*(n)dib(n).*	*uẹ́ndib, uẹ́dndib.*
			*(wohl „Bauchfleisch“)

Digitized by Google

Herz.	*tọṭ(e).*	*hán(g)uạ.n,* (*hánuạ.n.*)	*tḳ́ninda.*
Eingeweide (Leber, Lunge, Magen).		*hõ.*	
Speichel.		*nuχtḳ́aú.*	
Urin.	*ḳinḗχ.* (*auch urinieren*)	*tīrá.* (*auch urinieren*).	
Schweiß.		*ỵẹ̄auạ.*	
Träne.		*tabḗyndẹ.* (*Augenwasser*).	
Kot.		*yḗ*	*hõnõb-kíd.*
Atem.	*yuhȭd(e)*	*nọχodnyẹ̄*	
Schnabel.		*tḳóẹtoíd(n).* (*Papageischnabel*)	
Schwanz eines Hundes.		*nyõm(n)d(e)ūbn*	
Darmluft.		*yạp(ea)á(y)*	*(n)dahá(b), (n)dahába.*
Wunde.		*n(e)ẹ̄.*	
Fischkopf.	*hābaū̄.*		
Fischschwanz.	*hābdúm*	*hạ̄bd(e)ūbn*	
Flosse		*hābpá.*	
Fischschuppen.	*hābḗk.*		
Fischeier.	*hābdḗp*		
Schwanz eines Vogels.		*tḳóṛd(e)ūbn* (*Papageischwanz*)	
Flügel.	*tạạ̄tpát.*	*tḳóẹhé.* (*Papageiflügel*).	*yá(χ)-mẹ̄hḗpa.* (*Papageiflügel*).
Feder.	*tipát.*	*tḳóẹpādn.* (*Papageifeder*).	*yá(χ)-(n)yáy.* (*Papageifeder*).
Wasser.	*nḗχ.*	*(n)dá.*	*mā.*
Fluß.	*nḗχ.*	*(n)débehí.*	*mẹ̄, uạmẹ̄.*
Bach	*nẹχpíχ.*	*(n)de(χ)dāū.*	
Feuer.	*bạhdū.*	*(n)déynhõ.*	*tẹ̄kḗ(d).*
Rauch.	*bẹhaumḗχ.*	*deyntḳeḗd.*	*tẹhḗi.* (*vgl. Wolke*).
Asche.	*bẹχó*	*hoytḳeá.*	*tẹhõū, tẹhȭ.*
Brennholz.	*bẹdá.*	*(n)déyn.*	*tẹ̄.*
Kohle.		*d(ẹ)ú.*	*ẹtāū.*
Himmel.	*bā́χ*	*bā(χ).*	*hẹ̄.*
Wolke.			*tẹhḗi.* (*vgl. Rauch*).
Regen.	*nḗχ.*	*(n)de(χ)néni,* (*n)de(χe)nẹ̄ni.*	

Digitized by Google

Wind.	*(n)gähĕt.*	*uhĕt; u(e)hĕt.*	*kṵ-ti(d).*
Gewitter.	*(n)göhĕtpę̆y.*		
Cachoeira.[1])	*χĕχĕ.*	*χĕ.*	
Lago (See).	*mõ.*	*(n)de(χ)hoi.*	
Blitz.	*pę̆(ri).*	*pę̆.*	*ę̣ṵõ.*
Donner.	*pę̆(ri).*	*pę̆(h)d(e)oi.*	*ę̣ṵõhayõbahõb(n).*
Regenbogen.			*hayõtõ(b).*
Sonne.	*χodẹ́m.*	*uerhó.*	*gę̣ṵ.*
Schatten.	*hamayę̣mbę̣k.*	*dĕd.*	
Tag.	*yanę̣l.*	*nẹ́ym.*	*gę̣ṵha(n)b.*
Nacht.	*tę̣ẹ́m, tę̣ẹ́m.*	*tę̣ẹ́ĕnhai.*	*tę̣eyõ.*
Morgen.	*nabę̣ẹ́b.*	*uẹ́ymahha.*	*tę̣e(ẹ)hĕd, tę̣eyõhĕd.*
Mittag.	*hatĕt.*	*mẹhá.*	*hõneyumĕ.*
Abend.	*dę̣*	*tę̣ẹ́ĕnhai.*	*tę̣eyẹ́.*
Mond.	*tę̣ẹmhó*	*tę̣ẹ́ĕnhauãb.*	*uẹ́da.*
Stern.	*ę̣amẹ́*	*ueramẹ́.*	*hę̣ẹ̃yoa.*
Plejaden.		*tę̣ẹ́ę̣.*	
Milchstraße.		*uẹ̃ramę̣ę̣(ẹ)ĕd.* [2])	
Erdboden.	*tę̣ẹ́χ.*	*tę̣ẹ́(a).*	*(m)baytę̣i.*
Weg.	*tę̣u.*	*bra, ti(y)u.*	*uãmĕ.*
Berg.	*báę̣.*	*bá(ę̣)dẹ́ym, bãę̣)dẹ́ym.*	*hę̣.*
Wald.	*yę̣ę̣(i).*	*(ę̣uę̣ę̣.*	*hía.*
Loch.		*hõdu.*	
Grab.		*yę̣(y)hodu.*	
Insel.	*tõno.*	*hõi.*	*hę̣uá.*
Strand, Sand.		*uẹ́ym.*	*ę̣ę̣.*
Stein.	*báę̣.*	*bẹ̃(ẹ)dõ, bá(ę̣)dõ.*	*hę̣.*
Dorf (Stadt).	*χemẹ́m.*		
Haus.	*tę̣up.*	*mõi.*	*mę̣.*
Hauptpfosten des Hauses.		*dõ.*	
Eingang.		*mõ(i)nó.*	
Ausgang.		*mõ(i)b(e)óy.*	
Sitzschemel.		*yę̣da.*	*tę̣ę̣ę̣i.*
Hängematte.	*gę̣ę̣y(i).*		
Hängematte aus Fasern.	*yę̣ę̣y(i).*	*yáym.*	*má, tahádmõ.*
Baumwolle.			*pá(b)m.*
Netz.		*hõptę̣ẹ́ym, hõptę̣ẹ́ym.*	*yę̣ę̣.*
Roça, Pflanzung.		*(n)hdá(e)*	*ẽãptę̣i.*

---

[1]) Stromschnelle, Wasserfall.

[2]) In diesem Wort ist offenbar: *ueramẹ́* = „Stern" enthalten.

Digitized by Google

Gr. flacher Korb.		*yǫ́j.*	*ǫ̃p(ō)ã*
Mandiokasieb.		*nõ(χ)pá.*	
Gr. enges Sieb.			*dǫ́yu(b)-doingu(b).*
Gr. weiteres Sieb.			*bǫodá.*
Beijúplatte.[1])		*(m)bõyá.*	
Beijúherd.[2])			*pǫ̃nyǫ́(b)*
Tragkorb.[3])		*mái(y)n.*	
Tipity.[4])		*ĩõ.*	*mǫ̃ãpí.*
Mandiokareibebrett.		*hẽb.*	*(n)dã́(d)-(n)dũdná.*
Moquem (Bratrost.)		*hõyudbn.*	
Feuerfächer.		*tsé(e)pǫ̃bn.*	
Flaschenkürbis (Kalebasse).	*k(a)bó(y).* (Grosse Kalebasse)	*(m)bó(y).*	*mõũ(ã)-tχ́ũ.*
Kleine Kalebasse.	*boypíχ.*	*(n)dãkubo(y).*	*pevetχ́ũ.*
Topf zum Kochen.	*bó(y).*	*(m)b(o)ó(y).*	*ĩnãdm.*
Mörser.		*tχõdõydãyn.*	*yã, ynda.*
Stößer.		*tχetχ́ak(e)reyn*	*kahdãnã*
Töpferton.		*(n)dãb.*	
Beil.	*mãm.*	*mǫm.* (auch Steinbeil.)	*tχ́ã(y); tχ́ã(y)dã.*
Messer.		*ũãn.*	*batikána(d)-nã.*
Taschenmesser.			*(m)baũbad nã.*
Kleines Waldmesser.			*ĩbud, ĩbad-nã.*
Großes Waldmesser.			*bǫtí-nã.*
Einbaum.	*χõ(o).*	*hõréyn.*	*hãtχ́ũ.*
Ruder.	*odã.*	*hõbá.*	*mǫnã(d).*
Pech.			*ũã.*
Bogen.	*bitχ́ó(y)*	*y(e)éynb(a)á.*	*yépãtχ́.*
Pfeil.	*bũãgk.*	*mõréyn.*	*(n)dĩ.*
Gr. Giftpfeil für Hochwild.	*uanuã.*		*(m)dĩ.*
Futteral zu den Giftpfeilen.			*manditχ́ã.*
Keule.	*tã(u).*		*nǫ̃ũn(ẽ)dã.*
Blasrohr.	*sebãy.*	*(m)b(a)ãí(y)*	*ǫ́-na.*
Blasrohrmund.			*dã-dã.*

[1]) Runde Tonplatte zum Backen der Mandiokafladen.

[2]) Herd zum Backen der Mandiokafladen, Rösten des Mandiokamehls etc.

[3]) Großer, runder Korb, von den Weibern an einem über die Stirn gehenden Band getragen.

[4]) Elastisch geflochtener Schlauch zum Auspressen der Mandiokamasse.

Digitized by Google

Giftpfeil für Blasrohr.	*nąpłáť.*	*nałáł.*	*tałłá.*
Köcher.		*nó(y).*	*tałúša.*
Pfeilgift.		*nóu.*	*manďyí.*
Wolle z. Einwikkeln der Pfeile.			*plňlnoxtją.*
Angel.	*halá(ł).*	*(n)dá(ą).*	*dyętp(ó)ď.*
Angelschnur.		*(n)dá(ą)tí(ł).*	
Angelhaken.		*(n)dá(ą).*	
Hüftschnur.		*ka(ą)tí(d).* [1]	*o(a)łłłłąą.*
Schambekleidung (Mann).	*pałbł.*	*(m)b(o)óbn.*	*tąłłł(ó).*
Armband.	*łabdł.*		
Kamm.			*bąłb(ł)ď.*
Handrassel.		*dáyn.*	*(n)dáď.*
Fußrassel.		*tí(a)bą.*	*náąa.*
Mundflöte.		*(m)bł.*	*tąłnna.*
Gesch. Häuptlingsstab.			*nólnólnólnó.*
Flöte a. mehreren Röhren.		*(m)bł.*	*pąłabadnoď.*
Großer Federschmuck.			*yanyáy.* (=Arara-Feder).
Kaschiri.[2])		*hábáóy (n).*	
Manikuéra.[3])		*yayá.*	
Cachaça.[4])		*h(a)ób.*	
Tanz.	*ydm.* [5])	*ydm.*	
Mensch.	*zął.*	*ę.*	*hą́(y).*
Leute.		*ypbób.*	*hąyęą, hąyęą.*
Mann.	*zął.*		*hą́(y)*
Vater.	*ł.*	*ię, iyę.*	*pá.*
Schwiegervater.			*hąnď.*
Mutter.	*ę.*	*ię, iyę.*	*ná.*
Schwiegermutter.			*tłędá, tłęłá.*
Kind.	*tąątł.*	*(n)dor-ę.*	*nábi(ł).*
Säugling.			*tłdma, tłdmanni.*
Sohn.		*dł.*	*ďábid, nabi(d).*
Enkel.		*ab(ą)nabł.*	
Knabe.			*nooi(ał)*
Bruder.		*ď(a)na, ď(d)(a)na.*	
Jüngerer Bruder.			*hęyę.*
Schwester.		*ď(χ)ęi.*	

[1]) *ka(a)té(d)* ist vielleicht entstanden aus *k(a)ed-te(d)* = „Penis-schnur" Von den Makú des Rio Marié wurde mir erzählt, daß sie den Penis vermittelst der Hüftschnur hochbänden. [2]) Berauschendes Getränk. [3]) Abgekochte Mandioka-brühe. [4]) Zuckerrohrbranntwein. [5]) vgl. Jaguar.

Digitized by Google

Jüng. Schwester.			hããnõ.
Weib.	ḏĩ.	ãẽ, ãẽi.	ydãn.
Mädchen.			nẽm, nãmbíd.
Tochter.		dẽ(ẹ).	nẽ(m) bld.
Enkelin.		ab(e)ndnãi.	
Vaterbruder. Mutterbruder.		pdi.	tbi
Vaterschwester Mutterschwester		ãtbn, ãtbn.	tẹ́ẹ́.
Greis.	oẹ́nak(a).	udr-ẹ.	
Greisin.	aẹ́nak(a).	uhẹ́(a)ab.	
Großvater.		iẹ́. (vgl. Vater.)	n(ẹ)ãã, nãã.
Großmutter.		pág.	ẹ́ti.
Häuptling.		möhõỹ(a)ab.	mẽ(m)bẹ.
Weißer.		tẹ́db.	hindnãẽ.
Zauberarzt.		yẹhãbnyãm	hãẽõãhiã.
Tabak.	hõt	hõt.	hẹ́(b)
Gespenst, Dämon		d(á)i.	nẽnẽ(b)
Curupira (Waldgeist).		báyn.	
Sprache.		d(e)ẹdn.	
Affe (Cebus fatuellus).	yahudẹ́.	yahud(ẹ)	gá(b).
Brüllaffe (Mycetes).		(n)dóyn.	yugú.
Fledermaus (Vespertilio).	ẹ(e)bẹ́ẹ.	(m)bẹ́, tẹebẹ́.	nẹ́ã.
Jaguar (Felis Onza).	yanẹ́.	gdm.	hid.
Gelber Jaguar.	yamnó.		
Puma (Felis concolor).		yam(n)dó	hiúẹ́amnú, tẹ́amui.
Schwarzer Jaguar (Felis Onza).		yamẹ́(a)d.	hiúẹẹ.
Kampfhirsch (Cervus spec.)	tẹ́d.	m(a)hõi.	ẹ̃d.
Fischotter (Lutra brasiliensis).	iyahõk.	yóh.	õẹ́n(a)n.
Tapir (Tapirus americanus).	tẹ́y.	dá.	hlutbẹ.
Wasserschwein. (Hydrochoerus Capivara).		(n)deẹ́dá.	mẽhlui.
Paka (Coelogenys paca).		me(ain)nad.	kẽbn.

Digitized by Google

Aguti (Dasyprocta aguti).		*mẹ́d.*	*mẹ́.*
Pekari, Taitetú (Dicotyles torquatus.)		*domẹ́d.*	*tẽ.*
Größeres (Bisam) Nabelschwein (Taiasú) (Dicotyles labiatus).		*domẹ́d.*	*mẹ̃ũa.*
Faultier (Bradypus tridactylus).		*pán.*	*uẹ́l(e)n.*
Cuati (Nasenbär) (Nasua spec.)		*tẹ̃ũ.*	*ki.*
Ameisenbär, gr. (Myrmecophaga jubata).	*yúzẹ̃n.*	*(m)bẹ́yn.*	*óum.*
Ameisenbär, kl. (Myrmecophaga tetradactyla).		*yó(e)n.*	
Hund (Canis domesticus).	*yẽm.*	*yambó.*	*mẹ̃hín.*
Ratte (Hesperomys spec.).		*bí.*	
Gürteltier (Dasypus spec.).		*yé(u).*	*yũ.*
Riesengürteltier. (Dasypus gigas Cuv.).		*tẽye(u).*	
Eichhorn Agutipurú (Echinomys spec.)		*ũõbn.*	*(inb)ará* [1]
Barrigudo-Affe. (Lagothrix olivaceus).		*ó.*	
Oayapisá-Affe. (Callithrix cuprea).		*y(o)óyn.*	
Süßwasser-Delphin (Delphinus spec.)		*dái.*	
Vogel.		*uẹ́d. (Passarinho).*	*(ẹu)ébẽ; (ẹ)ébẽ.*
Arara (Psittacus Macao)		*yáy.*	*yẹ́ẹ.*
Ararúna (Psittacus hyacinthinus).		*yaydoió.*	
Periquito (Psittacula).		*dẹ́(y)ẹd.*	*mẽyodẹ́; mẽyodẹ́ũ*

[1]) Klingt fast wie „*mará*"

Digitized by Google

Papagei (Psittacus spec.).		tsó(e). tχóę.	yď.
Mutum (Crax Mitu).	χęum	tχębn; tχé(u)bn.	ęĩ.
Jacu (Penelope marail)	yęχ.	yę.	uębę.
Cujubím (Penelope cumanensis.)		boadié.	(m)bąi.
Urubu (Aasgeier). (Cathartes foetens Illig.).		ud.	h(ó)ũ(b), hũ(b).
Tucano (Pfefferfresser) (Rhamphastus spec.).	χoyoęt.	tχoyęd.	nĩ.
Maguary - Storch. (Ciconia Maguari Temm.).		b(e)hõg.	
Corocoró (Ibis spec.).		(n)deχkóro.	
Ente (Anas spec.).		(n)de(χ)púb.	búbę(o)n.
Taube. (Columba spec.).		hõę.	hũb, hũbõĩ
Hahn.		uęrauęd. (auch Henne)	męχ(mb)ái.
Carará (Colymbus ludovicianus.)		(n)dę(i)χóręd.	
Yapú. (Cassicus cristatusDaud.)		(n)dá(u)b.	(n)dá(b).
Gavião (Geier). (Harpia ?).		úi.	
Jacamí (Psophia crepitans L.)		mẽmę.	mí(b), mũbũã.
Garça (Weißer Reiher) (Ardea spec.)	mõhõ.	(m)bohó.	mãtĩ.
Rebhuhn (Inambú) (Crypturus, Tinamus).		mõ.	męũ.
Kolibri (Trochilus).			(m)buyã(b).
Anacã (Psittacus versicol. Lath.)			d(ę)ébę.
Fisch.	hãh.	hąb.	kę.
Schuppen.		hąb(e)óbn.	kę(χ)káyn.
Gräte.		hąbd(e)ôiyẽ.	kę(χ)hídn.

Digitized by Google

Rochen (Raya).	[illegible]	[illegible].	[illegible].
Surubí (Platystoma spec.).		hóue.	[illegible].
Piranha (Serrasalmo, Myletes).		(m) [illegible].	[illegible].
Alligator. (Crocodilus sclerops).	[illegible].	(u)[illegible]; [illegible].	[illegible].
Landschildkröte. (Yabutí) (Testudo tabulata)			[illegible].
Schlange (Serpens spec.).	[illegible].	[illegible]; [illegible].	[illegible].
Tracajá (Wasserschildkröte). (Emys Dumeriliana Schweig).		[illegible].	
Jararára (Giftschlange) (Cophias atrox).		[illegible]; [illegible].	
Puraki (Zitteraal) (Gymnotus electricus).		(m)[illegible].	[illegible].
Wasserschlange. (Sucuriyú) (Boa Scytale).		[illegible].	[illegible].
Frosch (Rana spec.).		[illegible].	(m) [illegible].
Kröte (Bufo Agua Daud.).		[illegible].	[illegible].
Eidechse (Lacerta spec.).		[illegible].	[illegible].
Leguan (Yacuruarú) (Iguana).		[illegible].	
Pirahiba (Bagrus reticulatus Kner.).		[illegible].	[illegible].
Trahira (Erythrinus spec.)		(m)[illegible].	
Arakú-Art.		[illegible].	
Gewöhnl. Arakú. (Corimbata spec.)		[illegible].	
Pacú (Myletes spec.)		[illegible].	[illegible].
Acará (Sciaenoidea).		[illegible].	
Ameise (Formica spec.).		[illegible]	[illegible].

Digitized by Google

Termiten (Termes).		(m)b(u)d.	nutitõã.
Moskito (Culex).		(n)d(i)l.	yebẹ́
Biene.		nẹ̃γ(e)au.	
Honig.		nẹ̃.	bẹ̃tã.
Heuschrecke (Locusta).		tχõ(e)d.	di(g)ĩb; nẹundi(g)ib.
Wespe.		(n)yó.	uiũã
Schmetterling.		horé, horẹ́; hor-ẹ́.	t(o)ugũ, tẹgũ.
Raupe.		tχ(o)db.	
Laus (Pediculus capitis).		nẹ́m.	
Floh (Pulex)		tχẹ(k)yáb.	kutisõã.
Spinne (Aranea spec.).		(i)yó.	
Krebs (Cancer Uça L.).		tχõhõm.	
Schnecke.		hoẹ́n.	
Carapato (Ixodes spec.).		teχhẹ́bu.	tẹuyí, tẹuyiũã.
Ganz kleiner Carapoto.			kẹ̃lbutũã.
Pium (Stechmücke). (Simulium).		hũ.	
Mutuka (Bremse). (Tabanus).		(m)b(u)d.	χ(u)ibibẹ́.
Sandfloh (Pulex penetrans)		nẽn, nẽ(e)n.	
Tocandira. (Ameise). (Cryptocerus stratus.)		ui(u).	hõãmõã.
Camarão (Krabbe)		tχatχẹ́.	
Barata (Schwabe) (Blatta orientalis).			tãtab, tãtabõã.
Saúba (Ameise) (Atta cephalotes			tχẹihẹ̃õã.
Baum.	bẹ́γ.	teynd(e)d, teynd(e)ẹ́.	mẽnã.
Blatt.		tχuẹ́d.	nẹ̃ã.
Ast.		teynd(e)ẹ́dnau.	
Rinde.		teynd(e)dγnbo(γ).	mẽtγã.
Wurzel.		di.	mẽnẽta.
Dorn.		teynd(e)dγdĩ	
Samen.		teynd(e)uχkau.	mẽtγẹ́.

Digitized by Google

Harz.		teynd(e)úχdārę.	
Blüte.		tχ(e)ó.	mākú.
Strauch.		teynd(e)ú.	
Frucht.		teynd(e)úχkau.	mātępę.
Gras.		yíę.	yitú(b).
Mais (Zea Mais).		hęęym.	kú.
Maniok (Manihot utilissima Pohl).	kayáy	yaydó; kayaydó.	tonitú.
Maniokmehl.		tχáy(e)boi.	(m)beyyí.
Beiju (Maniokfladen)		(m)bá.	tχe(a)ú.
Kaschiri (Berauschendes Getränk).		hūbdóy(n).	dímay.
Banane (Musa sapientum L.).	bandra.	uhęd.	kúda.
Batate. (Batatas edulis)	koyó.	yó.	kędán.
Inyame, Cará. (Dioscorea).		tχ(ã)ã.	yūã.
Pfeffer (Capsicum).		kó(u).	kąą̃.
Pfeilrohr (Binsenrohr.)		mórepm. (= Pfeil).	
Orleansstrauch (Urukú) (Bixa Orellana)		hęu.	yutúbõã.
Ananas (Bromelia Ananas L.).		(n)yói.	tχé.
Jngá (Leguminosa).			mumyib(e)á. [1]
Miriti-Palme (Mauritia flexuosa).		tχ(e)áy.	ę
Tucum-Palme. (Astrocaryum).		tχ(e)éb(e)ęd.	yuę(y).
Assaí-Palme. (Euterpe oleracea Mart).		k(e)ērāym.	yenęb.
Pupunha-Palme. (Guilielma speciosa).		tχęu.	mąrá
Tucumá-Palme (Astrocaryum Tucuma).		tχ(e)éb(e)ęyn.	

[1]) Baum mit Milchsaft zum Vergiften der Fische = Timbó (Paullinia pinnata L.) b) (n) dúę, c) mumyinõn.

Digitized by Google

ɔlu (Lucuma Caimito DC.)		mębʼ(e)ę́yn.	
ıtauá-Palme. (Oenocarpus Bataua Mart.)		uĩbn.	
acaba-Palme. (Oenocarpus Bacaba Mart.).		ná.	
mari (Geoffroya spinosa L.).		bę́yn.	
ɔca (Erythroxylon Coca Lam.).		tχohó.	
ɜpó (Schlingpflanze.) (Liana).			(n)dę̃(d).
1.	mę̃(id).	tãũyãbã.	bígnõũ.
2.	tę́m(id).	(m)b(e)ę́.	tχę̃nę̃nõũ.
3.	matnęuãp	móneyuab.	bęχkãmãnõũ.
4.	χopnãmnãp	yambá(b)uab.	tχęnę̃nã(m)bignõũ.
5.	mę̃eχõpid(e).	tχãpõuab, tχã(χ)põuab.	tχęnę̃tę̃χapúdnia (m)binõũ.
6.	mę̃eχõpoãp(e).	tχa(χ)põuab.	
7.	χopõe.		
8.	χopoãp(e).		
9.	χopęoãp(e)		
10.	χopõ(e).		tę̃dχabę̃tnę̃nõù.
wenig.		tę̃hĩb. (-klein).	(m)bainímbi(d).
viel.		yęhupóyn. (-viele Leute)	(n) dauá, (n) dauápoba.
halb.		tametũd.	
alles.			qaíkangã-n(e).
ich.		ám, á(e)m.	õę̃m, õę̃mgã-n(e), oę̃mgã.
du.		ámni.	mę̃m, mę̃m-n(e).
er.		hãme.	bĩ(y)-mẽn.
wir.		ã.	tχẽχ(e)ehõbnhõbn(e)ngã²
sie.		yed(e)ę́.	
mein Bogen.			ũũyépatę̃.
dein Bogen.			mĩyépatę̃.
unser Haus.			ũũmę̃, ũũ-mę̃.
groß.	pę́y(e).	p(e)hę́(i)yęd.	(m)bętinõũ.
klein.	pĩχ(e).	tę̃hĩb.	(m)bainínõũ.
kalt.	kubá.	tú(u)d-ę.	kębębág(e) nakã.
warm.	χaχíu.	hę́(e)ę.	tχãbág(e)nakã:
trocken.	χõbo(e).	hę̃bn-ę, (χ)ę̃bn-ę.	tę̃ę(χ)hõb-bág(e)nakãnẽ.
krank.	yeumę́h(e).	pę̃ę	doĩę (χ) ibũ.
tot.	kaχãm.	bohãme, bõ(χ)ãme.	uęma(χ)nakãnẽ. uęma(χ) kãnẽ.

Digitized by Google

gut.	[illegible].	[illegible].	[illegible]
schlecht.	[illegible].	[illegible].	[illegible]
weiß.	[illegible].	(m)b(a)[illegible].	(m)[illegible]
schwarz.	[illegible].	[illegible]. (-gelb).	[illegible]. (-[illegible]).
rot.	[illegible].	[illegible].	[illegible].
blau.		[illegible].	[illegible].
grün.			[illegible]. [1]
gelb.		[illegible]. (-schwarz).	(m)[illegible].
hell.			[illegible].
gestern.		[illegible].	[illegible].
morgen.		[illegible].	(m)[illegible]. [2]
heute.		[illegible].	(m)[illegible]. [2]
rechts.			[illegible].
links.			[illegible].
hier.		[illegible].	[illegible].
nahe.		[illegible].	[illegible].
dort.		[illegible].	[illegible]; [illegible].
fern.			[illegible].
dorther.		[illegible].	
vor.		[illegible]. (-dort)	
hinter.		[illegible].	
auf dem Haus.		[illegible]. (-Haus auf).	
auf dem Baum.		[illegible]. (-Baum auf).	
unter dem Haus.		[illegible]. (-Haus unter).	
in dem Haus.		[illegible]. (-Haus in).	
ja!		[illegible].	[illegible]; [illegible].
nein!		[illegible]; [illegible].	[illegible].
atmen.			[illegible]
Beischlaf vollziehen.	[illegible].	[illegible].	[illegible]
verbrennen.		[illegible]. (spl. Feuer).	[illegible]; [illegible].
essen.	[illegible]. (spl. [illegible]).	[illegible].	[illegible]; [illegible].
fallen.			[illegible]
fliegen.	[illegible].	[illegible].	[illegible]
fließen.			[illegible]
fischen.		(m)[illegible].	
kochen.		[illegible].	[illegible].
braten.		[illegible].	[illegible].
kämpfen.		[illegible].	[illegible]
gähnen.	[illegible].	[illegible].	
gehen.			[illegible].
hören.			[illegible].

[1]) Der Gedankenstrich — ist ein Stocken in der Nase, klingt fast wie (d); in diesem Vokabular bisweilen auch mit (e) bezeichnet.

[2]) Mehrmals so angegeben.

Digitized by Google

husten.	*hähö.*	*ohöde.*	
jacken.		*yz-al.*	*hounjib, hounjib.* (vgl. Kot).
klettern.			*hälgälnbidy(χ)na;* *mdnä(ni) hälbälnbä(χ)na.*
kochen.	*nočf(e).*	*yanchö(e).*	*dgu-na.* (mdnä-Baum).
lassen.	*tjinčχ* (vgl. Urin).	*tträ.* (vgl. Urin).	*hälnäid.*
leiden.	*hamqjidudy(e).*	*(a)d(e)čdnčk(e).*	
laudern.	*χäräχ(e).*	*hälf(e).*	*mgnä.*
machen.		*hält(e) čn(e).* (hält-Tabak)	*hjäb-maina.* (hjäb-Tabak).
messen.			*tχjäd-na; tχjäd(e)na.*
schlafen.			*čünä; gälläid.*
schlagen.			*mäla(ä)nä; pälhatäd.* (vgl. Kö-[ran).
töten.		*dgmhä(e).* (vorbrennen).	*mäläinä.* (vgl. schlagen).
trinken.	*χamuljd(e).* (vgl. essen).	*čy(e)n(e).*	*hälf(mb)nä.*
schneiden.			*čbihä-ne.*
springen.			*yälgydba(χ)na.*
sterben.			*äjnbä(χ)nä.* (vgl. tot).
weinen.		*čäle.*	*hälläd; hälgäted.*
werfen.			*ya-nä.*
vorwärts.			*tjnbä(χ)ö-nb!*

Digitized by Google

Pronomina.

1. Personalpronomina.

b) Sing.	1. *ám.*	c) *ōẹ́m.*
	2. *ámni.*	*mẹ́m.*
	3. *hā́me.*	*bī́(γ)-mẽn.*
Plur.	1. *ā́.*	
	3. *yed(e)ẹ́.*	

Die Pronomina der dritten Person Singularis „*hā́me*" und „*bī́(γ)mẽn*" sind unsicher und können auch „der andere" heißen. Die Silbe „*biγ-*" findet sich auch als Hauptbestandteil des Zahlwortes „*bī́γ-nõũ*"- „eins" in c). Das lange Wort „*tγẽ́ẽ(e)-ehóbnhõbn(e)ngá*" in c), das ich von meinem Gewährsmann erst nach längerem Überlegen für „wir" erhielt, heißt vielleicht „wir hier alle zusammen" oder etwas Ähnliches.

2. Possessivpronomina.

Nur von den Makú des Papurý erhielt ich einige Possessivpronomina, die offenbar aus den Personalpronomina entstanden sind.

c) Sing.	1. *ũī.*	*ũĩyépatẹ́*	— mein Bogen.
	2. *mī.*	*mĩyépatẹ́*	— dein Bogen.
Plur.	1. *ũī.*	*ũĩmẹ́*	— unser Haus.

Die erste Person Singularis scheint mit der ersten Person Pluralis identisch zu sein, da ich trotz wiederholten Fragens dieselbe Angabe erhielt.

Das Pronominalpräfix *ũī* — „mein" ist auch in *ũẽ-bid* „Kind, Knabe, Sohn" enthalten. *bid* ist Diminutivsuffix, so daß *ũẽ-bid* wörtlich etwa heißen würde „mein Kleiner".

ti in a) *ti-pā́t* „Feder" kann Pronominalpräfix der dritten Person Singularis sein, da *bā́t, pā́t, pā́dn* in a) und b) „Haar" und „Feder" bezeichnet.

Augmentativ-Suffix.

Das Makú des Papurý bildet den Plural durch Anhängen der Silben *-oa, -õã, -ũã;* z. B. *kā́(γ)* — Mensch, Mann; *kā́γõã* Leute. *kẹ́ĩyoa* — Sterne, die man in der Regel viele beisammen sieht. Bei gewissen Tieren, die fast stets in der Mehrzahl vor-

Digitized by Google

ommen, erhielt ich bisweilen neben der durch das Suffix er-
eiterten die reine Singularform, z. B. *mãyedẹ́, mãyedẹ́õã*, Peri-
uito, ein kleiner grüner Papagei, der stets in großen Schwarmen
ıftritt; *hũo, hũbóã*, Taube; *mĩ(b), mĩbũã*, Jacamí; *tẹuyí, tẹuyíũã*,
arapato; *tátab, tátabõã*, Barata. Ebenso: *tigĩõã*, Ameise; *putúõã*,
ermiten *nũtũã*, Bienen; *uiũã*, Wespen; *kutúõã*, Flöhe; *kẹtíbutũã*,
eine Carapatos; *hõãmõã*, Tocandira-Ameisen; *tχẹtkẹ́ĩõã*, Saúba-
meisen.

Diminutiv-Suffix.

Als Diminutiv-Partikel gebrauchen die Makú des Papurý
as Suffix *-bid, -bi(d)*.

Über *ũẽ-bid* — „Kind, Knabe, Sohn" ist schon bei den
ossessiv-Pronomina gesprochen worden. *(m)bainím-bi(d)* —
wenig. Der Stamm *baini*, der ebenfalls eine diminutive Be-
eutung hat, findet sich auch in: *bainınõũ*- klein. *tχeyibíd* —
lorgen, wörtlich *tχeyib-bid* — „ein bischen Nacht." *tχáma,*
'ámamid — Säugling eigentlich muß es heißen: *tχáma(m)bid,*
ber das sehr weiche *b* wird häufig mit einem *m*-Vorschlag
esprochen und ist zuweilen neben diesem kaum hörbar. *nẽm,*
ẽ(m)-bíd — Mädchen, Tochter.

Unterordnende Suffixe.

In c) bezeichnet das Suffix *-da* einen Teil von etwas. Es
ommt hauptsächlich bei menschlichen Körperteilen vor; z. B.
ána — Hals; *oána(n)da* — Kehle. *yádnhõ* — Weiberbrust
yádn — Weib); *hõ(n)da* — Brustwarze. *ketitĩbn* — Hodensack;
etitĩbnda — Hoden; *tχẹ́uinda* — Herz (Teil der Eingeweide).
azu gehören offenbar auch: *uẹ́da* — Bauch; *kĩbnda* — Auge.
benso haben wir dieses Partitiv-Suffix bei den Namen für ein-
elne Werkzeuge, die den Teil eines Ganzen darstellen; z. B.
yũ, yũ-aa) — Mörser, dazu gehört der Stößer. eins ohne das
ndere ist unnütz; *tχã(γ)*; *tχã(γ)-dá*-Beil (d. h. Beilklinge, die
it dem Stiel ein Ganzes bildet).

Diesem Suffix *-da* in c) entspricht in b) das Suffix *-ẹyn*,
. B. *hatĩbn* — Hodensack, *hatĩbẹ́yn* — Hoden; *háṅ(g)uẹyn* —
lerz; *tapẹ́yn* — Auge.

Digitized by Google

Instrumental-Suffix.

Ein Instrumental-Suffix, das den Namen von Werkzeugen angehängt werden kann, scheint in c) *-na* zu sein. z. B. *(n)dūd, (n)dūd-nd* — Mandiokareibebrett. *kahád-nā* — Stößer. *baībá-na(d)-nd* — Messer. *ĩbad, ĩbad-nd* — kleines Waldmesser *bęti-nd* — großes Waldmesser. *baĩbad-nd* — Taschenmesser (*bai* — klein; *ĩbad* — Waldmesser.)

Suffix-*tĩbn*.

Eine Anzahl Ausdrücke für menschliche Körperteile in c) hat ein Suffix *-tĩbn*, dessen genauere Bedeutung ich nicht feststellen kann, das aber vielleicht auf „etwas vom Körper Abstehendes" hinweist; z. B.: *uai-tĩbn* — Kopf; *tę-tĩbn* — Finger; *hi-tĩbn* — Zehe. (b) *t(i)ĩbn* — Fuß.) *kali-tĩbn* — Hodensack. (b) *ha-tĩbn*). *yádn-tĩbn* — Klitoris. (*yádn* — Frau.)

Suffixe bei den Verben.

Ebenso unklar bleibt die Bedeutung der Suffixe *-ted* und *-na* bei vielen Verben in c), die bisweilen nebeneinander vorkommen und vielleicht Konjugationsendungen sind; z. B.: *ęānd, ęātéd* — schlafen. *hęīnd, hęīyá-ted* — weinen. *maū(ę)nd, pūkatéd* — schlagen u. a.

Wortkompositionen:

In allen drei Sprachen kommen zahlreiche Wortkompositionen vor. Zunächst können zwei Substantiva miteinander verbunden werden, von denen das eine dem anderen untergeordnet oder ein Teil des anderen ist. Das übergeordnete Substantiv, das stets vorangestellt wird, gibt dem untergeordneten, nachgestellten die nähere Bestimmung, z. B.:

Körperteile:

a) *hāb-nū* — Fischkopf. *hāb-dūm* — Fischschwanz. *hābęk* (eigentlich: *hāb-bęk*) — Fischschuppen. *hāb-dęp* — Fischeier.

b) *tχóę-toidn* — Papageischnabel (wörtlich: Papageinase). *tχóę-d(e)ūbn* — Papageischwanz. *tχóę-kē* — Papageiflügel. *tχóę-pādn* — Papageifeder. *(n)yām-(n)d(e)ūbn* — Hundeschwanz. *hąb-d(e)ūbn* — Fischschwanz. *hąb-pū* — Fischflosse. *hąb(e)óbn* — Fischschuppen. *hąb-d(e)oīyē* — Fischgräte.

Digitized by Google

c) *yádn-hṍ* — Weiberbrust. *uẹ́da-dẹ́b* — Fleisch (wörtlich: Bauchfleisch.) *yau-yúγ* — großer Kopfschmuck aus Ararafedern (wörtlich: Ararafeder). *ya(χ)-mẹ́hẹ́õpa* — Papageiflügel. *ya(χ)-(n)yúγ* — Papageifeder. *kẹ̄(χ)-káya* — Fischschuppen. *kẹ̄(χ)-hídn* — Fischgräte. Weitere Kompositionen haben wir in den Ausdrücken für die einzelnen Teile der Hand und des Fußes in allen drei Sprachen.

Teile des Baumes:

b) (*téynd(e)ú, téynd(e)ẹ́* — Baum.) *teynd(e)ẹ́-d-nau* — Ast. *teynd-(e)ú-χn-bo(γ)* — Rinde. *teynd(e)ú-χ-dũ* — Dorn. *teynd(e)ú-χ-kau* — Frucht, Samen. *teynd(e)ú-χ-dãrẹ* — Harz.

c) (*mãnũ* — Baum). *mã́-tχũ* — Rinde. *mã-nãta* — Wurzel. *mã́-tọtẹ* — Frucht, Samen. *mã-kũ* — Blüte. Dabei ist auf die Abkürzung zu achten, die das übergeordnete Wort bei der Zusammensetzung erleidet, und die bei c) häufig ist.

Alle Ausdrücke für „Feuer" und seine Bestandteile sind in b) und c) Kompositionen, in denen das Wort „Holz, Brennholz" das übergeordnete Substantiv bildet.

b) (*déyn, téyn* — Holz, Brennholz). *déyn-hṍ* — Feuer. *deyn tχeẹ́d* — Rauch. Daraus geht hervor, daß auch der Ausdruck für „Baum" — *téyn-d(e)ú, teyn-d(e)ẹ́* eine Komposition ist.

c) (*tẹ́* — Holz, Brennholz). *tẹ̄-kẹ́(d)* — Feuer, *tẹ̄-hẹ́i* — Rauch. *tẹ-hṍũ* — Asche. *tẹ-tãũ* — Kohle.

Ähnlich verhält es sich in:

a) *bẹ́ẹ́γ* — Baum. *bẹ-dú* — Brennholz. *bẹ-hãũ* — Feuer. *bẹ-hau-mẹ́χ́* — Rauch. *bẹ-χṍ* — Asche.

Allen diesen Ausdrücken gemeinsam ist die Hauptsilbe *bẹ*.

Mit *-dú* in *bẹ-dú* ist zu vergleichen *-d(e)ú* in b) *téyn-d(e)ú* — „Baum" und *dú* — „Hauspfosten"

Mit *(n)dé* — „Wasser" als Hauptbestandteil finden sich in b) folgende Wortkompositionen: *(n)dé-behí* — Fluß. *(n)de-(χ)-dẹ́ẹ́* Bach. *(n)de(χ)néni* — Regen. *(n)de-(χ)-hol* — See.

a) hat für „Wasser, Fluß, Regen" dasselbe Wort: *nẹ́χ*; c) für „Wasser, Regen": *mã́*, während ich für „Fluß": *mẹ́*, *uẹ̄mẹ́* erhielt.

Merkwürdigerweise hat a) auch für „Berg, Stein, Himmel" denselben Ausdruck: *bãχ́*. Ebenso bezeichnet in c) *hẹ́* „Berg, Stein, Himmel", so daß ein Irrtum beim Abfragen ausgeschlossen ist. Auch in b) ist diesen drei Ausdrücken die Haupt-

Digitized by Google

silbe „*bā́χ*" gemeinsam: *bā́χ* — Himmel, *bā(χ)-déγn* — Berg, *bā́(χ)-dō* — Stein. „*bā(χ)-déγn*" ist wohl zu erklären als ein „Stein, Berg (*bā́χ*), der mit Holz (d. h. Wald *déγn*) bestanden ist". Als untergeordnetes Substantiv zur näheren Erklärung des übergeordneten Hauptwortes findet sich „*déγn*" auch in b): *tχōdōγ-déγn* — „Mörser", d. h. „der Mörser (*tχōdōγ*), der von Holz (*déγn*) ist."

Öfters werden zwei Ausdrücke, die begrifflich nichts miteinander zu tun haben, zu einem Wort verbunden und bilden dadurch einen ganz neuen Begriff, der zu jedem seiner beiden Bestandteile in gewisser Beziehung steht; z. B.: b) *tapę́γn-pā́t*, c) *kī́bntχa-o-yú(γ)* — Augenhaar = Wimpern. b) *keę́d-pā́t* — Penishaar = Schamhaar.

a) *no-χū́γ*, b) *no-t-χúγn*, c) *hatχe-yú(γ)* — Mundhaar = Bart. Dabei ist zu beachten, daß in a) und b) zwei Ausdrücke für „Haar" nebeneinander vorkommen: *pā́t* und *χū́γ*, *χúγn*, was vielleicht als Beweis für Verschmelzung der Makú-Sprachen herangezogen werden kann. *χū́γ* ist offenbar identisch mit c) *yú(γ)*.

c) *ṵę́-dę́(b)*, entstanden aus: *ṵę́nā-dę́b* — Schienbeinfleisch — Wade. Hier haben wir wieder die Abkürzung des ersten Wortes bei der Komposition.

a) *oę́γ-nṓ* — Peniskopf = Glans.

b) *tapę́γn-dę* — Augenwasser = Träne. *ka(e)-té(d)*, richtiger wahrscheinlich: *keęd-tę́* (*d*) — Penisschnur = Hüftschnur.[1]) (*n*)*dá(e)-té(d)* — Angelschnur. *uę́ramę-χ-t(e)éd* — Sternenseil = Milchstraße; vielleicht auch „Sternencipó", da „*Cipó*",[2]) der „Naturbindfaden", in b) *dę́(d)* heißt; ein sehr hübsches Wortbild. *mō(i)-nó* — Hausmund = Eingang.

b) *yęhū́bn-yā́m*, c) *kā́gōā-hiú* — Menschenjaguar = Zauberarzt.

Diese Bezeichnungen deuten auf die Werwolfeigenschaften des Zauberarztes hin, der sich in einen Jaguar verwandeln kann.[3])

---

[1]) Von den wilden Makú des rechten Rio Negro-Ufers wurde mir erzählt, daß sie den Penis vermittelst der Hüftschnur hochbänden.

[2]) *Cipó (Sipó)* ist eine sehr zähe Schlingpflanze, die von den Indianern zum Binden benutzt wird.

[3]) Deshalb heißt auch bei den übrigen Uaupés-Stämmen der Zauberarzt ebenso wie der Jaguar: Tukáno: *yąí*; Uanána: *yáiro, yáido*; Kobéna: *yaí*; Tariána: *yaui*.

Digitized by Google

Die Endung *-odn, -hodn,* die einige Wörter in b) haben, :eutet den gemeinsamen Begriff „Loch" an; z. B.: (*hódn* — ɔch), *toi-ódn* — Nasenloch, (*toídn* — Nase), *yę-hódn* — After, *í(φ)-hodn* — Grab; offenbar *yęhúb-hodn* —„Leuteloch".

Diesem *-hodn* entspricht in a) *-mą̃i*; z. B.: *pą̃u-mą̃(i)* — asenloch, *ko-mą̃i* — Gehörloch, (*kũi* — Ohr), *iyę-mą̃i* — After, nd in c) *-i(d)*; z. B. *i(d)* — After, *tχähãnd-i(d)* Vagina.

Ähnlich verhält es sich mit der Endung *-bęk, -bok, boγ,* ɔ(γ), die sich bei vielen Wörtern in a) und b) findet und den emeinsamen Begriff „Schutz, Decke" ausdrückt; z. B.

) *bę́k,* b) *b(o)óγ, bóγ* — Haut.

) *nõ-bę́k,* b) *no(t)zídn-boγ* — Mundschutz — Lippe.

) *χǫu-bók* (eigentlich *χǫub-bók* oder *χę́ub-bók*) — Handschutz, Fingerschutz — Fingernagel.

) *põ-bó(γ)* — Handschutz, Fingerschutz — Fingernagel.

) *tχę(u)m-bók,* b) *t(i)ídn-bó(γ)* — Fußschutz, Zehenschutz — Zehennagel.

) *bõi-nahã-bęk* — Schamlippen (*bõi* — membrum muliebre).

) *häbę́k* (eigentlich: *häb-bę́k*) — Fischschuppen.

) *k(u)-bó(γ),* b) *(m)bó*[1]) — große Kalebasse.

) *boγ-piχ,* b) *(n)dúku-bo* — kleine Kalebasse.

) *bó(γ),* b) *(m)b(o)ó(γ)*[2]) — Kochtopf.

b) *teγnd(e)ü-γn-bo(γ)* — Baumrinde.

b) *mõi-b(e)óγ* — Hausausgang (?). Wahrscheinlich bezeichnet das Wort die Klapptüre, mit der das Haus verschlossen wird.

Hieher gehört offenbar auch a) *hamayuę́m-bęk* — Schatten, ohne daß sich der Zusammenhang näher bestimmen läßt.

Diesem *-bok, -bęk, -boγ* entspricht in c) *-tχú, -tχóa*; z. B.: *tχú* — Haut, *haγ-tχü̃* — Lippe, *muni-tχú* — Ohr (d. h. Ohrmuschel), *tę-tχóa* — Fingernagel, *hi-tχóa* — Zehennagel, *mõi(d)-tχú* — große Kalebasse, *pę́yę-tχũ* — kleine Kalebasse, *mã-tχũ*[3]) — Baumrinde, *hã-tχú* — Kanú.[4])

---

[1]) Wohl *bó(γ)* mit stark reduziertem γ; heißt einfach „Schale", da die großen Kalebassen aus Schalen des Kürbis oder der *Crescentia Cujete L.* verfertigt werden.

[2]) Der Name ist wohl wegen der Ähnlichkeit von der Kalebasse auf den Tontopf übertragen, den die Makú erst viel später kennen lernten, ebenso wie das Kochen selbst. Früher brieten sie wohl alles.

[3]) Eigentlich: *mãnã-tχũ.*

[4]) Bezeichnet ursprünglich nur ein Kanú aus Rinde.

Digitized by Google

Attribut.

Das Adjektiv wird seinem Substantiv nachgestellt; z. B. a) *χoṵ-piχ* (eigentlich *χóṵb-piχ* oder *χẹ̆ub-piχ*) — kleine Hand = Finger, *nẹχ-piχ* — kleiner Fluß = Bach, *(n)yõhõt-pẹ̆γ* — großer Wind = Gewittersturm, *boγ-piχ* — kleine Kalebasse, *yam-nó* — roter Jaguar,[1]) b) *yam-tχ(e)á* — schwarzer Jaguar.

Onomatopoetische Ausdrücke.

In allen drei Sprachen kommen onomatopoetische Ausdrücke vor, besonders bei den Tiernamen, die dem Ruf des betreffenden Tieres nachgebildet sind und zum Teil vortreffliche Nachahmungen darstellen, was bei diesen Waldmenschen und ausgezeichneten Jägern nicht Wunder nimmt; z. B. c) *(n)dukú(b)* — Darmluft; a) *pẹ̆(n)*, b) *pẹ̆* — Blitz, Donner;[2]) c) *hiṵ* — Jaguar, *hí* — Nasenbär; a) *χoγoẹ̆t*, b) *tχoγẹ̆d* — Tucano; a) *χẹ̆um* — Mutum; b) *úi* — Geier; a) *hõhõ*, b) *o-hõde* — husten.

Fremdwörter.

Einige Wörter sind den Sprachen der Nachbarstämme entlehnt, die entweder, wie die Tariána und die Stämme des Içána-Aiarý, der Aruakgruppe, oder, wie die Tukáno, Kobéua und Desána, der Betoyagruppe angehören; z. B.: b) *bí* — Ratte (Tukano: *biú*); c) *mãtĩ* — weißer Reiher (Tariána und Aruak des Içána: *mãtĩ*), *bẹbẹ́* — Frosch (Kobéua: *bẹbẹ́ko* — Kröte), *utũã* — Wespen (Kobéua: *utíua*), *nãmã* — Weg (Tukáno, Kobéua: *mã*), *ẹ́nõ* — Blitz (Aruak des Içána: *ẹ́nṵ*, *ẹ́no* — Himmel, Blitz, Donner).

Der Bezeichnung: *(n)dẹ-(t)-χóγẹ́d* — Wassertucano — Carará (Colymbus ludovicianus) entspricht im Tukáno: *oχkó-daγẹ*, im Desána: *deχkó-naχ(t)sĩ*, was genau dasselbe bedeutet.

---

[1]) Der gefleckte Jaguar: *Felis Onza*; lingoa geral: *yauaretê pirãngá* — roter Jaguar.

[2]) Bezeichnet offenbar den schmetternden Donnerschlag. Mit demselben Wort ahmen sie auch den Flintenschuß nach.

Digitized by Google

A few words on the Alaska Déné

in answer to Father Morice, accompanied by a short vocabulary of the A'tana or Copper River Indian language.

By Alphonse L. Pinart
Corr. Memb. Museum of Natural History etc., Paris.

I have read with great interest the notice of Father Morice entitled "The Great Déné Race", published in no 2 of the "Anthropos", but if I concord with the terms of said article on many points, I cannot admit of others. Father Morice says that the Indians of the Déné Race do not come to the coast in any point of Alaska this needs some explanation. The map of Major Powell is certainly faultive when it shows Déné Indians on the shores of Norton Bay or at the mouth of the Kuskokwim River. On the Yukon, the Déné reach only as far down as two days journey from the old Orthodox Mission at Ekogmut, all the lower watercourse of the delta of the Yukon being inhabited by orarian tribes of the Innuit family.

At the mouth of the Kuskokwim and on its waters generally up to the Kolmakovskaia Odinotchka, the old Russian post on that river, only Innuit are met — but on the upper waters of said river, two or three days journey up stream, the Déné are met. I did not visit them personnally but Capt. Vassilieff, who visited that section of country in the early parties of last century gives a short, too short vocabulary of their language, badly spelled, under the name of "*Inkälägliat*" name of Innuit origin, which replaced that of Kolčani (bow-bearers) generally given by the Russians to all interior Déné tribes.

But if the notices that came to the hands of Father Morice are exact in what relates to that section of Alaska, the same cannot be said of the same relating to Cook's Inlet and the coast of Alaska

Digitized by Google

from the entrance of the said Inlet or Bay of Kenai to the foot of Mt. St. Elias.

When I was travelling in 1871 on Lake Iliamna, which empties into Bristol Bay by the Kwitchak River, I met on its northern border quite a number of Indians belonging to the Kenai or "*Koχtanna*" family. Later in the upper part of Cook's Inlet, at the mouth of the Kuyk River, I met parties of said Indians who had their dwelling places not far off from the sea where I did visit them. Indians of the said tribe paid visits to the Russian establishment at Alexandrovski Redout, better known now as Fort Kenai, and the Orthodox priest residing there wrote me two years ago that Kenai Indians were still coming to the fort in order to exchange their furs. Fort Kenai is situated about half way between the heads and bottom of the Cook's Inlet. The Kenai Indians are, beyond all questions, a Déné tribe. They call themselves "Koχtanna", pl. "Tinaie".

Tlenoi or *tinna* — the tribal postfixe among them is *-tana, -tina, -tna, -tau, -ten, -tni, -tnen*, according to the different dialects. The name of the Copper Indians of whom we speak below, as formulated by them, is *A'tana* and there is not the slightest doubt that the Copper River Indians belong to the very same Déné family, mongrelled however with *L'l'inkit* or *Kološ* blood. They are certainly not strangers to the Kenai people who visit them and who easily understand their language, notwithstanding the meaning of *Atna* etc... given by Father Morice.

The *Atna* or *A'tana* live on Copper River from its mouth in the Pacific Ocean up to far above the confluent of said river with the *Tchetchitno*. Their number is not large and they live in small villages along the riverbanks. Early in the forties of the last century the Russians penetrated their country and established a post under the name of *Miednofskaia Odinotchka*, which lasted only a few years having been destroyed by the Indians in 1849, its inhabitants being massacred. My informant and interpreter, Apollon Ponomaroff, was born from an Indian woman at that post and was quite conversant with the *A'tana* language; from him I noted down the following brief vocabulary of said language. It is essentially mongrelled with *L'l'inkit:* such words as *š-šat*, my wife, *naka'ce*, fox and so many others prove it, but the bulk of the language is undeniably *Déné*.

Digitized by Google

alder	*koenkeu*
animal (whatever)	*nunidnaχma*
arrow	*ka*
ashes	*dčiš*
aunt	*čukta*
autumn	*χailadenai*
axe	*takiule*
axe of native copper	*čeučeli*
back	*šene*
back of the head	*lčuj*
bark	*kaiči*
bark canoe	*kaiči*
bath, steam	*šejil*
beads	*natleči*
beak, of birds	*neutsiš*
bear, common brown	*čau*
bear, black	*nieli*
beard	*taiaui*
beat, to	*šahatil'l'en*
beaver	*ča*
bee	*čennidi*
belly	*bet*
berries, var. spec.	*tneš, nuhael'l', čauče, kigi, toukigi*
birchtree	*kai*
black	*tpaltuči*
black berries	*kal'l'kioχ*
blanket	*čte*
blood	*tel'l'*
blue	*t'lokalčini*
boat	*χuča*
bow	*čelten*
boy, a	*bi-e*
branch, of a tree	*kujeheani*
breasts, female	*netahiš*
brother, elder	*unhee*
brother, younger	*škalikti*
buckskin dress	*kanai*
burn the dead, to	*laχni ušeriti*
cadaver	*laχni*
calm	*tipet'l'*
cape, a	*nlehubenie*
chew, to	*jatel'l'aesi*
chief	*nakažka*
child, my	*šten*
clear up, the weather is clearing up	*jaχtenu*
cliff	*l'l'šen*
cloud	*niyale*
coal	*teš*
codfish	*kiyaχkeilkidi*
cold	*etl'l'i*
come!	*ani*
come with me!	*šeltr iašl'l'*
copper	*čeda*
cottonwood	*'teš*
cranberry	*χai kigi*
cranberry, small	*kijni*
crow	*šabani*
cry, to	*ičaχ*
currants	*okχ*
dance, I	*šilšetl'l'*
deep, adj.	*batkeden*
dentalium	*kionkuani*
devil	*kuχni*
dish, wooden	*'čaχ*
dog	*l'l'ka*
down	*l'l'taki*
drink, to	*ošnan*
I drink	*ošnan*
Thou drinkest	*nenatnan*
He drinks	*χanen-itnan*
We drink	*neneitnan*
You, or they drink	*χaneoχnan*
drum, small hand-drum	*tinjeki, ntikeši'l'*
duck	*djiji*
dust	*l'l'et*
eagle	*škulak*
earthquake	*nienaχma*
earrings	*štokoje*
eye	*neke*
eyebrows	*nehatautle*
far	*kuteša, kuteket*
father	*ta*
feeble	*lat'alhede*
female	*čoke*
fingers	*lakiots*
fire	*kion*
fist	*nea*
flint	*nethaijani*
flour	*kuχhalkini*
fly	*tou*

Digitized by Google

foot	*neke*
forefather	*učahi*
forget, I have forgotten	*lashočnigi*
fox	*nahačc*
freeze, to	*halten*
fungus	*nanbeqqe*
fungus that grows on the birch	*hečeq haibiče*
girl, young	*tlede*
God	*hašl'ne nešl'nimme*
good health, in	*l'l'ahočat*
goods, for barter	*talbake*
goose	*χaχ*
grass	*tlam*
grass, sp. of	*čalče*
great	*t'ilhiaχ*
green	*t'l'okaltini*
gun	*kišišniha*
hair	*čaχa*
half	*beldan*
hail, it hails	*iyaχ*
halibut, large	*šhiyah*
hare, arctic	*haχ*
hat, made of pine bark	*čehuš, čahiajda*
hawk	*hintadjidji*
he	*yanen*
head	*hče*
heart	*hijan*
here	*hiya*
here from	*tlaš*
hermin	*h'χajne*
house	*pnaχ*
husband	*škan*
I	*ši*
ice	*ten*
iron	*heči*
island	*tmtkgiai*
kettle	*najai*
kill, to	*ieχen*
kill, murder, to	*oχtaš*
knife	*čahši*
lake	*ben*
land	*nen*
laugh, to	*nenhetlaχ*
lead	*l'l'ahanalkiohe*
leg	*neke*
light of day	*čene*
long	*t'eltniš*
long ago	*tiχda*
looking glass	*nenšnilene*
lynx	*nodi*
magpie	*kašahnji*
male	*hil'he*
man	*hišl', hil'he*
man of the tribe	*t'yne, t'ne*
Mazama Americana	*tebe*
mink	*tadadje*
mocassins	*tlašril'*
moon	*halče*
moon, new moon	*hadadi, halte*
moose	*tnigi*
mosquito	*kuhaide*
mother	*ban*
mountain	*taχlai*
mountain goat	*tšnai*
mouse	*tl'uni*
mouth	*jat, nujat*
muskrat	*čen*
nails	*lakane*
needle	*t'l'akani*
net, hand fishing net	*kalehe*
nose	*nentsiš*
north wind	*udačen, tamhali*
nothing	*tanna*
oar	*taχai*
other	*hikini*
owl	*mahin*
partridge, sp.	*l'čyhš*
people, the Aleutians	*taχiane*
people, the Copper River Indians	*t'yne, t'ne*
people, the Kenai Indians	*tahne*
people, the Koltshani, Northern Indians	*čal't'yne*
people, the Kolosh Indians	*hinalin*
pine	*čuale*
plain	*šlenin*
ptarmigan	*lahani*
quarter, a	*χelbeldan*

Digitized by Google

ick	*tsikilen*
iet	*tipet'l'*
in	*lklan*
in, it rains	*nilklan*
inbow	*knaglili*
pids	*okχ*
d	*teltelt*
ligious	*χnaiten*
member	*seni*
mni, leather rope	*kienkaji*
nndeer	*'gnai*
ver	*kiets*
ivulet	*četx*
ot	*kladže*
ots	*χai*
ope	*tlol'l'*
ussian, a	*kičnie*
almon, S. Alpinus	*čube*
almon, S. Khaiko	*tit'l'*
almon, S. Lycaodon	*nulake*
almon, S. Orientalis	*l'l'okakie*
almon, S. proteus	*kahani*
able	*čakaše*
and	*l'čč*
arana-lily	*aχbai*
cissors	*nitnatultoče*
ea	*natubaχ*
ea gull	*nalbe*
ea otter	*čakliuχ, tukuts*
ea parrot	*kakχe*
eal	*katukalt'ni*
haman	*dienen*
hirt	*t'iekl'*
hore	*nenbaχa*
hort	*t'altešl*
houlder	*netešl*
hout, to	*ijit*
ick	*kečat*
iver	*nikiake*
ing, to	*etiliešl'*
ister, my	*štedje*
it, I	*kiat'ašlašl'*
it down!	*nellaičat*
ky	*otkni*
ed	*χašl'*
ed, to travel with	*χašl'tetiašl'*

sled iron	*aš*
small	*kait, kaljuini*
smoke	*l'l'et*
smoke tobacco	*l'ečiani*
snipe	*tabašlenne*
snow	*natche*
snuff, to	*taškχali*
soil, ground	*nen*
son, my	*ši-e*
spirit, bad	*kinl*
spoon	*ška*
spring	*tennai*
spring of water	*tuhai*
squirrel	*tuldani*
star	*šun*
stone	*'čoš*
storeman	*l'l'χanin*
storm	*tat*
strong	*tisl'ni, alit'alkede*
strong wind	*tisl'ni lče*
summer	*l'l'akennai*
sun	*natl*
swan	*χakoš*
sweet	*t'alaise*
tail, of a bird	*uke*
temescal	*kejil*
there	*χaedu*
they	*χoniu*
thou	*χanen*
thread	*kiš'ni'tašl'*
throat	*nejihe*
tobacco	*laškt*
to-day	*kāde*
toes	*lakiots*
to-morrow	*mende*
to-morrow, the day after	*mende kāde*
tongue	*nečula*
tooth	*nkχoχ*
tree	*k'aik*
uncle	*čiikte*
understand, do you understand?	*štigakāda?*
vein	*čeχ*
very, superl.	*t'ei*

Digitized by Google

vessel, small, of birch bark	*kal'ehe*	whale	*tal'l'ami*
		which, what	*nelja*
violent	*teikiten*	white	*tpalhne*
wake up, to	*t'aekadičit*	wide	*t'albeč*
walk, to	*šit'ašial'*	wife, my	*š-šot*
warm	*nelkon*	wind	*l'či*
warm, to	*tpqan*	wing	*cunla*
water	*tu*	winter	*χainai*
we	*nene*	wolf	*t'ehani*
wealthy, a wealthy man	*čakat'ne*	wolverine	*t'lakalčenne*
		woman	*čahe*
weather, what kind of weather?	*nela l'či*	wood, floated	*čeč*
		worm	*kol'kotse, kaq*
weather, the weather is fine	*uhalil'či*	year	*kniaq*
		yellow	*t'leilčihalčn*
weather, the weather is bad	*čuheltsel'či*	yesterday	*kačde čenne*
		you	*χaniz*
weather, the weather is clearing up	*iaqtelnen*		

Numerals.

one	*čelk'e*	ten	*l'l'aha*
two	*natsk'e*	eleven	*čelk'ao kade*
three	*tak'e*	twelve	*natsk'oa kade*
four	*tenth'e*	twenty	*čelk'atni*
five	*al'čene*	thirty	*čelk'atni l'l'aha a kade*
six	*kištane*	forty	*tnešk'anadela*
seven	*heačahe*	sixty	*kištaninadela*
eight	*l'konenk'e*	eighty	*l'l'akilinadeia*
nine	*čalkahalen*	hundred	*t'eh*

Digitized by Google

II.

The following words are taken from the travels of Capt. 'assilieff who visited the Kuskokvim country in the early forties f the last century. This language called by him *Inkülüχlúat* is poken by Indians living in the mountainous country situated at wo days journey up-river from the Kolmakovsky Redout, and aid to inhabit north of the Kenai people.

eaver	*nuuyak*	things	*kuyχati*
nuskrat	*vytiχnai*	friend	*čutuišitaglük*
ox	*sogolokai,nakostai*	where is the companion?	*čutai ualeχtok?*
able	*kišgaχi*		
ear	*seχgoša*	needle	*tylakčoni*
wolf	*nyku-na*	river	*tutsχt-šgala*
xe	*šynalχ*	village	*kčajak*
ettle	*išük*	house	*jaχ*
obacco	*kytun*	good	*nyčin*
ish	*čoläχki*	bad	*tššuaduk*
man	*tyune*		

Digitized by Google

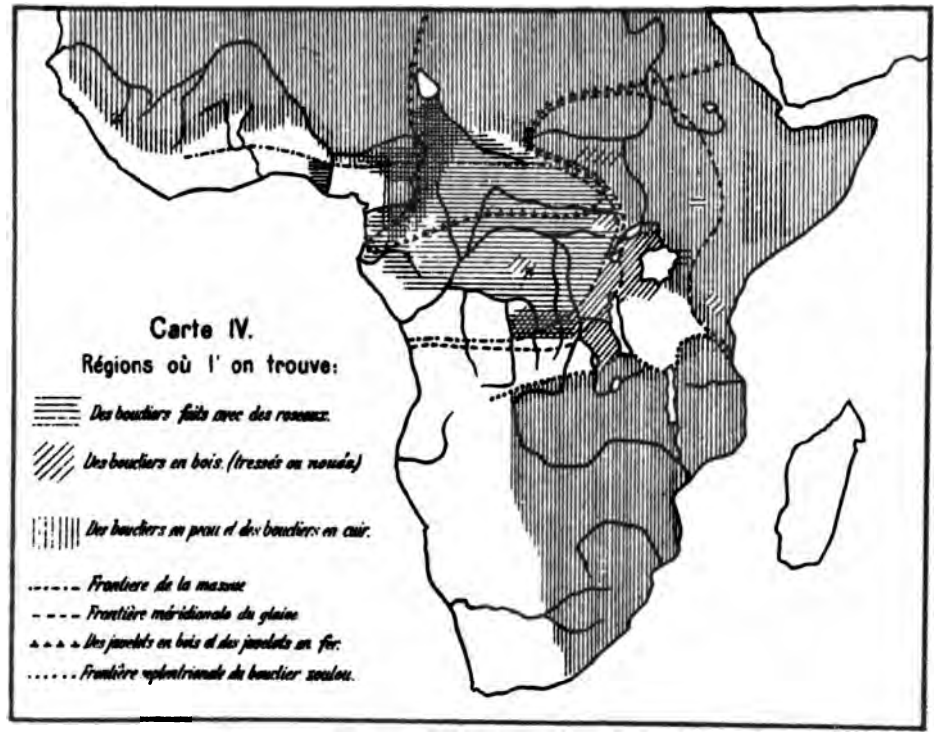
L'Ethnographie actuelle de l'Afrique méridionale.

Par le Dr. Bernhard Ankermann,
Assistant au Musée Royal d'Ethnographie de Berlin.

4. Les Armes (V. Carte IV.)

L'arme la plus répandue est le javelot: sauf les Pygmées, toutes les tribus la possèdent, bien que parfois on se serve plutôt de l'arc. Il est vrai que le javelot et l'arc semblent s'exclure mutuellement; du moins Wissmann affirme-t-il qu'il n'a jamais trouvé un peuple se servant de ces deux armes dans la même mesure; il oppose les Baloubas et les Manyémas comme peuples se servant du javelot, aux Bassonghés, aux Bassongo-Minos et aux Waboudchoués, comme peuples se servant de l'arc. Le javelot est l'arme principale de tous les peuples qui sont arrivés à un plus haut degré d'organisation sociale, qui ont constitué leur gouvernement et leur armée de guerre. Ainsi, nous le trouvons chez les Cafres, les Betchouanas, les Héréros, dans l'Ouganda, aussi bien que chez les Fans et les Bangalas, qui l'emploient presque exclusivement. Les javelots servent tantôt comme armes de jet, tantôt comme armes d'estoc; dans tous le pays soumis à l'influence des Zoulous, nous trouvons ces deux usages simultanément: un épieu court et pesant pour le combat corps à corps et un javelot long et léger pour le combat à distance. On ne connaît point d'appareils à lancer le javelot, comme par exemple, des frondes à lanière ou des arbalètes. La hampe est d'ordinaire en bois, parfois peu travaillé et noueux, parfois, surtout dans le Congo, très beau et très bien poli, orné de sculptures (Oubanghi, Arouwimi), ou bien entouré de fil de fer (Zambéziens), d'anneaux en fer, laiton et cuivre (Bangalas, Bapotos). On introduit la pointe dans le manche, en ménageant un trou avec une forte épine, comme on fait dans tout le Sud et la plus grande partie de l'Est; ou bien on la fixe au bout de la hampe avec une douille, comme dans le Congo. L'autre extrémité du javelot se termine souvent aussi par une pointe de fer

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

ı une lourde spirale métallique; ou bien elle s'épaissit (Basnghés, Wakoussous). Dans certains endroits on trouve des velots tout entier en bois, comme chez les Boubis de Fernndo-Po et les Makondés de Rouvouma.

L'arc[1]) et la flèche[2]) sont presque aussi répandus que javelot, bien que bon nombre de peuples belliqueux aient comètement abandonné cette arme de combat à distance. On peut stinguer différentes formes d'arc: 1° l'arc du Sud et de l'Est ricain, coupé circulairement dans le sens transversal de l'arbre, s extrémités amincies; la corde, de nerfs d'animaux, est tout mplement attachée aux deux bouts; — 2° l'arc du Nyassa, à outs émoussés, souvent un peu recourbés, et percés pour fixer corde; — 3° l'arc du Congo, coupé dans le sens transversal. ı forme plus ou moins rectangulaire ou ovale; la corde est ite de fil de rotang ou d'autres filaments végétaux; elle est tachée ou bien au renflement final de l'arc sculpté en relief, ou en à une boule en bois ou un bourrelet de rotang tressé, tés sur l'arc; — 4° l'arc soudanais dont le côté convexe est olati et dont les extrémités se recourbent en s'amincissant par traits successifs. Il faut y ajouter l'arc en bambou, des Pygées du Rouanda, renforcée d'une baguette glissée à l'intérieur, découvert dernièrement par le Dr Kandt. Les tribus des ans portent, au lieu d'arcs, des arbalètes, imitant, ce semble, elles des Portugais du XVIe siècle. Les flèches en sont de bois, outes petites, légères, et empoisonnées. Les Bantous ne connaissent as d'appareils pour tendre la corde (anneaux à tension, etc.).

Les flèches ont une hampe en bois roseau, ou nervures e feuilles de palmier (ces dernières surtout dans le territoire du assaï); la pointe en fer est fixée des deux mêmes façons dont ous avons parlé pour les javelots; souvent, entre la pointe et ı hampe de roseau, se trouve un morceau de bois, sur lequel ent la pointe. Très fréquentes sont les pointes en bois, qui 'ordinaire, sont empoisonnées, comme d'ailleurs le sont ouvent les pointes en fer. La forme des pointes est extraordiairement variée. Pour la chasse aux oiseaux et autres petits nimaux, on a des flèches à pointes en bois émoussées, en orme de pistons. D'ordinaire la hampe, à son extrémité ultéieure, reçoit une entaille pour la corde; cependant cette entaille nanque souvent dans les pays où l'on se sert de cordes de otang. On a presque toujours un moyen d'assurer la direction

[1]) Ratzel, Die geographische Verbreitung des Bogens und der Pfeile in frika (Ber. K. S. Ges. Wiss., phil.-hist. Kl. 1887). Idem, Die afrikanischen ögen (Abh. K. S. Ges. Wiss., phil.-hist. Kl., Bd. XIII, Nr. 3, 1891). Idem, eiträge zur Kenntnis der Verbreitung des Bogens und des Speeres im indoafrianischen Völkerkreis (Ber. K. S. Ges. Wiss. 1893).

[2]) Weule, Der afrikanische Pfeil. Leipzig, 1899.

Digitized by Google

de la flèche, sauf dans la région entre le Nyassa et le Tanganyika, ce moyen consiste dans l'emploi de plumes ou de moitiés de plumes attachées à la hampe en nombre et en ordre différents. Les flèches des Pygmées et de quelques tribus Bantoues du bassin congolais, ainsi que les flèches de l'arbalète des Fans, n'ont, pour diriger leur trajectoire, qu'un morceau de feuille introduit dans une fente de la hampe. Pour tous les renseignements plus exacts sur l'arc et la flèche, de même que pour les reproductions des modèles, je dois renvoyer les lecteurs aux ouvrages de Ratzel et de Weule.

Une autre arme généralement en usage, du moins au Sud, est la massue. On s'en sert surtout comme arme de trait, à la guerre et à la chasse, et beaucoup de tribus savent la lancer avec une grande habileté et une grande sûreté. C'est d'ordinaire un bâton droit, finissant par un renflement rond ou d'une autre forme, en bois dur, quelquefois en corne de rhinocéros. Cette arme est plus rare dans le territoire congolais: chez les Balolos, on trouve des massues recourbées en forme de sabre. La hache d'armes est moins répandue: nous la trouvons chez les tribus Cafres au Zambèze, chez les Bassonghés dans le bassin oriental du Congo, chez quelques tribus du Congo central et chez les Fans.

Le glaive ne se trouve guère que dans le bassin du Congo et dans la partie extrême-nord de l'Est-Africain allemand: ici ce sont les Massaïs qui l'ont adopté, là on doit probablement chercher son origine dans certaines influences soudanaises, bien que l'on puisse considérer une partie des glaives à forme curieuse en usage au Congo, comme des reproductions en fer d'anciennes armes en bois. La forme des glaives est extrêmement variée: on en trouve de recourbés, comme ceux des A-Sandés dans l'Arouwimi, de rectilignes avec lame en forme de feuille souvent sculptée à jour dans le Congo central, l'Arouwimi, le Lomami et le Kwango, d'autres avec lame s'élargissant vers le bout; cette lame est ou bien nettement tranchée (Bakoubas, Yaoundés) ou bien terminée par trois pointes (Baloubas). En outre, on trouve chez les Bangalas des glaives de tribunal, terminés en forme de faucille; des glaives à un tranchant dans le Loango, d'autres terminés en forme de lance chez les Fans. Le fourreau consiste d'ordinaire en deux minces palettes en bois souvent recouvertes de cuir ou de peau de lézards; mais on a aussi des fourreaux faits d'un seul morceaux de bois.

Le couteau javelot[1]) n'est pas une arme particulière aux Bantous. On ne trouve à en faire usage que les Fans et quelques tribus entre l'Oubanghi et le Congo à cause de leurs rapports immédiats avec les tribus soudanaises; mais, paraît-il,

[1]) H. Schurtz, Das Wurfeisen der Neger, Leiden, 1889.

Digitized by Google

es larges couteaux en forme de flets ou flétans des Bassongo-Aïnos servent aussi d'armes de trait. On porte très souvent sur oi de petits couteaux ou poignards pour tous les usages, à l'oc-:asion, on s'en sert comme d'armes, mais presque jamais à la guerre.

Comme armes de défense nous ne pouvons mentionner que e bouclier, car les cuirasses, usitées chez quelques peuples l'entre les Lacs, sont probablement d'importation Soudanaise. Le bouclier n'est pas employé partout; au contraire nous ren-:ontrons dans l'Ouest-Africain, depuis le Bas-Congo et le Kassaï usqu'à l'extrémité méridionale, une immense contrée où le bou-:lier est inconnu; et une seconde, plus petite, au cœur de 'Est-Africain allemand où les Wanyamwésis se passent de bou-:lier. Dans le Sud-Est-Africain, jusqu'à l'extrémité méridion ale lu Tanganyika, et jusqu'au Roufiyi, prédomine le bouclier de peau affectant d'ordinaire la forme du bouclier-type des Zoulous: un ovale de peau (le plus souvent peau de vache, parfois d'autres animaux, par exemple de zèbre) fixé par derrière, suivant la igne centrale, à un bâton droit qui sert en même temps de poignée. De chaque côté du bâton on a fait dans le bouclier une série de coupures transversales par lesquelles on introduit leux minces cordons de peau d'une autre couleur que celle du bouclier. Le territoire où l'on trouve le bouclier de peau confine, au Nord de l'Est-Africain allemand, à la région du bouclier ovale de cuir, de forme semblable à celle du bouclier Zoulou, ayant le même bâton vertical servant de poignée; mais il est fait de peau d'animaux épilée, et le bord est renforcé par une baguette solidement fixée. D'ordinaire il est orné de divers dessins en noir, blanc et rouge. C'est des Massaïs que l'ont reçu les tribus Bantoues qui le portent, comme les Wachachis, les Wadchaggas et es Wagogos. Quelques autres peuples de l'Est-Africain allemand ont des boucliers en cuir, comme les Wassoukomas, les Wacham-balas, et les tribus du territoire sans écoulement des eaux. Une espèce particulière du bouclier en cuir, c'est le bouclier-bâton qui consiste dans un long bâton portant un petit morceau de cuir grand comme la main; quelques tribus du ter-ritoire sans écoulement des eaux s'en servent dans les luttes au bâton très usitées chez elles. Les Fans ont aussi des boucliers de peau et de cuir de forme carrée.

Dans la région des Grands Lacs du Nil, c'est-à-dire dans les Etats des Wahoumas et dans les contrées à l'Ouest du Tanganyika jusqu'au Kassaï, on se sert de boucliers en bois soit avec, soit sans treillis. Dans le Rouanda, on trouve des boucliers ronds sans treillis, mais en revanche ornés de sculptures et de dessins. Dans la plupart des autres contrées, les boucliers por-tent un treillis fait de filaments de rotang, tendu de manière à

Digitized by Google

donner l'illusion de boucliers en plusieurs pièces que ce treillis réunirait en un seul tout: mais il n'en est rien; car tout bouclier se compose d'un seul morceau de bois. La forme des boucliers et la manière de fabriquer les treillis sont très diverses: dans l'Ouganda, les boucliers sont petits, ovales, et pointus aux deux bouts; le côté convexe, très grand, porte une bosse de forme conique, très soigneusement travaillée; dans le Kisiba, ils sont rectangulaires, aux angles arrondis, et de dimensions énormes; dans le Karagoué et le Mpororo, de forme semblable, mais beaucoup plus petits; dans le Rouanda encore plus petits et plus étroits; le treillis consiste ici toujours, dans des cordons verticaux et parallèles. A l'Ouest du Tanganyika, ces boucliers sont grands, rectangulaires et couverts d'un treillis de cordons croisés; au lieu de la bosse, on y trouve souvent un animal (lézard ou autre) sculpté en relief. Les Wasindjas et les Wakérévés possèdent des boucliers étroits et peints, en bois Ambatch très léger.

Dans la plus grande partie du Bassin congolais prédomine le bouclier de roseau. Il se compose ordinairement de deux séries de roseaux croisés à angle droit et reliés avec du rotang fendu. Une partie du treillis est souvent peinte en noir et forme de jolis dessins; la forme est ovale, quelquefois très étroite, comme chez les Balolos, quelquefois presque ronde, comme chez les Wahokos. Signalons une autre espèce: le bouclier composé de queues de feuilles de palmier.

On ne peut guère parler de l'art militaire bantou que dans des cas peu nombreux dans lesquels certains peuples sont arrivés à une organisation militaire plus avancée, comme par exemple les Zoulous ou les Wagandas. Les premiers surtout représentent sans aucun doute l'apogée de l'évolution bantoue à ce point de vue; ils sont les seuls qui soient jamais devenus dangereux dans un combat en rase campagne, même à des troupes européennes. Car, s'il est vrai que les Héréros ont causé beaucoup d'ennuis aux soldats allemands, on doit se rappeler qu'ils étaient tous pourvus d'armes à feu, tandis que les Zoulous ont toujours combattu en se servant de l'assagaï, leur arme nationale. En dehors de ces Etats militaires, la guerre, chez les autres Bantous, ne consiste que dans de petits expéditions de brigandage, dans lesquelles il n'y a d'habitude qu'un petit nombre de morts et de blessés, et dont les bruyants préparatifs jouent un rôle presque plus grand que la guerre elle-même.

Les villages sont souvent fortifiés[1]). Les ouvrages de défense consistent ordinairement dans une haie de pieux et un fossé. Souvent, au lieu de palissades, il y a une simple haie d'épines, infranchissable aux hommes et aux bêtes. Les con-

[1]) L. Hösel, Über das Befestigungswesen i. Afrika (Globus, Bd. LXIII, 1893).

Digitized by Google

structions qui se rapprochent relativement le plus, de notre conception d'une forteresse, sont celles des «Tembés», comme nous les trouvons dans l'Ounyamwési et surtout dans les capitales des rois Wasangous et Wahéhés (Outengoulé, Iringa).

5. L'Industrie.[1])

Parmi les industries, on doit mentionner avant tout la métallurgie, surtout la sidérurgie, car le fer est de beaucoup le métal le plus important. L'Afrique est la seule partie du monde dans laquelle partout, même chez les indigènes, on connaisse la manière d'extraire et de travailler le fer.

L'usage d'instruments et d'armes de pierre[2]) est disparu depuis longtemps de l'Afrique et nous ne savons pas si jamais il y a été universel. Il est vrai qu'on a trouvé au Cap et plus récemment aussi dans le Bas-Congo des pointes de lances et de flèches paléolithiques, et il est très possible que ces trouvailles se fassent à l'avenir encore plus nombreuses et plus importantes; mais en attendant on n'a pas encore le droit de parler de l'âge de pierre en Afrique, comme dans les autres parties du monde. Au contraire, il est plus probable qu'avant l'introduction du fer, le bois et l'os ont été les principaux matériaux de confection des armes et des instruments. On n'a d'ailleurs trouvé jusqu'ici, dans tout le territoire bantou, des instruments en pierre polie que sur le Bas-Congo, très souvent au contraire dans la Côte-d'Or, la Côte des Esclaves, et le Soudan.

Dans tous les cas, de nos jours, il n'y a pas un seul peuple bantou qui se serve d'instruments en pierre (abstraction faite des pierres brutes, employées en certains endroits comme marteaux de forgeron); les Bushmens seuls alourdissent encore leurs bâtons funéraires avec des pierres rondes et percées, mais on ne sait pas si ces pierres sont encore aujourd'hui de leur fabrication. On en a trouvé aussi de pareilles sur le sol du Sud et de l'Est-Africain, en particulier à l'extrémité méridionale du Tanganyika, et dernièrement aussi au Kilima-Ndjaro. Les indigènes ne connaissent pas leur emploi et les croient tombées du ciel.

---

[1]) Schurtz, Das afrikanische Gewerbe. (Preisschriften d. Fürstl Jablonowskischen Ges. Nr. XXXV). Leipzig, 1900. R. Kandt, Das Gewerbe in Ruanda (Zeitschr. f. Ethn. 1904. Heft 3).

[2]) R. Andree, Die Steinzeit Afrikas. (Globus, XLI. 1882). X. Stainier, L'Age de Pierre au Congo. (Ann. du Musée du Congo, I, 1). Bruxelles, 1899.

Digitized by Google

L'extraction du minerai de fer et l'art du forgeron sont connus de tous les Bantous, sinon pratiqués par tous. Presque partout, le minerai de fer est fourni par le sous-sol; là où il fait défaut, on se procure du fer brut chez les tribus voisines. Les fourneaux de fonderie sont trés primitifs: ce sont habituellement des réservoirs cylindriques ou coniques en terre cuite où l'on superpose, par couches alternatives, le minerai et le charbon. Tout autour, dans le bas, se trouvent des trous pour amener l'air avec des soufflets. Le fourneau des Yaoundés consiste dans une caisse carrée faite de troncs de bananier, au fond de laquelle ils pratiquent une excavation recouverte de terre cuite où le fer fondu vient se masser.

Les soufflets employés pour fondre ou forger le fer sont de deux formes différentes: la première espèce se compose de deux écuelles en bois ou deux pots garnis, en guise de membrane, de peaux ou de feuilles de bananier: chacun de ces pots porte un tuyau qui débouche dans un cornet en terre cuite, et qui conduit dans le feu le courant d'air produit par le soulèvement et le rabaissement alternatifs des membranes. L'autre forme de soufflet consiste en deux sacs de peau de chèvre ayant un tuyau d'échappement; le courant d'air se produit quand on ouvre, ferme, ou comprime alternativement les deux outres. La première espèce se trouve dans tout l'Ouest, et dans l'Est au Nord du Zambèze; la seconde chez les Cafres et par tout l'Est.

On emploie, comme outils de forgeron, des marteaux qui sont souvent en pierre, comme nous l'avons déjà dit. Souvent aussi, il sont en fer, ayant, soit la forme d'un coin, soit celle d'un marteau européen avec manche en bois. De même, l'enclume est une pierre plate ou un bloc de fer. Les tenailles sont en fer, ou quelquefois simplement se composent d'une branche pliée par le milieu. Ajoutons les instruments de tréfilerie: un morceau de fer, avec un très petit trou qui peut être élargi à volonté suivant que le fil doit être plus ou moins épais, et une pince avec laquelle on retient le fil et le fait trefiler.

Les instruments forgés sont les lames des pioches et des haches, les pointes des javelots et des flèches, les glaives et couteaux de toute sorte; en outre une foule d'objets de toilette: anneaux des bras et des jambes, perles en fer, chaînettes, et enfin clochettes et grelots. D'habitude ces objets sont très simplement travaillés selon leur usage; ce n'est que dans une partie du territoire congolais qu'ils atteignent une valeur artistique: c'est là que l'on trouve les plus beaux résultats de l'art sidérurgique bantou, à savoir: les différents glaives et couteaux des Bangalas, Batékés, Bayansis, Bapotos, Basokos, Bakoubas, Bassonghés, Wakoussous, Baloubas, Mayakallas, et les magnifiques haches, en partie plaquées de cuivre, des Bassonghés et des Batétélas.

Digitized by Google

Outre le fer, on emploie d'autres métaux le laiton et le cuivre; ce dernier est le métal le plus précieux, c'est l'or des Nègres. Dans quelques endroits, on extrait le cuivre du pays, surtout dans le Katanga, d'où il circule dans le commerce sous forme de croix. Par contre, le laiton est exclusivement importé d'Europe, d'ordinaire en forme de fil d'archal très gros; on le travaille au pays même.

La poterie n'est pas trés développée: elle se borne en général à la confection des simples pots de cuisine, de vases semi-sphériques à large ouverture et de réservoirs à eau à large ventre et à goulot étroit. Les vases ne sont pas ornés, tout au plus portent-ils des dessins fort simples faits de traits gravés. L'art de la poterie n'acquiert une certaine perfection que dans quelques contrées où l'on sent déjà une influence du Nord-Africain, surtout dans l'Ouganda: on y fabrique de très beaux vases d'un noir luisant et de toutes les formes; de nos jours on commence à y imiter les tasses et gobelets européens. Nous trouvons aussi des vases un peu plus artistiques en terre cuite et rouge, chez les Wakissis près du Nyassa, et dans quelques tribus du territoire Zambésien. Le travail de la poterie est presque partout réservé aux femmes, d'autant plus qu'il s'agit de la confection des ustensiles de ménage et de cuisine; les têtes des pipes en terre cuite sont au contraire fabriquées par les hommes. Ici encore ce sont les Wagandas qui tiennent le record; mais il y a aussi d'autres peuples qui font des têtes de pipe très jolies, témoignant de leur goût artistique, comme les Wadigos qui y tracent des figures d'animaux, surtout d'oiseaux. Les potiers travaillent partout sans se servir du tour, et arrondissent les vases avec leurs seules mains tout en employant comme planche du fond un morceau d'écorce de courge. Un autre morceau sert à lisser le pot, un bout de bois pointu ou un fragment de roseau à graver les ornementations qu'on imprime aussi avec une corde; puis on fait sécher le pot, on le passe au feu et quelquefois enfin on le polit comme dans l'Ouganda.

La sculpture sur bois a surtout pour objet la fabrication des meubles, chaises, supports pour la tête, écuelles, cuillers; en outre des manches de haches, des hampes de lances et de flèches, des arcs et des massues etc., en un mot des instruments qui servent surtout à des buts pratiques, et qui dès lors demandent à être faits plutôt en conformité avec leur destination que pour la beauté artistique. Cependant on trouve assez souvent des articles qui se distinguent par leur exécution achevée. C'est surtout au centre du Bassin Congolais que la sculpture sur bois est arrivée à un degré de perfection particulièrement remarquable. Les gobelets et les cassettes des Bakoulas et de leurs voisins sont vraiment des œuvres d'art; de même les vases à lait des Wahoumas et des

Digitized by Google

Héréros, bien que privés de toute ornementation, plaisent par leur belle forme et le soin avec lequel ils ont été fabriqués. On trouve aussi des modèles trés artistiquement sculptés parmi les supports de tête des Africains du Sud et des tribus du territoire méridional du Congo, et parmi les chaises des Warouas, des Baloubas et des Doualas. On sculpte également sur bois des peignes, des épingles à cheveux, des cannes ou des insignes de dignitaires (sceptres) qui sont portés par les chefs et les pères de famille; mentionnons surtout les magnifiques sceptres des Warouas.

En dehors de ces objets d'un usage journalier, la sculpture africaine sur bois confectionne encore des figures dites de fétiches, imitations d'hommes et d'animaux qu'on trouve surtout à l'Ouest du Tanganyika, et dont la multitude et la variété augmentent au fur et à mesure que l'on se rapproche de la côte de l'Océan Atlantique. Selon notre goût ces figures sont loin d'être belles, mais plutôt grotesques ou affreuses. Considérées au point de vue purement technique, elles attestent pourtant très souvent une habileté appréciable et un talent d'observation réaliste. Les proportions de ces statues sont, il est vrai, presque toujours fausses: les jambes sont trop courtes, la tête et le tronc trop grands; mais l'artiste a bien rendu les notes caractéristiques qu'il a voulu reproduire, et qui consistent souvent dans l'extérieur de l'habit, de l'ornementation et du tatouage.

Mentionnons enfin comme produits de la sculpture sur bois les masques usités en particulier dans l'Ouest, et sous des formes souvent exotiques, et les rostres fantastiques des Doualas [1]) qui sont uniques parmi les objets dont nous parlons.

Outre le bois, on emploie l'ivoire pour de petits ouvrages sculptés, comme des amulettes, des objets de toilette, des flûtes à signaux, des épingles à cheveux, etc. Dans le Loango, on décore des dents entieres d'éléphant de représentations en relief de la vie quotidienne, courant en spirale autour de la dent. Les outils du sculpteur sont des couteaux de formes diverses.

L'art du tressage est exercé par les deux sexes, mais la part du travail de l'homme semble l'emporter. Le tressage des filets pour la chasse et la pêche, et celui des corbeilles est naturellement réservé aux hommes, tandis que celui des nattes l'est ordinairement aux femmes Mais il y a partout de nombreuses exceptions à cette règle: ainsi dans l'Ouganda le tressage des corbeilles est l'affaire des femmes, chez les Nkomis elles tressent tout, tandis que dans l'Oussindja et l'Oussoukouma ce travail est partagé par les deux sexes sans distinction.

---

[1]) Voyez gravures chez Frobenius, Der Kameruner Schiffschnabel und seine Motive. (N. Act. Abh. K. Leop.-Carol. D Akad. Bd. LXX, Nr. 1. Halle, 1897, avec 6 tables).

Digitized by Google

Parmi les corbeilles on peut distinguer deux espèces principales; la première est tressée avec des nervures de feuilles, d'ordinaire de palmier; selon la manière de tresser elle a un fond carré, tandis que le reste de la corbeille est rond. Cette espèce se trouve partout, mais plus particulièrement dans l'Ouest. A côté de celle-ci dans l'Est et dans le Sud, se trouve la seconde espèce consistant en bourrelets superposés en forme de spirale et attachés ensemble. Ces bourrelets sont faits de filaments végétaux et enveloppés de paille. On commence ces corbeilles par la fabrication d'un fond plat et circulaire, sur lequel se construisent les parois de la corbeille en spirales peu à peu grandissantes. Elles sont souvent si épaissement tressées que l'on peut y conserver des liquides, comme la bière ou le lait. On en a de toutes les formes et de toutes les grandeurs, en forme de simples terrines et de bouteilles à large ventre et à goulot étroit. En les tressant avec de la paille teinte on obtient quelquefois de beaux dessins comme chez les Wahoumas.

Les nattes qui servent à recouvrir les sièges ou les parois de la maison etc. sont également d'exécution très différente: les unes sont d'une seule couleur, les autres ornées de dessins. Les nattes de Rouanda sont de vraies pièces de prix: très bien ornées de dessins en noir et en rouge, elles sont employées par les riches comme paroi de séparation dans leurs huttes. On fabrique aussi dans le Rouanda des nattes en papyrus couvertes de dessins noirs que l'on suspend autour des lits. Ces deux espèces de nattes ne sont tressées que par les femmes des Wahoumas. Les belles nattes en paille bariolées des Souahélis portent parfois des inscriptions tressées en écriture arabe.

Le tissage[1]) semble être chez les Bantous, partout où il est pratiqué, l'occupation des hommes. Il s'agit ici des tissus de raphia et des étoffes de coton, sur l'extension desquels nous avons déjà dit le nécessaire. Dans les régions ou l'on se sert du coton, les hommes, semble-t-il, font aussi le travail du filage. L'appareil du tisserand est très primitif. Dans l'Est Africain, on monte la chaîne horizontalement entre deux baguettes; dans l'Ouest, on la suspend verticalement. On forme la trame autant qu'on peut dire, avec deux bâtons autour desquels sont enroulés les fils pairs et impairs de la chaîne; on fait entrer le dernier fil avec une navette ou une aiguille en bois, et on le fixe avec une baguette. Dans l'Est Africain on tisse de larges draps de coton: chez les Makouas de longues bandes étroites; dans le territoire congolais de petits draps larges de 50 cm. et guère plus longs; on les coud ensuite les uns aux autres. Chez les Bakoubas, les hommes tissent l'étoffe, puis les femmes cousent dessus, avec l'aiguille, des dessins de peluches.

[1]) Cfr. H. Ephraim, Über die Entwicklung der Webetechnik und ihre Verbreitung außerhalb Europas. (Mitt. a. d. städt. Museum f. Völkerkunde zu Leipzig, I, 1. Leipzig 1905).

Digitized by Google

6. Le Commerce.

Tous les Bantous ont une inclination prononcée et une grande habileté pour le commerce. Chez quelques tribus c'est la principale occupation des hommes, mais les femmes y prennent aussi une large part avec les produits de leur travail. Un trafic entre Nègres n'est pas une chose vite expédiée. Comme le temps n'a pour eux aucun prix, chacun cherche à faire traîner l'affaire en longueur, dans l'espoir de gagner encore quelque avantage, ce qui fait le désespoir du commerçant européen, habitué à l'expédition rapide des affaires. Le commerce d'une tribu à l'autre, produit par le partage primitif du travail, se rencontre partout; le commerce par caravanes, répandu dans de vastes contrées, n'est venu, semble-t-il, que du contact de certains peuples étrangers (asiatiques et européens). En conséquence il est plus ancien dans l'Est Africain où existaient des relations très éloignees avec l'Asie que dans l'Ouest où il n'a probablement été introduit que par les Européens.

Des articles principaux d'exportation, du commerce avec l'étranger, ont été pendant des siècles l'ivoire et les esclaves. Le commerce des esclaves surtout, dont je ne puis pas traiter ici plus longuement, a été pour les Africains d'une importance capitale; et, dans toute son histoire, il a causé très probablement de plus grands bouleversements que ceux que nous pouvons soupçonner aujourd'hui. Les principaux articles d'échange, payés par les Blancs pour les esclaves étaient les étoffes de coton, les fausses perles, le rhum, les fusils, la poudre, le sel, le cuivre et le laiton. De nos jours les esclaves et l'ivoire (de plus en plus rare) ont été remplacés par d'autres produits, comme l'huile de palme, les pistaches de terre, le caoutchouc etc.

Pendant longtemps le commerce au lieu de contribuer à l'exploitation de l'Afrique était au contraire un des principaux obstacles à la pénétration des Blancs. Car les peuples de la côte veillaient avec jalousie à ce qu'aucun Européen ne mît le pied dans le pays, et ne liât des relations directes avec les tribus indigènes; c'était le seul moyen pour eux de retenir le commerce dans leurs mains, et d'en récolter tout le bénéfice. Il a coûté beaucoup de peines pour vaincre ce monopole; dans quelques endroits, par exemple au Cameroun, ce n'est que de nos jours qu'on y est parvenu.

Le fait que toutes les marchandises de commerce de l'Afrique doivent être tansportées par des hommes, a donné naissance au métier de portefaix; quelques tribus, par exemple dans l'Est Africain les Souahélis, les Wanyamwésis et les Wassoukoumas, dans l'Ouest Africain les gens de Bihé, s'y adonnent

Digitized by Google

avec prédilection. Longtemps avant que les voyageurs européens y eussent pénétré, des caravanes commerciales de l'Angola avaient visité les empires de l'Afrique centrale, le Lounda, les empires des Kasembés, des Barotsés, et le pays des Bachilanghés. De même des caravanes de l'Est, conduites il est vrai par des Arabes, avaient poussé déjà avant Livingstone et Stanley jusqu'au Haut-Congo et au-delà.

Tout le commerce des Nègres se fait à terre, car les Bantous n'ont pas fait de grands progrès dans la navigation. Ils n'ont jamais osé, comme les Polynésiens, aborder la haute mer. Leurs plus grandes hardiesses se restreignent à la construction de canots sur lesquels ils peuvent traverser les Grands Lacs de l'Afrique centrale ou bien fendre le violent ressac des vagues sur la côte occidentale. Les Africains du Sud ne possèdent même pas de canots, c'est pourquoi le Zambèze était, pour les hordes émigrantes des Soulous un obstacle difficile à surmonter, et il fallut du temps avant que les Angoris réussissent à le traverser et à pousser vers le Nord. Les canots des autres Bantous sont des troncs d'arbres creusés, très étroits et mal travaillés. Ce n'est qu'en avançant jusqu'au Congo que nous en trouvons de plus beaux et plus grands. Ce sont les Wagandas qui tiennent le record dans l'art de construire les embarcations; ils ont agrandi et élargi le tronc d'arbre primitif, pendant qu'ils rehaussaient les bords avec des planches fixées les unes aux autres.[1]) Sur ces canots, les Wagandas ont pillé toutes les rives du Nyanza. Les barques des Doualas au Cameroun se distinguent par leurs peintures et par leurs proues phantastiquement sculptées.

Comme monnaie les Bantous se servent des choses les plus diverses. La monnaie caractéristique de l'Afrique est celle de fer, tantôt sous forme d'objets usuels, comme des lames de pioches, des pointes de lances ou de flèches, tantôt sous une forme qui la caractérise comme monnaie. A côté de la monnaie de fer il y a celle de cuivre; les grandes croix du Katanga surtout sont trés répandues. On se sert souvent en guise de monnaie, par exemple au Congo central, de fil de cuivre ou de laiton importé d'Europe. En outre, certaines étoffes sont une monnaie très estimée. Dans l'Ouest ce sont les étoffes faites par les Nègres eux-mêmes en filaments de palmier et désignées dans l'Angola pendant un certain temps comme monnaie officielle par le Gouvernement portugais; dans l'Est ce sont pour la plupart des tissus de coton importés. Dans l'Ouganda, l'Ounyoro etc., on considère comme monnaie les cauris rangés sur des cordes: on échange aussi presque partout contre de fausses perles. Bien que le bétail ne soit pas, même chez les éleveurs

[1]) Voyez gravures et description exacte chez Kollmann, l. c., p. 15 et seq.

Digitized by Google

du Sud et de l'Est, un moyen universel de payement, il est pourtant absolument nécessaire dans certaines circonstances, par exemple dans l'achat d'une fiancée. Dans le petit commerce on se sert aussi de menus objets, comme des feuilles de tabac, du sel etc.

7. La musique.

La musique et la danse comptent parmi les plaisirs les plus aimés des Bantous. La première est ou bien un accompagnement de danse (tambours et instruments à vent) ou bien une musique «absolue» (instruments à cordes, *marimba*, *sansa*). Les chefs supérieurs des Nègres ont toujours des chorales spéciales. On connaît très peu de chose sur les danses des Nègres: elles sont en Afrique un événement si quotidien qu'un Européen s'est rarement donné la peine d'en décrire une en détail. Les danses sont souvent une cérémonie de culte et portent quelquefois un caractère obscène.

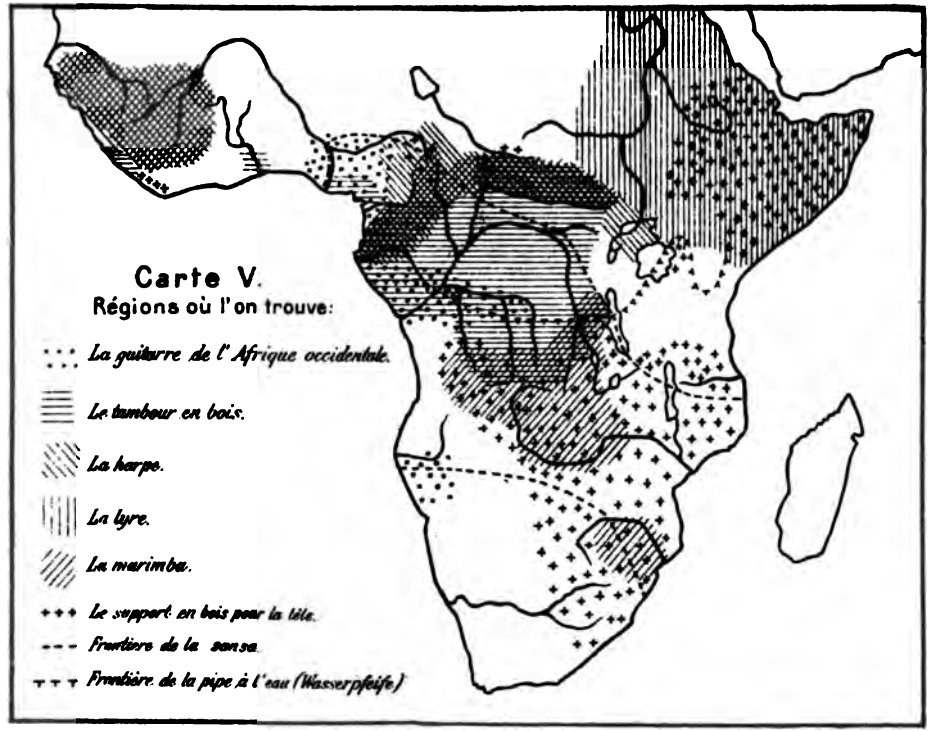
Correspondant au caractère de la musique africaine dont le but principal est de donner la mesure pour la danse, et qui par suite accuse plutôt l'élément rhythmique que l'élément mélodique, les instruments des musique[1]) (v. Carte V.) ne sont pas pour la plupart, d'après nos idées, des instruments de musique proprement dits: l'instrument favori des Africains, le tambour, ne peut certainement pas être compté parmi les instruments de musique. C'est le plus souvent un cylindre plus ou moins long, morceau d'arbre creusé, tantôt ouvert aux deux bouts, tantôt à un seul. La membrane du tambour consiste en une peau, souvent de lézard; dans la plus grande partie du pays bantou, elle est attachée au cylindre par des pointes en bois ou en métal; au Nord seulement elle est tendue par des cordons de cuir ou des coins (Cameroun): c'est une coutume importée du Soudan.

On peut encore moins regarder comme instrument de musique le tambour en bois, billot creusé, ayant une fente longitudinale en haut, et servant d'instrument pour transmettre des signaux et d'autres communications; il donne aux indigènes la possibilité de communiquer des nouvelles importantes en peu de temps et à des distances très grandes. Dans le Cameroun on

---

[1]) Pour plus de détails cf. mon travail «Die afrikanischen Musikinstrumente» (Ethnol. Notizblatt III). Berlin 1901, contenant des gravures de toutes leurs formes. — Les instruments du territoire congolais sont décrits dans les «Notes analytiques sur les collections ethnographiques du Musée du Congo» avec 21 tables.

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

ı créé de la sorte un langage complet de tambour.[1]) Ce tambour que nous retrouvons aussi en Océanie est répandu dans la plus grande partie du territoire congolais, et sur la côte, du Congo usqu'au Cameroun.

Les instruments à vent se rapprochent beaucoup plus les instruments de musique proprement dits. Cependant ils servent aussi aux signaux et à d'autres buts. A cette catégorie appartiennent surtout les cors en ivoire et en cornes d'antilopes, que l'on rencontre partout; en outre de petites flûtes, en ivoire, en os, ou en bois, — enfin des flûtes de roseau dans lesquelles on souffle tantôt par le bout, tantôt par le côté. Dans certains endroits on se sert aussi de flûtes de Pan (Oussogas, Wakoussous).

Dans le Sud et l'Est du territoire congolais, sur le Zambèze, le Limpopo, et dans l'extrémité Nord-Ouest entre l'Ogôoué et le Sannaga, on trouve la *Marimba*, espèce d'harmonica, en bois, consistant dans un certain nombre de planchettes étroites, de longueurs différentes, attachées à un cadre horizontal ou bien arqué. Sous chaque planchette, en guise de caisse de résonnance, se trouve une citrouille dont la grosseur correspond à la longueur de la touche. Pour toucher l'instrument on se sert de baguettes terminées par des boutons en caoutchouc. On emploie dans l'Est Africain (Ouganda, Ouségouha, Ousaramo) des instruments de la même espèce, mais plus simples, où les planchettes résonnantes sont placées très doucement sur deux tiges de bananier couchées sur le sol.

La *Sansa* est un instrument exclusivement africain; il se compose dans sa forme la plus simple d'une planche sur laquelle sont attachées un certain nombre de languettes flexibles en bois ou en fer, de façon à ce qu'une de leurs extrémités soit fixée et que l'autre s'élève libre dans les airs. On joue de cet instrument en abaissant les languettes avec les deux pouces et en les faisant rebondir. La planche est souvent évidée ou bien remplacée par une caisse. On trouve la Sansa partout, excepté dans l'Extrême-Sud et dans l'Est Africain allemand.

Parmi les instruments à corde, le plus répandu et aussi le plus simple est l'arc musical monocorde, seul représentant de cette espèce d'instrument dans tout le Sud jusqu'au delà du Zambèze. Dans l'Ouest, sur le Bas Congo jusqu'au cours central du Kassaï, dans le Cameroun et sur le Kounéné, on trouve un instrument qui est issu pour ainsi dire d'une réunion de plusieurs, d'ordinaire cinq arcs musicaux, sur une seule caisse de résonnance. Il faut probablement le considérer comme le seul instrument à cordes composé, d'invention africaine. Dans l'Est il est remplacé

---

[1]) Betz, Die Trommelsprache der Duala. (Mitt. a. d. D. Schulztg. XI, 1898) [et Anthropos, tom. I., fasc. 3, p. 665 ss.]

Digitized by Google

par des instruments consistant dans une planche évidée comme une écuelle; les cordes sont tendues sur la partie concave; — et par la *sésé* venant probablement de Madagascar, ayant 2 ou 3 cordes attachées sur un support droit et sculpté. Voici enfin encore deux autres instruments à cordes qui ont pénétré par le Nord dans le pays des Bantous: la harpe et la lyre. Celle-là se trouve en deux endroits: dans le Nord-Ouest chez les Fans, et dans l'Ouganda; celle-ci seulement dans l'Oussoga à l'angle Nord-Est du Nyansa.

[De tous ces instruments il serait important de savoir non seulement leur construction mais encore la manière de les accorder, d'indiquer les intervalles dans lesquels ils sont accordés, puis la manière de les jouer, d'indiquer s'ils sont des instruments solo ou employés pour accompagner des chants, et enfin d'écrire en notes musicales des mélodies qui sont jouées sur ces instruments. Pour arriver ici à une exactitude satisfaisante il serait bon de se servir d'un phonographe.]

Aux instruments de musique s'ajoute toute une armée d'instruments de tapage, des cloches et grelots, en bois et en fer, avec et sans battant, et surtout les crécelles et castagnettes aux formes les plus diverses. Si ces dernières doivent être mises en mouvement par les mains, elles sont faites de citrouilles vidées ou de capsules tressées attachées à des manches et remplies de petites pierres et de noyaux très durs.

8. Organisation Sociale.[1])

L'organisation sociale, sauf pour quelques tribus, surtout Cafres, est très peu connue. L'unité de la tribu ne consiste souvent que dans le nom puisque fréquemment chaque clan, chaque village, est complètement indépendant. C'est surtout vrai dans l'Ouest, tandis que dans le Sud et l'Est le pouvoir central représenté par le chef se fait sentir d'avantage, mais cette différence n'est que graduelle; car, même dans les États à régime autocratique, comme chez les Zoulous, dans le Loango, le Lounda, l'Ouganda, le pouvoir du roi est fortement tempéré par le conseil

[1]) Dans cette matière il nous reste encore presque tout à faire pour l'Afrique. Les matériaux que nous avons n'ont jamais encore été collectionnés, sauf l'ouvrage de A. H. Post, «Afrikanische Jurisprudenz», (Oldenburg, 1887), déjà bien suranné aujourd'hui; cependant, comme il n'y en a pas encore d'autres, il faut toujours s'y rapporter pour ce qui regarde la jurisprudence et les institutions de droit. — On peut trouver une collection de petites monographies dans Steinmetz: Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien. Berlin, 1903. Mentionnons celles des Bakouiris, Banakas et Bapoukous, Batangas, Wagandas, Wagogos, Wachambalas, Msalalas (Wanyamouésis), Wapokomos, Ovahéréros, Ondongas et Amahloubis.

Digitized by Google

des chefs de tribus pour la législation aussi bien que pour la politique extérieure. Dans les Empires mieux organisés comme l'Ouganda, le Lounda, le Loango, à côté du Grand-Conseil, il en existe un autre plus restreint dont les membres ont des fonctions déterminées (ministres). Ainsi dans l'Ouganda, il y avait un chancelier de l'Empire *(Katikiro)* qui faisait partie avec trois chefs héréditaires et quelques autres nommés par le Roi, du Conseil-Privé; dans le Loango il y a toute une foule d'employés d'Etat et de Cour.

La plupart du temps le chef n'a que l'honneur de représenter l'Empire tandis que le pouvoir réel reside dans l'assemblée des hommes. Dans l'Ouest africain, toutes les affaires concernant l'État sont expédiées par un « palaver », c. à. d. par un Conseil ou assemblée populaire, ce qui donne aux hommes l'occasion de déployer une éloquence souvent admirée même des Européens. Tous les hommes libres ont les mêmes droits, ce qui n'empêche nullement quelques uns d'acquérir par leurs talents personnels ou leurs richesses une influence prépondérante. Dans les sociétés plus développées, surtout dans celles qui sont fondées sur la conquête, nous trouvons au contraire des Etats où la part du peuple au gouvernement est inégale. Dans l'Ouganda, par exemple, il y a trois classes d'hommes libres: la classe inférieure, formée par la masse de la population, ce sont les *Bakopis* (paysans); au dessus d'elle ce sont les *Batongolis* (noblesse inférieure) et la classe supérieure représentée par les *Bakoungous* (haute noblesse), parmi lesquels se recrutent les plus hauts employés, les gouverneurs de province etc. Au dessous de ces trois classes se trouvent les esclaves.

L'esclavage est en usage chez la plupart des tribus bantoues excepté dans quelques unes comme dans les Sud-Africaines. Les exclaves sont, pour la plus grande partie, des captifs de guerre ou des gens qui ne peuvent pas payer leurs dettes. En général la situation de l'esclave n'est pas dure, puisque le droit qu'a le maître de le tuer ou même de le vendre est souvent très limité. Souvent c'est plutôt une relation de protection qui existe entre l'esclave et son maître, par laquelle le premier doit rendre à celui-ci certains services tandis que le maître est souvent rendu responsable des crimes et des dettes de ses esclaves. L'esclave a aussi le droit de fuir un maître qui le traiterait mal et d'aller se mettre, en suivant un certain cérémonial, sous la protection d'un autre.

Comme contraste remarquable à l'impuissance politique des Rois, mentionnons le droit qu'ils possèdent et qu'ils poussent souvent jusqu'aux dernières conséquences, de pouvoir disposer de la vie et de la propriété de leurs sujets. Le droit de vie et

Digitized by Google

de mort dont l'application illimitée dans l'Ouganda, le Lounda, l'Empire des Barotsés et dans tous les autres Etats Africains, est bien connue de tous les voyageurs, a peut-être quelque connexion avec des opinions religieuses: le roi est regardé par beaucoup de tribus comme un être supérieur semblable à Dieu, ou bien, au point de vue animiste, comme l'incarnation de l'esprit d'un ancêtre. C'est la raison pour laquelle il est souvent le principal faiseur de pluie, et le sorcier de la tribu. De même il est probable que le cérémonial très compliqué de la Cour dépende en partie de la crainte superstitieuse que cause l'être surnaturel du Roi.

Le pays appartient en théorie au roi, c.-à.-d. à la tribu; le monarque le partage, comme par exemple chez les Cafres, entre les chefs supérieurs, ceux-ci entre les chefs de clans, ceux-ci de nouveau entre les familles individuelles. En fait le pays est regardé comme la propriété de chaque particulier, autant et aussi longtemps qu'il est travaillé par lui.

La dignité royale est souvent héréditaire. Chez les Cafres, le fils aîné de la première femme succède au père; ailleurs aussi l'héritier ordinaire du trône est le fils aîné; mais dans quelques Etats de l'Ouest où la descendance en ligne féminine possède le droit, c'est le frère aîné ou le fils de la sœur. Dans les autres Etats, le nouveau roi est élu, mais régulièrement il doit être pris dans des familles déterminées. Ainsi dans l'Ouganda les trois chefs les plus nobles *(Bakoungou)* élisaient le roi qui devait dans ce pays être toujours un enfant, pendant la minorité duquel le gouvernement était entre les mains de sa mère et des trois *Bakoungous*.

Les revenus du roi sont très chancelants, et très modestes en dehors des grands États. Ils consistent pour la plupart en nature: ainsi le chef reçoit une partie des fruits récoltés et du butin de la chasse, par exemple les dents des éléphants, la peau du léopard qu'il a seul le droit de porter comme ornement en outre des morceaux de viande déterminés dans tout gibier tué, parfois aussi une partie du vin de palme et de la bière nouvellement faits. En outre les chefs font souvent des voyages à travers leurs pays pendant lesquels ils demandent des «cadeaux». Il existait dans l'Ouganda une sorte de système tributaire: dans chaque province le nombre des huttes était compté; pour chaque hutte on devait payer de 200 à 300 cauris et en plus toute la province devait livrer un certain nombre de femmes, de bêtes à cornes, de chèvres, de moutons, d'étoffe en écorce et de pioches. Les rois s'assuraient de grands revenus en monopolisant pour eux le commerce total ou partiel. Ainsi dans l'Ouganda il était défendu à tout le monde de trafiquer avec les commerçants arabes, avant que le roi n'eût visité les marchandises de ces derniers et qu'il n'eût fini ses affaires avec eux.

Digitized by Google

Les tribus se partagent en subdivisions, clans ou groupes de familles, dont, précisément en Afrique, on n'a pas encore bien étudié la constitution. Dans le Sud, et probablement aussi dans la plupart des tribus de l'Est, la descendance en ligne masculine est la condition requise pour appartenir à un clan; dans l'Ouest ce serait plutôt, semble-t-il, la descendance en ligne féminine. Cette dernière domine, par exemple, chez les Bakouiris dans le Cameroun, les Nkomis, les Bakellés, les Apinghis, les Aponos dans la contrée de l'Ogôoué, les Bakongos, les Kimboundas, les Songos, les Minoungos, les Kiokos dans l'Ouest Africain portugais, les Ovambos, les Héréros etc.; la première au contraire chez tous les Cafres et les Betchouanas, chez les Wanyamouésies, les Wagandas, les Wanyoros, dans le Lounda etc.

Souvent, quoique pas toujours, les clans ont le caractère de groupes de totem. En Afrique on regarde ordinairement comme *totem* un animal et aussi des plantes et autres choses. Dans l'Ouganda, Johnston compte 29 groupes de totems, Roscoë en compte même 41. Les Betchouanas professent aussi des doctrines totémistes comme le prouvent certains noms de leurs tribus (Bakouénas: hommes-crocodiles, Bakhatlas: hommes-singes, Bataous: hommes-lions etc.) On retrouve ici les usages, d'ailleurs connus en d'autres contrées, du totémisme: par exemple défense de tuer ou de manger l'animal-totem. Chez les Héréros et les Ovambos on trouve, l'une à côté de l'autre, deux organisations de clans avec totems: on les appelle chez les Héréros *Eanda* et *Orouzo*. *Eanda* est une association exogame dont les membres tirent leur origine d'une mère commune et qui a principalement rapport aux affaires de propriété et d'héritages; les enfants appartiennent à l'*éanda* de leurs mères. L'*orouzo* au contraire a un caractère plutôt religieux, des lois communes pour les repas, des règles spéciales pour les cheveux et les insignes distinctifs; les enfants font partie de l'*orouzo* de leurs pères.

9. Crimes et punitions.

Partout où l'organisation sociale est à peine commencée domine la défense personnelle, sous la forme de la Vengeance à laquelle sont obligés les membres du clan. Si par exemple, dans le territoire de l'Ogôoué, une femme a quitté son mari, celui-ci s'en va dans le village voisin et tue le premier habitant qu'il rencontre; ensuite il énonce publiquement la raison de son acte. Les parents du massacré tuent à leur tour un membre d'un autre clan, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il y ait un clan qui ne trouve plus l'occasion d'une défense personnelle. Ce clan

Digitized by Google

réclame alors contre le ravisseur de la femme une indemnité qui doit être payée par celui-ci. Tous les autres, même le mari trompé, en sont pour leurs frais, puisqu'ils se sont déjà dédommagés par le meurtre qu'ils ont commis. Dans les tribus ayant une organisation plus sérieuse il y a certaines lois consuétudinaires pour la punition des criminels. A l'exception de la sorcellerie, presque toujours punie de mort, tous les crimes et toutes les fautes peuvent être réparées par le payement d'une amende, même le meurtre qui souvent cependant entraîne la peine de mort. L'amende est plus ou moins forte selon la nature du crime et le rang de l'offensé. C'est au chef souvent qu'elle est payée, en tout ou en partie, surtout quand il s'agit de réparer des crimes commis contre une personne; car les personnes sont la propriété du chef qui dès lors est l'offensé, et en cette qualité reçoit les amendes, ce qui augmente considérablement ses revenus. Pour les crimes contre le droit de propriété c'est le propriétaire qui reçoit l'amende. Chez les Cafres-Xosas, par exemple, on payait au mari pour l'adultère de 1 à 10 bêtes à cornes, au père, pour la séduction d'une jeune fille, 3 ou 4; au chef, pour un avortement coupable, 4 ou 5; au chef encore pour une agression violente contre une personne, de 1 à 5 etc. . . . Si l'inculpé ne peut payer, ses plus proches parents doivent le faire à sa place; le clan est responsable devant le chef de tous ses membres. Là où règne l'esclavage, l'inculpé insolvable est le plus souvent vendu comme esclave.

Les peines et leur application sont très cruelles. Les coupables sont décapités, pendus, empalés, bâtonnés avec des gourdins jusqu'à ce que mort s'ensuive, lapidés, brûlés-vifs. De même on pratique beaucoup les mutilations: on coupe le nez, les oreilles, les lèvres, les doigts; on tranche les mains ou les pieds à coups de hache, on crève les yeux . . etc.

Le tribunal est composé du chef et de ses conseillers (chez les Cafres par exemple), ou bien quand les groupements sont moins nombreux, des anciens du village. Le plaignant et l'accusé peuvent amener des témoins et s'en servir pour plaider leur cause. Il y a un autre moyen de trancher des procès et qui est très répandu: ce sont les « ordalies » qui sont très nombreuses; ainsi l'ordalie du breuvage empoisonné (employée dans les accusations de sorcellerie), l'ordalie du feu (un membre du corps est mis en contact avec un objet brûlant), l'ordalie de l'eau ou de l'huile bouillantes (on doit retirer avec la main un object placé dans le liquide), . . etc. L'emploi de ces ordalies fait passer le jugement du domaine du pouvoir civil dans celui du pouvoir sacerdotal.

Digitized by Google

10. La famille.

Les Bantous sont polygames, le nombre de femmes qu'un homme peut prendre est théoriquement illimité; mais, comme la femme s'achète, ce nombre dépend de la richesse de l'homme. Les pauvres n'ont d'ordinaire qu'une seule femme; il n'y a que les grands chefs qui atteignent un nombre élevé. Le roi Mtésa, de l'Ouganda, aurait eu 7000 femmes. La principale femme est d'ordinaire la première mariée, et toutes les autres lui sont plus ou moins subordonnées. Ses fils sont les héritiers de droit. D'ordinaire le mari construit une maison à chacune de ses femmes, et lui-même habite et mange tour à tour chez chacune d'elles.

Chez les Cafres-Xosas on distingue la maison de la première mariée ou «grande-femme» et celle de la seconde femme ou femme de la «main droite». La troisième femme dépend de la grande maison à laquelle elle appartient comme «poutre» c. à. d. comme soutien; la quatrième dépend de la maison de la femme de la «main droite», et ainsi de suite. Chez les Zoulous, il faut ajouter aux maisons déjà nommées une autre, celle de la femme de la »main gauche«; pour le reste, l'ordre est le même.

La polygamie est étroitement liée à l'ordre économique, ce qui rendra son abolition difficile. C'est une des raisons pour lesquelles l'Islamisme paraît plus acceptable à l'Africain que le Christianisme qui exige du mari de se contenter d'une seule femme. Chaque femme est, pour le mari, une force de plus pour le travail, et dès lors, une nouvelle source de bien-être; mais elle est aussi pour lui une augmentation d'autorité et d'influence par la liaison avec la famille de sa femme. Pour cette raison il y a beaucoup de commerçants de l'Ouest Africain qui, autant que possible, dans tous les endroits où ils ont des relations d'affaires, ont en même temps une femme, chez laquelle ils peuvent habiter pendant leur séjour dans ces villages, et dont les parents défendent leurs intérêts pendant leur absence. Les femmes aussi sont très heureuses que leur mari contracte de nouveaux mariages car ainsi le poids du travail de chacune est diminué; surtout les premières mariées s'en réjouissent puisque les suivantes sont envers elles dans une espèce de dépendance qui tient de la domesticité.

La demande en mariage est ordinairement faite par l'homme. Parfois cependant c'est la coutume, comme chez les Cafres, que les parents de la jeune fille fassent les premières démarches. Tout d'abord on fait tâter le terrain avec précaution par des personnes interposées, et en observant maintes cérémonies interminables. D'habitude les premiers messages sont accompagnés de petits cadeaux dont l'acceptation montre si l'autre partie est disposée à nouer des relations plus directes. Celles-ci durent

Digitized by Google

souvent très longtemps car il n'est pas toujours facile de tomber d'accord sur le prix d'achat. L'élévation du prix et la nature des moyens de payement varient beaucoup avec les régions et la situation de l'épouse. Chez tous les éleveurs de bétail, les bêtes à corne forment la part principale du prix d'achat. Chez les Cafres-Xosas on donnait 10 à 20 têtes; chez les Wanyamouésis 20 aunes d'étoffe de coton, 30 crochets en fer, et 5 chèvres; chez les Héréros, un bœuf, une génisse, un mouton gras, une brebis pleine et une jeune brebis. Dans le Sud, c'est le père qui reçoit le prix d'achat; s'il est mort c'est son frère, ou le frère aîné de la jeune fille. C'est le père du fiancé qui pale, au moins pour la première femme; pour les suivantes, c'est le mari lui-même. Ailleurs, surtout dans l'Ouest, où les enfants appartiennent à la famille de la mère, le prix d'achat est reçu par le chef de cette famille, qui est, avant tous, le frère de la mère. Si la femme meurt sans enfant, le mari peut réclamer le prix d'achat. La coutume de fiancer les enfants de bonne heure est très répandue; et même, quand la jeune fille est déjà adulte, on lui demande rarement si elle consent ou non à son mariage.

L'empêchement de mariage pour cause de consanguinité existe aussi en Afrique, mais la limitation des degrés de parenté est très variable. Les mariages entre frère et sœur et même entre père et fille arrivent, par exemple chez les Wanyoros, tandis que le liaisons conjugales entre mère et fils ne sont permises nulle part. On ne sait pas si l'existence des groupes totémistes est liée partout au précepte de l'exogamie, car nos données sur ce sujet sont pauvres et contradictoires. Dans l'Ouganda, aucun homme, d'après Roscoë ne peut se marier avec une fille du clan (*kika*) de sa mère; chez les Héréros, d'après Viehe (cfr. Steinmetz, loco cit.) les mariages d'un clan (*éanda*) à l'autre sont permis, mais défendus dans la même *éanda*; Schinz, au contraire, nie toute relation de l'*éanda* avec la question du mariage.

On trouve souvent exprimée la croyance qu'avec le paiement du prix d'achat le mariage est conclu et qu'il a besoin tout au plus d'un festin pour la célébration définitive. Cependant ces affirmations sont probablement fondées sur des observations insuffisantes. Du moins est-il difficile d'admettre que des usages matrimoniaux aussi compliqués que ceux dont nous parlent Kropf au sujet des Xosas et Dahlgrün[1]) au sujet des Wachambas, ne se rencontrent que chez ces peuples; il est beaucoup plus probable que tous les Bantous observent des coutumes analogues, bien que différentes dans le détail.

La situation de la femme mariée n'est pas si mauvaise qu'on se le figure souvent; car le paiement du prix d'achat n'en

[1]) Heiratsgebräuche der Schambaa. (Mitt. a. d. D. Schutzgeb. XVI, 1903.)

Digitized by Google

fait point une propriété de l'homme complètement à sa merci: l'épouse garde certains droits qui lui sont assurés par la protection de sa famille et qui lui donnent un très fort appui contre les empiètements de son mari, contre les mauvais traitements etc.

Dans beaucoup de tribus, le mari peut à son gré répudier sa femme; mais, s'il le fait sans raison, il perd *ipso facto* le droit de réclamer le prix d'achat. Dans certaines circonstances, la femme elle aussi peut quitter son mari et retourner dans sa famille. De plus il y a certaines causes de répudiation: une des plus universellement répandues est la stérilité de la femme. L'adultère est loin d'être regardé partout comme une cause de rupture; au contraire le mari favorise souvent le commerce de sa femme avec d'autres, parce qu'alors il acquiert le droit de demander une indemnité.

L'accouchement se fait facilement; les femmes se remettent vite à leur travail habituel; elles nourissent leurs enfants pendant très longtemps, d'ordinaire plusieurs années. Quand elles vont au travail elles portent toujours leur enfants avec elles, soit attaché sur le dos dans un drap ou dans une peau, soit, comme dans d'autres contrées, assis sur la hanche gauche. On ne peut guère parler de l'éducation des enfants. Ils sont laissés à eux-mêmes, et par suite se rendent très vite indépendants. On connaît partout les jeux d'enfant, et souvent ils ressemblent à ceux de nos enfants.[1]) Quand les enfants ont un peu grandi, les fillettes doivent aider leur mère à chercher du bois et de l'eau, à travailler dans les champs etc., les garçons vont avec les hommes pour garder les troupeaux, et faire les autres travaux réservés aux hommes. De plus on leur apprend à se servir des armes et à faire la chasse.

Dans quelques tribus on regarde les jumeaux comme un signe de malheur; c'est pourquoi on les tue. Même chez les peuplades qui se réjouissent à la naissance de jumeaux, les parents sont obligés d'accomplir certaines cérémonies dont le but paraît être de conjurer le mauvais sort (par exemple dans l'Ouganda).

La transition de l'âge de garçon à celui d'homme est presque toujours célébrée par certaines cérémonies (fêtes de puberté), parmis lesquelles la principale est la circoncision. Celle-ci n'est point une coutume universelle chez les Bantous: un certain nombre de tribus, surtout dans l'Est, ne la connaissent pas; par contre, elle est répandue dans tout l'Ouest, et, autant que nous pouvons en juger, dans le territoire congolais (V. Carte III, fasc. 3., p. 590). Elle a lieu à l'âge de puberté, d'ordinaire à peu près au même moment où l'on fait le tatouage et les déformations des dents. Les peuples qui ne pratiquent pas la circoncision semblent n'avoir pas non plus de fêtes de puberté.

---

[1]) Weule, Afrikanisches Kinderspielzeug (Ethn. Notizblatt, Bd. II, Heft 1, 1899).

Digitized by Google

Dans l'Afrique centrale surtout, il y a, semble-t-il, une assez grande ressemblance entre les rites différents des fêtes de puberté. Partout les garçons sont confiés à certains hommes, d'ordinaire des médecins, qui se rendent avec eux dans un endroit écarté de la forêt où les garçons nus et barbouillés de terre cuite blanche, doivent vivre solitaires à peu près pendant une année. Là on les initie à certains secrets sur lesquels nous n'avons aucune connaissance. Pendant ce temps ils deviennent, selon la croyance populaire, des êtres tout nouveaux. On leur donne un nom nouveau, et quand ils reviennent au village chez leurs parents, ils feignent de ne plus reconnaître personne, même leurs proches, et d'avoir tout oublié, même leur langue. Entre-temps ils ont appris une langue mystérieuse qu'eux seuls comprennent. Cette initiation se termine par de grandes solennités dans lesquelles les jeunes gens portent des habits de femmes que celles-ci leurs enlèvent à la fin de la fête (par exemple chez les Yaoundés.) Désormais ils sont des hommes et peuvent se marier. Les jeunes filles doivent aussi se soumettre quelquefois à des cérémonies analogues, avant qu'elles soient déclarées nubiles.

Aux coutumes d'initiation se rattachent, semble-t-il les Sociétés secrètes, répandues surtout dans l'Ouest africain, et dont les membres, revêtus d'habits de treillis ou de feuilles d'arbres ou d'herbes, et portant des marques en bois ornés de peintures représentant des têtes d'animaux ou des visages humains, exécutent leurs danses en certaines occasions. Il y a certainement un lien quelconque entre plusieurs de ces sociétés secrètes, par exemple le *Nkimba* des Bakongos et l'*Oukoukou* du Gabon; d'autres paraissent avoir des buts plutôt politiques, comme plusieurs des nombreuses sociétés du Cameroun. Mais il est bien possible que toutes aient la même origine et la même signification. A cause du secret très sévère dont elles entourent leur but et leur manière d'agir, il est très difficile pour un Européen de jeter un coup d'œil sur la véritable nature de ces associations. Celui qui a traité le plus exactement cette question est Léon Frobénius qui cherche à les relier au culte des morts.[1])

Dans quelques endroits, surtout sur l'Ogôoué, les femmes ont aussi fondé des associations secrètes semblables; parmi les plus connues du Chaillu a observé le *Nyembé* de Mpongoués et des Bakellés opposé au *Nda* des hommes.[2])

---

[1]) Die Masken und Geheimbünde Afrikas, 1898, (Nova Acta, Abh. d. K. Leop.-Kar. D. Akademie d. Naturforscher LXXIV, Nr. 1). Karutz, Die afrikanischen Hörnermasken. (Mitt. d. Geogr. Ges. Lübeck, II. Reihe, Heft 15, 1901).

[2]) [Il paraît que les missionnaires n'ont pas toujours saisi la vraie nature et l'importance des fêtes de puberté et des sociétés secrètes. On ne saurait s'en étonner en regardant les absurdités et les obscénités qui s'y pratiquent si souvent. Mais malgré tout cela, pour entrer dans les profondeurs de la vie spirituelle et religieuse des indigènes il semble d'une extrême importance

Digitized by Google

11. La propriété et le droit de succession.

Comme toute la terre est estimée propriété de la tribu et que chacun ne la reçoit que pour l'usufruit, elle retombe après la mort du détenteur entre les mains du chef. Par contre tout le mobilier est propriété privée; les hommes et les femmes y ont tous une part, mais sur cette question ainsi que sur la transmission de tous ces biens nous ne savons presque rien. Toutefois il y a une règle générale: c'est que toute propriété doit rester dans le groupe respectif des proches parents du défunt. Et comme le chef de ce groupe est regardé aussi comme le propriétaire de la fortune du clan, son droit passe après sa mort à son successeur. La transmission par héritage se règle donc par le système dominant de la consanguinité. Chez les Wadigos par exemple où la ligne féminine possede le droit, le premier héritier est le frère de la même mère, ensuite la mère, puis le frère aîné ou la sœur de la mère, puis les neveux et les nièces etc. Chez les Cafres au contraire c'est le fils aîné de la «Grande-femme», et, s'il n'en est pas, celui de la 3ème. Si un Cafre n'a point de fils, c'est son père qui hérite s'il vit encore; autrement c'est le frère aîné de la même mère, ensuite le fils aîné que son père a eu de la «Grande-femme» etc. En général, les femmes ne peuvent hériter: elles font plutôt partie elles-mêmes de l'héritage; l'héritier reçoit toutes les femmes du testateur à l'exception de sa propre mère.

12. Funérailles.

D'ordinaire les Bantous ensevelissent leurs morts. Toutefois il arrive qu'ils les jettent simplement dans les bois ou dans l'eau, mais ce n'est une règle que pour les esclaves, les étrangers à la tribu et les gens qui n'ont point de proches. L'incinération des

---

d'arriver à une connaissance détaillée de ces institutions. En Australie, on vient de découvrir qu'à l'occasion des fêtes de puberté toutes les anciennes traditions de la tribu dans l'ordre religieux, morale et historique sont enseignées aux jeunes novices, et on a vu que, malgre les absurdites et les obscénités entremêlées encore là, ces traditions sont d'un caractère beaucoup plus élevé que l'on ne se serait douté. De là il s'ensuivrait que les missionnaires ne doivent pas procéder contre ces institutions sur-le-champ avec rigueur; qu'ils attendent d'abord un certain temps et qu'ils tâchent de gagner la pleine confiance des indigènes pour obtenir la connaissance de ces importants secrets. Car autrement ils en seraient exclus à jamais, les indigènes ne les leur livreraient à aucun prix, ce qui formerait assurément un grand dommage pour la religion aussi bien que pour la science. Pour la religion: car le missionnaire ne parviendrait ainsi à obtenir une connaissance de l'état religieux originaire des indigènes, qui devrait pourtant former la base et le point de départ de tout son travail ultérieur. Pour la science: car de vrais trésors spirituels, gardés par une tradition fidèle, peut-être depuis de centaines et de milliers d'années, lui échapperaient ainsi au dernier moment et cela irrévocablement.]

Digitized by Google

cadavres est inconnue. Aussitôt que s'est répandue la nouvelle du décès, la parenté se réunit et les femmes commencent la lamentation funèbre qui dure parfois très longtemps, ensuite on ensevelit le corps. Le cadavre est cousu dans des peaux, ou roulé dans des draps d'écorce ou d'autres étoffes indigènes, et on la descend en fosse. Le nombre des draps employés est souvent énorme; dans le Loango on fait un immense paquet en enveloppant le cadavre avec ces étoffes; dans l'Ouganda aussi le gaspillage des draps était très grand surtout dans les funérailles des rois.

Parfois l'inhumation a lieu immédiatement après la mort; dans d'autres cas, pendant des jours et même des semaines entières, le cadavre reste placé sur la terre. En quelques régions de l'Ouest Africain (Bihés, Machinchés) on laisse le cadavre se décomposer avant de l'ensevelir. On place le corps dans la fosse, étendu ou accroupi, après lui avoir courbé les jambes et les avoir liées aux genoux. La forme et la profondeur de la tombe sont très variées; quelquefois elles sont à fleur de terre comme chez les Cafres et les Bachilanghés (de 1 à 3 pieds de profondeur); parois elles sont très profondes (15 pieds dans le Loango); souvent elle est rectangulaire, souvent aussi ronde. Une forme assez répandue est celle dans laquelle le cadavre est placé dans une niche latérale de la fosse verticale. Très souvent on creuse la tombe au milieu de la hutte du décédé; souvent on abandonne cette hutte, et parfois on continue à l'habiter.

Fréquemment on ensevelit le mort en dehors de la hutte, mais toujours sur la propriété; les Cafres inhument leurs chefs dans le kraal des bestiaux. D'autres tribus ensevelissent leurs morts loin des habitations, dans les forêts et à côté des chemins. Les caveaux spéciaux sont rares; dans l'Ouganda chaque clan en possède un comme propriété héréditaire, et le roi lui-même ne peut le violer.

Comme je l'ai déjà dit, la hutte du décédé est souvent abandonnée et détruite; quand le chef du village est mort on quitte ordinairement tout le village et on émigre dans un autre endroit. On descend souvent dans la tombe avec lui ses armes et les objets qu'il possède en propre. On raconte de différentes parties du territoire bantou que les sacrifices humains sont offerts avant et après l'inhumation; peut-être ont-ils été jadis universellement pratiqués. A la mort d'un grand chef ces sacrifices ont pris parfois des proportions effrayantes, comme dans l'Ouganda et le Lounda.

Digitized by Google

18. La Religion.[1])

Les opinions religieuses des Bantous reposent pour la plupart sur une base animiste. Tous les évènements qui ne sont pas la conséquence d'un acte immédiatement perceptible d'un homme sont attribués à des êtres surnaturels qu'on regarde d'ordinaire comme les âmes des défunts et souvent même comme les esprits des ancêtres. Naturellement ces opinions sont très indécises et trop obscures et l'on peut soupçonner avec raison que beaucoup des choses racontées par les voyageurs Européens ont été pour ainsi dire suggérées aux Nègres par leurs questions. Mainte idée qui n'existait que très vaguement dans l'esprit des indigènes n'aura reçu une forme plus complète qu'après les interrogatoires détaillés des Européens. Mais en général la croyance des Bantous aux esprits est identique à celle des autres peuples sauvages; il y a de même une grande ressemblance dans les circonstances pratiques qui en découlent.

Tous les Bantous croient que les morts peuvent faire du bien ou du mal aux vivants, leur envoyer des maladies ou les en guérir, donner du succès à leurs affaires commerciales, à leurs voyages, à leurs chasses etc., faire tomber la pluie, donner la fertilité aux champs, etc. De plus on trouve partout la conviction que certains hommes sont en état, par la sorcellerie, de produire la maladie et la mort, de causer la sécheresse et la faim etc. Mais cette croyance elle-même a souvent quelque connexion avec des idées animistes en ce sens que l'on croit ces sorciers en relation avec un esprit. Chez nous, on aurait dit autrefois qu'ils étaient en rapport avec le diable. Ces sorciers peuvent aussi se changer en animaux, et, par exemple comme éléphants, dévaster les plantations de leurs voisins, ou, comme léopards, dévorer des hommes.

De la croyance aux esprits se sont formées, chez quelques peuplades plus avancées, surtout chez celles qui ont une organisation sociale plus développée, les commencements d'une hiérarchie de dieux, en ce sens que dans certaines affaires concernant l'Etat on invoque régulièrement des esprits déterminés. «Ces peuples partagent les fonctions entre les dieux: c'est ce que nous trouvons surtout dans le Loango et le Congo, où l'on connaît toute une série de divinités ayant nom et obligations spéciales. Dans l'Ouganda il y avait aussi en certain nombre de dieux avec des fonctions déterminées: on les appelait *Loubaris*, et ils habitaient des endroits fixes. Le plus estimé fut *Moukasa*, le dieu du Nyanza; il habitait dans le Lac, mais de temps en temps il sé-

---

[1]) W. Schneider [à présent évêque de Paderborn], Die Religion d. afrikanischen Naturvölker, Münster, 1891. Jusqu'ici la seule description complète contenant d'assez nombreuses références bibliographiques.

Digitized by Google

journait dans un prêtre ou une prêtresse, qui, comme incarnations du dieu, jouissaient d'une incomparable autorité. Avant de faire un voyage sur le Lac, les Wagandas lui offraient toujours des bananes ou autres vivres qu'ils lançaient dans le Lac avec une rame. *Chiwuka* et *Nenda* étaient des dieux guerriers: ils vivaient dans certains arbres sous lesquels on leur sacrifiait des animaux avant la bataille. *Ndoula* était le dieu de la vérole, *Kiwanouka* celui du tonnerre, *Mousisi* celui du tremblement de terre etc.

Le culte que l'on offre aux esprits pour se les rendre propices est le même en principe que chez tous les peuples sauvages et consiste en certaines cérémonies auxquelles on attribue une mystérieuse influence sur les esprits. Ce sont, comme le demande l'animisme, des sacrifices et des vœux; la musique et la danse, qui ne manquent jamais dans des cérémonies religieuses, ont probablement leur origine dans les temps les plus reculés. Les sacrifices consistent surtout en vivres puisque, d'après les croyances animistes, les esprits ont besoin de nourriture. Les animaux ordinairement sacrifiés sont les poules et les chèvres. On n'immole les bêtes à cornes que dans des circonstances exceptionnelles; mais on offre aussi en sacrifice beaucoup d'autres sortes d'aliments et de boissons. Les dons sont placés sur les tombes; on y verse parfois de la bière ou du vin de palme, ou bien on les place devant les idoles de bois ou de terre glaise. Celles-ci sont très fréquentes surtout dans l'Ouest, et plus rares vers l'Est et le Sud. Sur le Bas-Congo, dans le Loango et le Cameroun, elles jouent un grand rôle dans le culte, on les place souvent dans de petites maisonnettes en miniature, dans des huttes dites de «fétiches» qui existent aussi comme habitations des esprits dans les pays où il n'y a pas d'idoles.

La direction du culte est, dans les conditions les plus simples, l'affaire du chef de famille ou du chef de village; mais dans beaucoup de tribus un sacerdoce s'est formé qui doit servir de médiation entre les hommes et les esprits. Les prêtres, *(ngangas)* qui correspondent parfaitement aux «hommes de la médecine» des Indiens de l'Amérique du Nord, ont pour fonction spéciale de faire tomber la pluie et de guérir les maladies. Chez des peuples agricoles, comme le sont les Bantous, faire tomber la pluie est naturellement d'une grande importance puisque chaque fois qu'elle tarde, il en résulte la famine. Mais comme les maladies et la sécheresse sont attribuées à la sorcellerie, le premier devoir du prêtre est de découvrir le sorcier malicieux. La conséquence est un procès de sorcellerie dans lequel l'accusé doit soutenir une épreuve de sorcellerie. Dans tout l'Ouest, jusqu'au Zambèze et au Nyassa, elle consiste à boire un breuvage empoisonné (*nkassa* dans le Loango, *mouavé* sur le Zambèze), préparé avec l'écorce de l'Erythrophlœum de

Digitized by Google

Guinée. Si l'accusé vomit le breuvage il est innocent; mais si le poison a de l'efficacité il est convaincu de crime, le peuple se rue sur lui, le brûle ou le met en pièces à coups de haches. La manière dont les «hommes de la médecine» dans l'Afrique guérissent les maladies, a été souvent décrite; je renvoie le lecteur par exemple à la description classique d'une pareille procédure dans l'ouvrage de Bastian: Die deutsche Expedition an der Loango-küste I, pp. 54—61.

Les moyens dont se servent les prêtres comme les sorciers sont des «médecines» préparées avec les ingrédients les plus divers: des parties de plantes et d'animaux et même de corps humains souvent réduits en cendres ou en bouillie; on les fait avaler aux malades ou bien on en frotte les parties lésées. On en remplit des cornes de chèvres ou d antilopes ou de petits calebasses et on les porte ainsi sur soi en guise d'amulettes. De même les statues ou idoles de la côte occidentale (par exemple le Loango) ont souvent quelque part une partie creusée contenant de la médecine. Les chasseurs portent comme amulettes des morceaux d'animaux tués, des griffes de lion, des bracelets de peau d'éléphant, du poil de girafe, des colliers de dents de léopard . . etc. La croyance en l'efficacité de ces talismans et de ces médecines a amené, comme on le sait, la dénomination de tout le système religieux des Nègres par le mot «fétichisme», emprunté à la langue portugaise (de feitico=amulette). L'application de ce terme à la religion des Nègres, surtout des Africains occidentaux, introduit l'erreur que cette religion est spécifiquement différente de celle d'autres peuples sauvages, tandis qu'en réalité elle se compose des mêmes éléments, bien que sous une forme un peu diverse.

Les prêtres ont encore d'autres fonctions, par exemple de découvrir les voleurs et autres criminels, prédire l'avenir, donner des oracles. Dans l'Afrique du Sud on donne les oracles au moyen de dés qui sont les os de la cheville de certains animaux, ou bien de petites plaques sculptées sur bois ou sur os.[1]) Dans d'autres contrées on a des objets différents. Dans le Cameroun méridional par exemple on se sert des araignées: devant le trou d'une araignée de terre on place plusieurs morceaux de bois taillés de façon que l'araignée en sortant doive les déplacer; la position des baguettes indique alors l'oracle; d'autres tribus du Cameroun emploient dans la même fin des écailles de pangolin coupées diversement.

A côté de la croyance aux esprits et de la superstition, et sans aucun rapport avec elles, il existe chez beaucoup de Bantous, peut-être chez tous, la croyance très vague en un Etre

[1]) Bartels, Der Würfelzauber südafrikanischer Völker. (Zeitschr. für Ethn. XXXV, 1903).

Digitized by Google

suprême et Créateur du monde. Cet Etre s'appelle *Nyambi (Nsambi, Anyambi)* dans l'Ouest Africain, du Cameroun jusqu'à l'Angola et jusqu'au Haut-Zambèze. *Nyambi* n'a pas de culte: on le considère comme auteur et maître du monde mais il n'a aucun souci des hommes et ceux-ci de leur côté ne se préoccupent pas de lui. Quelquefois on regarde les esprits comme des directeurs des destinées humaines: institués par lui, ils dépendent de lui. Dans l'Est Africain, *Nyambi* est remplacé par *Mouloungou (Mououngou)*, chez les Héréros et chez les Ovambos par *Karounga*, et par *Katonda* dans l'Ouganda; tous ceux-ci correspondent à *Nyambi* sur tous les points.[1])

Il a été donné à Pogge et à Wissmann d'observer les premiers développements, d'une nouvelle forme de religion très curieuse. Peu de temps avant l'arrivée des voyageurs allemands, le chef des Bachilanghés, *Kalamba-Moukenghé*, avait aboli le vieux culte des esprits et en avait introduit un nouveau qui consistait uniquement à fumer du chanvre. Les vieux fétiches et instruments de sorcellerie furent brûlés, l'amulette universelle devint désormais le chanvre *(riamba)*. Les adhérents de ce culte s'appelaient *Béna-riamba*, c. à. d. fils du chanvre. On célébrait toutes les fêtes en fumant du chanvre, et chaque soir les hommes se réunissaient sur la place du village avec leurs gigantesques pipes à chanvre. Les vieilles danses religieuses restèrent intactes, mais on les mit en rapport avec le culte du chanvre, ainsi la danse qu'on exécutait au temps de la pleine lune pour assurer la réussite des récoltes.

14. [La Littérature populaire.

Les Bantous étant un peuple sans écriture, n'ont évidemment pas de littérature au sens que nous donnons à ce mot; mais la capacité d'en créer une, le sens poétique, un talent d'observation très développé, l'esprit, le sens humoristique ne leur font pas défaut: la preuve en est surtout dans les contes dont ils possèdent un trésor inépuisable que l'on a commencé à déterrer ces derniers temps avec un succès inattendu. Par leur objet, ces contes sont pour la plupart des contes d'animaux; souvent ils ressemblent beaucoup à nos fables. L'éléphant, le léopard,

---

[1]) [Que cette croyance en un Etre suprême n'est pas le faible commencement d'un nouveau degré du développement religieux mais le reste d'une croyance anciennement plus explicite et plus étendue, v. Andrew Lang, The Making of Religion, sec. ed. London 1900, p. 212 ff., Idem. Magic and Religion 1901, p. 224 ff. Pour ce qui regarde la religion des Pygmées, plus élevée et plus pure que celle des Nègres, nous renvoyons nos lecteurs à ce que nous avons dit plus haut du livre de Mgr Le Roy, v. fasc. II, p. 391].

Digitized by Google

le chacal, l'antilope, le lièvre, la tortue y jouent les rôles principaux. Outre ces contes il y a des histoires plus mythiques où figurent des hommes, des monstres et des démons.[1])

A côté des contes nous devons signaler un riche trésor de proverbes. Les chansons que chantent les Nègres en travaillant, en ramant, en voyageant..etc., se rapportent d'ordinaire à un événement fortuit de la journée: elles consistent en des répétitions interminables et fatigantes de la même strophe vide de sens. Leurs chants religieux et magiques n'ont encore été collectionnés qu'en très petit nombre. La collection soigneuse de tous ces produits littéraires nous promet une étude très profonde de l'intelligence et de l'art des Bantous.

[Ce sont surtout les missionnaires qui, par leur connaissance intime de la langue, seront le mieux à même de faire de telles collections comme plusieurs d'entre eux l'ont déjà fait avec beaucoup de succès.]

IV. Origine et migrations des Bantous.

Si nous nous demandons maintenant quelle est l'origine des Bantous et de leur civilisation, nous devons reconnaître ne pouvoir donner encore une réponse quelque peu satisfaisante. Les traditions particulières des Bantous nous manquent à partir de quelques générations; les documents historiques venant d'ailleurs sont très peu nombreux et ne se rapportent eux aussi qu'aux derniers siècles. Nous sommes donc forcés de nous baser uniquement sur les recherches anthropologiques et linguistiques et l'analyse comparée des civilisations.

L'anthropologie nous abandonne complètement: des études plus détaillées sur les caractères anatomiques n'ont été faites qu'en quelques rares endroits, par exemple dans le Sud-Africain; mais leur étendue ne permet pas de nous faire une idée même éloignée de la valeur et de la répartition des différences dans la taille, la couleur de la peau, la conformation

---

[1]) Signalons encore, outre les collections déjà citées ailleurs, de Callaway, Theal, Chatelain: Steere, Swahili tales; Büttner, Lieder u. Geschichten d. Suaheli, 1894, Casalis, Etudes sur la langue séchouana, 1841; Jacottet, Contes populaires des Basoutos, 1895; Jounod, Les chants et les contes des Ba-Rongas, 1897; [Le P. H. Trilles, Proverbes, Légendes et Contes Fang, Bull. de la Soc. Neuchateloise de Géographie, t. XVI, (1905), pp. 49—295. F. Torrend, Compar. gramm. of the South African Bantu Languages, pp. 283—321].

Digitized by Google

du crâne et du visage . . etc. Les nombreuses observations des voyageurs sur ces points sont certainement très précieuses et très intéressantes; mais à cause de leur caractère subjectif on ne doit en user qu'avec précaution. Pour cette raison il est difficile de les comparer, et elles sont incapables de fournir une base à une théorie scientifique.

Ainsi à l'heure actuelle, nous ne pouvons guère affirmer que ceci: il n'y a pas un type uniforme bantou, ou du moins il n'y en a plus. Toutefois les remarques concordantes de beaucoup de savants sur la ressemblance des Bantous avec les Soudanais, ressemblance qui s'accentue vers la côte Ouest, nous permettent de conclure qu'il y a là un mélange des deux races. Et comme le morcellement extraordinaire des langues soudanaises d'une part et l'unité et la grande ressemblance des dialectes bantous d'autre part nous inclinent à supposer que nous devons voir dans les Bantous un élément plus jeune dont les langues n'ont pas encore eu le temps de se différencier aussi fortement de la langue maternelle commune que les langues soudanaises, on devrait en conclure que la patrie des Bantous n'a pas été l'Ouest-Africain. Tout l'Ouest était probablement habité jadis (nous ne savons pas jusqu où) plutôt par les Soudanais; si l'on doit accepter l'opinion qui veut que les Damaras des montagnes soient liés de parenté avec les Soudanais, cette population primitive aurait occupé l'Afrique jusqu'à l'extrémité méridionale. Il faut remarquer ici que le type des Soudanais actuels a été fortement changé par les immigrations continuelles des Hamites et des Sémites; ce type, comme Hutter en a trouvé de ci de là chez les Balis et qu'il a photographiés, démontre clairement un mélange de sang Nord-Africain. Toutes les tribus qui en ce moment descendent du Soudan dans le territoire bantou, comme les Woutés et même les Fans (qui parlent encore une langue bantoue) ont probablement parmi eux des éléments hamitiques; c'est pourquoi ils sont beaucoup moins «Nègres» que les Soudanais primitifs.

Les faits anthropologiques ne nous conduisent donc pas au delà de ce résultat négatif que la patrie des Bantous ne doit très probablement pas être cherchée sur la côte occidentale, et qu'il n'existe pas de type physique bantou. Bantou n'est plus aujourd'hui qu'un concept linguistique, mais cependant l'étude de la langue ne nous apprend pas beaucoup plus. Contrairement à l'opinion de Lepsius, on peut admettre comme certain que les langues soudanaises et bantoues n'ont aucune connexion.[1])

---

[1]) [Cette opinion, nous ne saurions nous l'approprier. Il est vrai que les plaidoyers de Lepsius et de Christaller pour l'unité des langues Bantoues et des langues Soudanaises ne sont pas concluants. Mais il est déjà autrement des développements de Krause, d'abord sur les langues Bullom et Temne (Zeitschrift f. afrikan. u. ocean. Sprachen, I. Jahrg., p. 250 ff.). Selon

Digitized by Google

Mais comme par ailleurs on n'a pas non plus prouvé l'existence d'une liaison entre les langues bantoues et une autre famille de langues, les langues bantoues occupent encore une place à part. Donc de ce côté non plus nous n'apprenons encore rien sur l'origine et la patrie des Bantous.

---

non opinion il y a prouvé d'une manière incontestable le caractère du moins «bantoide» de ces deux langues (on ne doit pas faire attention à ce qu'il dit à partir de p. 257, ce sont des choses fantastiques). Comment donc expliquer l'existence d'une langue «bantoide» au milieu des langues soudanaises? Est-ce que l'on osera affirmer qu'elle est due à une immigration récente? Dans un autre article (l. c., p. 363), Krause a signalé le caractère singulier du Biafada qui se trouve parmi tout un groupe de langues de préfixes au Sénégal, à l'extrême Nord du domaine des langues Soudanaises. Il a relevé la ressemblance qui existe entre cette langue et la langue foule et sérère. L'explication qu'il donne des particularités de ces trois langues n'est pas la juste, il est vrai, mais elle ait pourtant entrevoir une certaine possibilité de joindre encore ces langues aux langues Bantoues.

Depuis ce temps-là, on a publié des matériaux intéressants sur les langues de l'Intérieur de Togo. La Direction de cette Revue aussi en a reçu de précieux travaux; qu'elle ne manquera pas de publier, l'article du P. Müller, dans ce Nr. (p. 787) en forme le commencement. Ces langues de l'intérieur de Togo, tout en montrant les mêmes signes caractéristiques que le Foul, le Sérér et le Biafada, ne manquent pas, d'autre côté, d'accuser une ressemblance encore plus prononcée avec les langues Bantoues. Les points de ressemblance, à côté de ceux que Lepsius et Christaller ont déjà énumerés, se trouvant tous dans presque toutes ces langues citées jusqu'ici sont les suivants: 1) la division des classes des substantifs repose en dernier lieu, sur la distinction des personnes de tous les autres êtres; le préfixe du singulier des personnes est une forme de *mu*, celle du pluriel une forme de *ba;* 2) la classe des liquides est presque partout le préfixe ou le suffixe *ma*, qui est aussi très souvent celui des mots abstraits; 3) les noms des parties de corps ont pour la plupart une forme des préfixes ou suffixes *li-ma* ou *lu-zin*. 4) le préfixe de l'infinitif est très souvent une forme *ku;* 5) si dans quelques unes de ces langues, au lieu d'un système de préfixes il y a un système de suffixes, il y a d'autres dans lesquelles apparaissent ces deux systèmes réunis ce qui prouve à l'évidence qu'une transition de l'un à l'autre s'est opérée.

Me basant sur ces points de vue, j'ai établi la classification suivante de toutes les langues de la Guinée-Supérieure:

I. Langues préfixées, groupe septentrional, avec post-position du génitif: Wolof, Fulup, Filham; Bola, Sarar, Pepel, Kanyop, Padchade; Biafadá (avec changement de la consonne initiale); Baga, Temne, Landoma; Bullom, Mampa.

II. Langues préfixées, groupe méridional, avec pré-position du génitif: Tchwi, Guang; Avatime; Adele et quelques autres langues de l'intérieur de Togo.

III. Langues suffixées, groupe septentrional, avec post-position du génitif: Foul et Sérér (avec changement de la consonne initiale); Kisi.

IV. Langues suffixées, groupe méridional, avec préposition du génitif: Mose, Dchelana, Gourecha; Logba, Kaure, Tchiamba; Koama, Bagbalan; Kasm, Yula; Dagbane, Loso.

V. Langues aux préfixes et suffixes, toutes avec pré-position du génitif: Gurma; Basare; Anyanga; Kebu.

VI. Langues qui ont abandonné le système de préfixes et suffixes, avec pré-position du génitif: Langues Mandé; Basa, Grebo, Krou, Dewoi; Ewhé et Akra (avec préfixes mortes).

Digitized by Google

D'après Johnston les langues les plus anciennes des Bantous seraient celles que l'on parle sur les Grands-Lacs de l'Afrique centrale. Il nomme en première ligne le Kiamba (à l'extrémité Sud du Tanganyika;[1]) mais il serait prématuré de conclure que nous y devrons reconnaître le pays d'origine de la langue primitive bantoue. Dans son livre «British Central Africa», Johnston place la patrie des Bantous «au Nord du Bassin Congolais, à l'Ouest de la vallée du Nil, au Sud du Chari et à l'Est du Bénoué», donc à peu près dans le pays des Nyams-Nyams; l'auteur avait été séduit, ce semble, par ce fait purement apparent, que les langues du Sierra-Leone jusqu'au Bénoué montrent quelque ressemblance avec les langues bantoues, ressemblance où il a vu une connexion d'origine. Plus tard, abandonnant cette opinion, il chercha la patrie des Bantous dans la région des Grands Lacs.[2])

Il nous reste encore à étudier les civilisations bantoues; peut être pourrons-nous découvrir dans cette analyse la civilisation primitive de ce peuple; car il est plus que probable qu'une race qui a développé une langue aussi caractéristique a dû posséder une civilisation spécifique.

Nous avons distingué deux zones de civilisation, celle de l'Ouest et celle du Sud et de l'Est; et voilà que nous découvrons un fait regrettable qui met immédiatement en question le succès de nos recherches; c'est le fait qu'aucune de ces deux zones ne coincide avec le territoire des Bantous. Ce dernier s'étend plutôt sur les deux sphères et celle de l'Ouest au moins s'étend bien plus loin que ledit territoire, jusque dans le pays des Soudanais. Pour expliquer ce fait il y a deux hypothèses admissibles: ou bien la civilisation de l'Ouest est la vraie civilisation bantoue d'où il suivrait qu'elle aurait disparu plus tard de chez les Bantous de

---

VII. Langues qui ont abandonné le système de préfixes et suffixes, avec postposition du génitif:

Yoruba; Nupe, Akou; Ibo (avec préfixes mortes).

C'est une classification reflétant le degré de développement des différentes langues. Je ne la soutiens que dans sa généralité; il est bien probable que, dans quelques détails, elle devrait être modifiée encore. Mais je crois qu'elle fait voir la direction dans laquelle il faut aller pour démontrer en toute rigueur scientifique l'affinité des langues Bantoues avec les langues Soudanaises. Cela vent dire que le travail sérieux doit maintenant commencer. On a assez construit des théories et des systèmes, il faut maintenant des recherches particulières sur chaque langue. Je pense pouvoir commencer en quelque temps en publiant un travail sur la langue Sérère.

Ce qui serait d'une extrême nécessité pour ces recherches, c'est d'obtenir enfin une grammaire et un dictionnaire sérieux de la langue foule. Depuis quelques dizaines d'années on écrit déjà sur cette langue; mais tout ce qui en a été écrit par Barth, Faidherbe, Tautain, Krause et encore par Guiraudon est absolument insuffisant. Presque tout-à-fait inconnues sont encore le Biafada et d'autres langues du Sénégal: Fulup, Filham, Bola, Sarar, Pepel, Kanyop, Padchade. Cependant il serait très important de les connaître plus exactement.]

[1]) British Central Afrika, I, 481.

[2]) Uganda Protectorate, II, 899.

Digitized by Google

l'Est et du Sud par suite d'influences extérieures soit Ouest-asiatiques, soit Nord-africaines; et de fait il y a trace de ces influences. En outre on devrait admettre que dans la partie du territoire de civilisation Ouest-africaine habitée par les Soudanais, ceux-ci auraient accepté la civilisation, mais pas la langue des Bantous.[1]) L'autre hypothèse voudrait que la civilisation de l'Est et du Sud soit la vraie; par suite celle de l'Ouest serait propre aux Soudanais de qui les Bantous de l'Ouest l'auraient acceptée. Toutes les deux suppositions sont très possibles: il y a des raisons pour chacune d'elles; mais je n'en vois aucune assez décisive pour influencer le choix définitif entre les deux. Mais il ne faut pas perdre de vue qu'il y en a une troisième qui n'est pas nécessairement exclue: c'est que les civilisations bantoues comme les soudanaises, par suite soit de mélanges mutuels soit d'influences étrangères (asiatiques), sont tellement transformées et mêlées d'éléments hétérogènes qu'on ne peut plus trouver nulle part en Afrique une civilisation primitive, mais seulement des civilisations bâtardes. Il me semble que cette hypothèse a pour elle le plus de probabilités, quand on pense aux traces d'une civilisation qui a des liaisons avec la zone de l'antique Egypte et que l'on peut poursuivre jusqu'à la côte occidentale et jusqu'au centre du Bassin congolais. Mais alors tout espoir de résoudre le problème de l'origine et de la civilisation bantoues s'évanouit pour nous. Nous devons même rester indécis sur la question de savoir si la langue et la civilisation des Bantous comme tels sont originaires de l'Afrique même, ou si elles sont plutôt de provenance asiatique.

Frobenius a indiqué les multiples ressemblances entre les civilisations Ouest-africaines et Océanico-malaises, et en a tiré une preuve de commune origine. Me rangeant à ses vues j'ai essayé de déterminer plus exactement les analogies des civilisations africaines et océaniques.[2]) L'existence de ces similitudes ne pourra, je

---

[1]) [Nous au contraire nous soutiendrions que les Soudanais formaient anciennement un peuple unique avec les tribus Bantoues. De là s'explique l'unité de la civilisation ainsi que l'unité du langage, qui existe au fond malgré les changements plus grands qu'ont subis les langues Soudanaises. En conséquence des vues que nous avons exposées plus haut nous ne resterions dans l'indécision à laquelle M. Ankermann s'incline, mais nous dirions la première hypothèse qu'il nous propose la plus probable. Selon elle, la patrie des Bantous seraient les pays au nord de Cameroun, mais à un temps où il n'y avait pas encore d'influences hamitiques. Cependant il se pourrait très bien que le commencement de ces influences leur aurait donné la première impulsion de quitter leur pays natal et de prendre la direction vers le Sud et le Sud-Est.]

[2]) [Ankermann, „Kulturkreise in Afrika" Zeitschr. f. Ethn. 1905, S. 71 ff. [C'est la civilisation «Ouest-africaine» de laquelle Gräbner démontre ici les ressemblances avec la civilisation dite «Est-papouane». Nous n'y aurions rien à contredire. Seulement nous voudrions rappeler que la civilisation «Ouest-africaine» comprend encore les Nègres soudanais et qu'il faudrait comparer à la civilisation «Est-papouane» encore celle-ci, il va sans dire, dans un état où elle

Digitized by Google

pense, être révoquée en doute, mais ces recherches ne nous renseignent pas d'avantage sur la nature de ces connexions ni sur le lieu et le temps de l'origine de ces civilisations.

Par contre nous pouvons, en nous basant sur la répartition géographique des différents caractères de civilisation, déduire des conclusions sur les migrations des Bantous et les limites actuelles de leurs civilisations[1]).

Les derniers grands déplacements et en même temps les seuls sur le commencement et le cours desquels nous possédons des rapports dignes de foi sont ceux des Cafres. A la suite de la fondation de l'Empire des Zoulous par Tchaka, ils ont commencé à voyager au début du XIXème siècle. Une partie de ce peuple, la plus petite, alla vers le Sud; ce furent les Fécanés (Amangouanés) dont les Fingous forment le dernier reste; la plus grande partie se dirigea vers le Nord. La plus importante de ces migrations est celle des Matabélés (1817), suivie de la fondation d'un grand empire dans le Machonaland entre le Zambèze et le Limpopo Les Angonis poussèrent encore plus loin; après avoir traverse le Zambèze, ils habitent actuellement en partie à l'Est et en partie à l'Ouest du Nyassa, entre le Rovoïma et le Rouïiyi. Même une partie d'entre eux sous le nom de Watoutas a continué sa marche jusqu'à proximité du Victoria-Nyanza. Quelques tribus Betchouanas prirent part au grand mouvement de peuples causé par les conquêtes des Zoulous: les Mantatis se dirigèrent vers le Sud (1821) et furent anéantis par les Griquas; les Makololos prirent le chemin du Nord-Ouest et fondèrent au Zambèze un grand Empire qui s'écroula bientôt.

En dehors de ces grandes migrations, on en connaît un grand nombre de moindres ou d'aucune importance politique. En général les Bantous ont une très grande propension à changer de pays.

Nous possédons des relations qui datent de temps plus reculés: si obscures et si contradictoires soient-elles, il en ressort cependant que vers le commencement du XVIème siècle une

---

était encore libre des influences hamitiques. Toutefois cette question nous paraît encore prématurée. Ce qui est certain est que la linguistique n'est pas encore en état d'aborder ces problèmes; il serait donc en vain d'invoquer son secours. Nous comprenons très bien que les comparaisons des langues bantoues avec les langues «malaisiennes» n'ont pas eu de succès (Ankermann, l. c., p. 14); car il n'y a pas de relations immédiates entre ces deux groupes de langues, non plus avec les langues malanésiennes ou polynésiennes. De faire, à présent, des comparaisons avec les langues papouanes serait absolument inutile en face de notre connaissance encore extrêmement imparfaite de ces langues.]

[1]) Les migrations historiques des Bantous ont été résumées par K. Barthel, Völkerbewegungen auf der Südhälfte des afrikanischen Kontinents. (Leipz. Diss., 1894), avec une carte.

Digitized by Google

puissante révolution a bouleversé les peuples du Sud-Africain. Le point de départ et la cause de ce mouvement sont enveloppés de ténèbres; nous savons seulement qu'à peu près à la même époque l'aggression des Yagas (Dchaggas) faillit faire crouler l'empire congolais, alors que les Wassimbas dévastaient tout l'Est depuis le Zambèze jusqu'à Mélindi où ils furent battus par les Portugais alliés aux Arabes. Il est aisé de soupçonner un lien entre ces deux mouvements de peuples; la patrie des migrateurs serait alors à peu près le territoire du Zambèze central. C'est là également que se trouve très probablement le point de départ de tous les peuples Loundas et Loumbas qui ont sans aucun doute émigré du Sud-Est dans leurs pays actuels. Il n'est pas impossible que leur déplacement ait quelques rapports avec celui des Dchaggas, s'il ne lui est pas identique; mais dans cette matière tout est hypothèse. On ne peut regarder comme certain que ceci: c'est que le territoire du Zambèze a été le foyer divergent d'une série de migrations de peuples et de civilisations qui de là ont pris toutes les directions surtout celles du Nord-Ouest. La civilisation qu'on y trouve rappelle des particularités de la civilisation antique de l'Egypte (supports de tête v. Carte V.), particularités qui pourraient avoir leur origine dans les architectes chercheurs d'or du Machonaland Celà nous mènerait dans des temps très anciens.

Si, au Sud de notre territoire, les courants des peuples ont ou général la direction du Sud-Est au Nord-Ouest, nous rencontrons àn Nord du Congo, des courants du Nord au Sud. Ici la voie principale des migrateurs est la vallée de l'Oubanghi, le long duquel un certain nombre de tribus ont avancé jusqu au Congo et au-delà, comme. en dernier lieu, les Bayansis et les Bangalas; le meme chemin a été pris par les Bakoubas, venus du Nord-Ouest dans leur pays actuel sur le Sankourou. Selon toute apparence la migration des Fans a aussi son point de départ entre l'Oubanghi et le Sanga. L'industrie des Bassonghes démontre également une origine septentrionale, mais on ne sait pas quelle route ils ont suivie. Enfin, à l'Est des Lacs nous avons les migrations déjà mentionnees des Wahoumas et du groupe des Massaïs. Ces migrations ont également apporté avec elles des éléments de civilisation hamitique, de sorte qu'à peine on peut trouver dans le territoire bantou un endroit qu'elle n'ait point touché.

Digitized by Google

Die moderne Ethnologie.

Von P. W. Schmidt S. V. D.

(Fortsetzung und Schluß.)

Sehr deutlich trat schon bei Bastian ein Interesse zu Tage, das Interesse nämlich, über das Wesen der Seele und all die großen damit zusammenhängenden Fragen nach Ursprung und Ziel des Menschen Aufschluß zu erhalten. In der Verzweiflung über den Zusammenbruch der deutschen idealistischen Philosophie warf er jegliche Individualpsychologie beiseite und setzte seine einzige und letzte Hoffnung auf die Völkerkunde, die Völkerpsychologie. Wir hatten schon oben (Heft 3, S. 606) darauf erwidert, daß die Verzweiflung eine schlechte Führerin sei und zum wenigsten fast stets das Uebel übertreibe. Fügen wir jetzt noch hinzu, daß sie auch gewöhnlich die noch vorhandenen Rettungsmittel übersieht. So auch hier. Es ist eben nicht richtig, daß die Individualpsychologie als Hülfsmittel nur die sogen. „reine" Selbstbeobachtung zur Verfügung habe, die allerdings nur zu unvollkommenen und unzuverlässigen Ergebnissen führen könnte. Bastian übergeht hier vollständig die experimentelle Selbstbeobachtung, die in einer planmäßigen, methodischen Weise, mit Heranziehung verschiedener Hülfsmittel an ihre Aufgabe herantritt und deshalb ganz anderer Resultate sich rühmen kann[1]). Auf sie sich stützend bleibt auch die Individualpsychologie zu Recht bestehend; Bastian hatte sie zu voreilig verworfen.

Einer der Begründer und vorzüglichsten Förderer dieser auf experimentelle Selbstbeobachtung sich stützenden Individualpsychologie, der sogen. physiologischen Psychologie, ist der Leipziger Gelehrte W. Wundt. Schon deshalb ist es ausgeschlossen, daß er die Individualforschung schlechthin verwerfen könnte. Im Gegenteil, er erkennt ihre Berechtigung ausdrücklich an. Das liegt schon darin, daß er neben die Psychologie auch noch die Geschichte mit selbstständigem Aufgabenkreise stellt. Er spricht sich darüber folgendermaßen aus: „Natürlich gehören die völker-

[1]) Es dient ihm dabei allerdings in etwa zur Entschuldigung, daß diese Art der Psychologie damals nur erst im Beginn ihrer Entwicklung begriffen war.

Digitized by Google

L'Ethnologie moderne.

Par le P. G. Schmidt S. V. D.

(Suite et fin.)

Déjà chez Bastian une préoccupation se faisait clairement sentir, la préoccupation d'obtenir des éclaircissements sur la nature de l'âme et les grandes questions de l'origine et de la fin de l'homme qui en dépendent. Dans le désespoir que lui causa la banqueroute de la philosophie idéaliste allemande, il rejeta toute psychologie individuelle et plaça son unique et dernier espoir dans l'ethnologie, la psychologie des peuples. Nous avions déjà remarqué plus haut (v. fasc. 3, p. 607) que le désespoir est mauvais conseiller et que pour le moins il exagère presque toujours le mal. Ajoutons à présent, qu'ordinairement il ne voit non plus les remèdes qui sont encore disponibles. C'est ce qui arriva à Bastian. Il n'est pas exact que la psychologie individuelle n'ait d'autre instrument à sa disposition que l'observation «pure» de soi-même, laquelle certainement ne pourrait conduire qu'à des résultats imparfaits et contestables. Bastian passe ici entièrement sur l'observation expérimentale de soi-même qui aborde son sujet d'une manière méthodique et raisonnée en s'aidant de différentes ressources, et qui pour cette raison peut se glorifier de tout autres résultats.[1]) Appuyée sur elle, la psychologie individuelle a absolument droit d'existence, et Bastian s'était trop hâté en la rejetant.

Un des fondateurs et des plus illustres promoteurs de cette psychologie individuelle, basée sur l'observation experimentale de soi-même, de la «psychologie physiologique», est M. W. Wundt, professeur à Leipzig. Naturellement il ne pourra pas rejeter sans façon l'étude de l'individu. Au contraire, il lui reconnaît expressement le droit d existence comme on peut déjà en juger de ce qu'à côté de la psychologie il place l'histoire qui a son terrain à elle. Voici ce qu'il dit à ce propos: «Les phénomènes de la

[1]) Pour l'excuser cependant de quelque manière, il faut ajouter, que, dans ce temps là, cette espèce de psychologie en était encore à ses débuts.

Digitized by Google

psychologischen Erscheinungen, insofern sie an der allgemeinen geschichtlichen Entwickelung teilnehmen, sämtlich auch zum Inhalt der Geschichte. . . . . Insbesondere auf jenen Gebieten der Geistesgeschichte, die sich, wie Sprach-, Mythen- und Sittengeschichte, mit dem Inhalt der Völkerpsychologie am nächsten berühren, scheiden sich deshalb die Aufgaben ziemlich scharf schon nach dem äußeren Merkmal, daß die Erscheinungen von dem Augenblick an der Geschichte zufallen, wo sie unmittelbar durch das persönliche Eingreifen Einzelner zustande kommen."[1]). Deutlich sondert Wundt schon dadurch sich ab von denjenigen Ethnologen, die in einem unrichtigen Universalismus der Ethnologie allein schon das Recht zuerkennen, über den ganzen Menschen zu urteilen. Noch stärker liegt das in seiner Anerkennung der selbstständigen Aufgabe der Individualpsychologie ausgesprochen, von deren Verhältnis zur Völkerpsychologie er schreibt: „Da die geistigen Gemeinschaften die Individuen, und da die zusammengesetzten physischen Vorgänge die einfachen als ihre Bedingungen voraussetzen, so hat demnach die experimentelle Psychologie[2]) einen allgemeineren und grundlegenden Charakter"[3]). Die Völkerpsychologie bedarf also nach Wundt zu ihrer notwendigen Ergänzung sowohl der Individualpsychologie als der Geschichte.

Wundt geht noch weiter. Er bemüht sich, dem Individualismus auch innerhalb des Gebietes der Völkerkunde selbst gerecht zu werden. „Der Punkt", so schreibt er, „wo die Einflüsse individueller Willensbetätigung beginnen oder aufhören, bleibt nicht selten unbestimmbar; vor allem bilden die Wechselwirkungen zwischen den Individuen und der Gemeinschaft selbst wesentliche Faktoren der völkerpsychologischen Entwickelungen. Dies erhellt schon daraus, daß das geistige Leben einer Gemeinschaft schließlich doch nur aus dem Leben der Einzelnen besteht, die ihr angehören, und daß daher alle die geistigen Erzeugnisse, die wir auf die Gemeinschaft als solche zurückführen, wenn sie auch ohne das Zusammenleben und seine Wechselwirkungen nicht möglich sein würden, doch in den individuellen Eigenschaften ihre letzte Quelle haben."[4]). Ja sogar für die Naturvölker gibt er zu daß in Mythus und primitiver Kunst, in Religion und Sitte da und dort verhältnismäßig frühe schon individuelle Einflüsse stärker hervortreten[5]). Wie kommt es nun daß er schließlich nun doch den Naturvölkern den Individualismus mit solcher Bestimmtheit abspricht, wie wir es oben (Heft 3, S. 616) citiert haben?

---

[1]) W. Wundt, Völkerpsychologie, I. 1, SS. 2 u. 3.
[2]) = Individualpsychologie vgl. oben S. 950.
[3]) A. a. O., S. 28.
[4]) A. a. O., S. 4.
[5]) A. a. O., S. 11.

Digitized by Google

psychologie des peuples, en tant qu'ils participent à l'évolution historique, appartiennent nat rellement au cadre de l'histoire. Surtout sur ces terrains de l'histoire de l'esprit humain, comme l'histoire des langues, des traditions, des mœurs, qui touchent de plus près au cadre de la psychologie, les limites [des deux sciences] sont nettement marquées, rien qu'à ce signe extérieur que les phénomènes appartiennent au domaine de l'histoire dès qu'ils procèdent de l'action personnelle des individus.»[1]) Par là Wundt se sépare nettement de ces ethnologues qui, par un faux universalisme, reconnaissent à l'ethnologie le droit de juger l'homme tout entier. Il s'exprime encore plus fortement en reconnaissant à la psychologie individuelle un terrain propre et en parlant de ses rapports avec la psychologie des peuples: «Les sociétés psychiques supposent les individus, et les phénomènes psychiques composés supposent les phénomènes simples comme conditions préalables; la psychologie expérimentale[2]) doit donc servir de base générale».[3]) La psychologie des peuples doit, par conséquent, chercher son complément dans la psychologie individuelle et dans l'histoire.

Wundt va plus loin encore et s'efforce de rendre justice à l'individualisme sur le terrain même de l'ethnologie. «Le point, écrit-il, où les influences de la volonté individuelle commencent et cessent, reste souvent indéterminé; mais, avant tout, l'action réciproque entre les individus et la société constitue un élément important de l'évolution psychologique des peuples. Ceci ressort déjà clairement de ce que la vie intellectuelle d'une société se compose en dernière analyse de la vie des individus qui en font partie, et, que par conséquent, toutes les créations intellectuelles que nous attribuons à la société ont leur dernière source dans les qualités individuelles, bien qu'elles n'eussent pas été possibles sans la vie en société et les influences réciproques qui en résultent.»[4]) Même pour les peuples sauvages il admet «que dans les mythes, dans l'art primitif, en religion et en morale, des influences individuelles s'accusent plus fortement par ci par là à une époque relativement ancienne.»[5]) Comment se fait il maintenant que, finalement, il refuse aux peuples sauvages l'individualisme en des termes catégoriques que nous avons cités plus haut? (fasc. 3, p. 617).

---

[1]) W. Wundt, Völkerpsychologie, I. 1. p. 2, 3.
[2]) = psychologie individuelle, cf. plus haut, p. 951.
[3]) L. c. p. 28.
[4]) L. c. p. 4.
[5]) L. c. p. 11.

Digitized by Google

Hier, glauben wir, sind eben auch bei Wundt Interessen und Hoffnungen wirksam, und zwar solche, die aus einer zu weit gehenden Anwendung des Entwicklungsprinzips hervorgehen. Wir wollen versuchen, seinen Gedankengang darzulegen.

So sehr er an der Berechtigung der experimentellen Individualpsychologie festhält, so sieht er doch, daß sie gewiße Mängel hat: „Das psychophysische Experiment ist auf die Zergliederung verhältnismäßig elementarer Vorgänge angewiesen, einzelner Vorstellungs-, Willens-, Erinnerungsakte; nur in geringem Umfange vermag es noch die Verbindungen dieser einfachen Vorgänge zu verfolgen. Dagegen bleibt ihm die Entwicklung der eigentlichen Denkprozesse, sowie der höheren Gefühls- und Triebformen verschlossen; im höchsten Falle lassen sich über die äußere, zeitliche Aufeinanderfolge auch dieser Prozesse einige unzureichende Beobachtungen ausführen.“[1]) Schon nach dieser Hinsicht tritt hier nun die Völkerpsychologie ein, indem sie in ihren die Jahrhunderte und Jahrtausende umspannenden Allgemeinbildungen der Sprache, der Sitte, des Mythus etc. geistige Komplexe von weitreichenderem Umfang der Untersuchung zur Verfügung stellt.[2]) Aber noch einen anderen Mangel weist die experimentelle Individualpsychologie auf: „Unsere psychologischen Experimente wenden sich an das Bewußtsein des entwickelten Menschen . . . . Über die psychische Entwicklung erfahren wir durch sie wenig.“[3]) „Das unter den verwickeltsten Kulturbedingungen stehende individuelle Bewußtsein verlangt nach Objekten, die als die einfacheren Vorstufen jenes letzten Entwicklungszustandes betrachtet werden können.“[4]) Indem Wundt auch diesem zweiten Mangel der Individualpsychologie durch die Völkerpsychologie abzuhelfen sucht, da ist es, wo er, von dem Interesse, die Entwicklung recht weit zurück zu verfolgen, sich fortreissen lassend, den gesicherten Boden der Tatsachen verläßt und anfängt irre zu gehen. Der Irrtum vollzieht sich dabei in mehreren Etappen.

Vollständig einwandfrei hatte er die Völkerpsychologie von der Geschichte so abgegrenzt, „daß die Erscheinungen von dem Augenblick an der Geschichte zufallen, wo sie unmittelbar durch das persönliche Eingreifen Einzelner zustande kommen.“[5]) Wundt bleibt hier noch durchaus tadellos, weil er die Geschichte als berechtigt und nötig neben die Völkerpsychologie stellt. Aber ein Anflug von Irrtum beginnt schon sozusagen in der Stimmung, wenn er von diesem persönlichen Eingreifen Einzelner, mit dem die Geschichte zu tun hat, spricht

---

[1]) W. Wundt, Essays, S. 146.

[2]) „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele“ 3. Aufl., Hamburg u. Leipzig, SS. 10 u. 12.

[3]) „Essays“, S. 146.

[4]) Völkerpsychologie, I. 1., 2. Aufl. S. 28.

[5]) A. a. O., S. 3.

Digitized by Google

Ici, croyons nous, M. Wundt aussi se laisse guider par des intérêts et des espérances qui ont leur racine dans une application outrée du principe de l'évolutionisme. Nous tâcherons d'indiquer la marche de ses idées.

Tout en revendiquant à la psychologie expérimentale individuelle le droit d'existence, il s'aperçoit qu'elle a ses défauts. «L'expérience psychologique, dit-il, doit se restreindre à l'analyse de phénomènes relativement élémentaires, des actes isolés de la volonté, de l'imagination, de la mémoire; dans une mesure bien petite elle peut poursuivre les liaisons entre ces phénomènes. L'évolution des procédés intellectifs proprement dits, ainsi que les formes plus élevées du sentiment et de l'appetit, lui sont inaccessibles; tout au plus elle peut faire quelques observations insuffisantes sur la succession temporaire de ces phénomènes.» [1]) Déjà sous ce rapport il y a une place pour la psychologie des peuples, qui met à la disposition des rechercheurs de riches matériaux, dans ses formations générales des langues, des mœurs, des mythes, formations qui embrassent des centaines et des milliers d'années.[2]) Mais encore sous un autre point de vue la psychologie individuelle laisse à désirer: «Nos expériences psychologiques s'adressent à la conscience de l'homme déjà développé . . . elles nous apprennent peu sur l'évolution psychique qu'il a suivie.» [3]) «La conscience individuelle qui se trouve au milieu d'une civilisation bien compliquée exige des objets qu'on pourrait regarder comme une espèce d'introduction à cette dernière phase de l'évolution.» [4]) En voulant remédier à ce côté défectueux de la psychologie individuelle par la psychologie des peuples, il se laisse entraîner par le désir de remonter bien haut le courant de cette évolution, il abandonne le terrain des faits et commence à faire fausse route. On peut distinguer dans cette erreur trois étapes.

Il avait très correctement délimité la psychologie des peuples et l'histoire, en tant que «les phénomènes sont du ressort de l'histoire dès qu'ils procèdent de l'intervention personelle des individus.» [5]) Il n'y a pas d'objection à faire ici, puisque, à côté de la psychologie des peuples, il reconnaît les droits et la nécessité de l'histoire. Mais il s'élève déjà comme une ombre d'erreur quand il parle de cette action personnelle des individus d'une manière, pour ainsi dire, dédaignante comme du «jeu variable et incalculable des influences individuelles», tandis qu'il affirme

---

[1]) W. Wundt, Essays, p. 146.

[2]) Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 3 éd., Hambourg et Leipzig, pp. 10 et 12.

[3]) Essays, p. 146.

[4]) Völkerpsychologie, l. 1, 2 éd. p. 28.

[5]) L. c. p. 3.

Digitized by Google

als von dem „wechselvollen, unberechenbaren Spiel individueller Einflüsse" und dem gegenüber gewißermaßen rühmend hervorhebt, daß die Objekte der Völkerpsychologie bestehen „in den Geisteserzeugnissen von allgemeingiltigem Werte, die durch die naturgesetzliche Art ihrer Entstehung" jenem „Spiel" . . . . entzogen sind.[1]) Ein Anflug von Irrtum ist insofern vorhanden, als hier, wo es sich doch um den menschlichen Geist handelt, „die naturgesetzliche Art" als für die wissenschaftliche Forschung entsprechender bezeichnet wird.[2]) Indes liegt im Prinzip noch kein Fehler vor, weil, wie gesagt, die Berechtigung der Geschichte neben der Völkerpsychologie noch anerkannt wird.

Aber wie kommt Wundt denn zu der „naturgesetzlichen Art der Entstehung" der Objekte der Völkerpsychologie? Dadurch, daß „es durchgängig das Gebiet des willkürlichen, eine bewußte Abwägung der Motive voraussetzenden Handelns ist, das außerhalb der völkerpsychologischen Vorgänge liegt", bleiben für die Völkerpsychologie „die Gebiete der triebartigen Willenshandlungen von vorwiegender Bedeutung."[3]) Und es ist allerdings richtig, daß der Verlauf dieser triebartigen (instinktiven) Willenshandlungen und, im Zusammenhang damit, die Vorstellungsassoziationen durch Gesetze geregelt werden, deren Bestimmtheit derjenigen der Naturgesetze nicht viel nachgibt. In der Aufdeckung derselben haben gerade die Experimental-Psychologen, Wundt an der Spitze, mit ihre größten Triumphe gefeiert; kein Wunder, daß sie die Gloriole derselben gern überall mit hinnehmen. Es ist ferner richtig, daß ein ausgesprochener Irrtum insoweit auch hier noch immer nicht vorhanden ist, als, im Gegensatz zu Bastian, Gumplowicz u. a., Wundt den Menschen im allgemeinen nicht bloß aus diesem triebartigen Teil bestehen läßt, sondern zugibt, daß auch „willkürliches, eine bewußte Abwägung der Motive voraussetzendes Handeln" vorhanden ist. Das hätte vollkommen genügt, die Grundlage für eine wissenschaftliche Völkerkunde zu bilden.

Aber jetzt setzt das aus übermäßiger Verfolgung der Entwicklungsidee hervorgehende Interesse ein. In seinen „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele" (S. 418 ff.) spricht Wundt sich dahin aus, daß die Intelligenz aus der Assoziation der Vorstellungen entspringe, und wirft dann die Frage auf: „Dürfen wir annehmen, daß die Schranke zwischen Tier und Mensch, insofern sie nach ihrer psychischen Seite mit der Schranke zwischen Assoziation und Intelligenz zusammenfällt, jemals überschritten werden könne?" Nachdem er diese Frage für den Entwicklungsgang des einzelnen mensch-

---

[1]) A. a. O., S. 28.
[2]) Ein Irrtum, den er anderswo selbst entschieden bekämpft, s. unten S. 966ff.
[3]) A. a. O., S. 11. — 12.

Digitized by Google

fièrement que les objets de la psychologie des peuples consistent «dans les productions psychiques d'une valeur universelle dont l'origine est réglée comme par des lois naturelles», et qui, par cela, seraient soustraites à ce «jeu». [1]) C'est un commencement d'erreur, puisque, en traitant de l'esprit humain, il parle de «lois naturelles» comme rendant ces objets plus aptes à l'étude scientifique. [2]) Mais en principe, il n'y a pas encore de faute, puisqu'il met encore sur la même ligne l'histoire et la psychologie des peuples.

Mais pourquoi parle-t-il des «lois naturelles» qui règlent l'origine des objets de la psychologie des peuples? Puisque «ce sont les domaines de l'action volontaire, supposant une délibération consciente sur les motifs, qui sont en dehors des phénomènes de la psychologie des peuples», «elle a son champ principal dans le domaine des actes instinctifs de la volonté.» [3]) Or, il est bien vrai que le cours de ces actes instinctifs de la volonté et en rapport avec eux les associations de l'imagination sont réglés par des lois dont la précision ne le cède en beaucoup à celle des lois physiques. Dans la découverte de ces lois, les coryphées de la psychologie expérimentale, Wundt à leur tête, ont célebré leurs plus grands triomphes; il n'y a donc pas à s'étonner si partout ils voudraient en appeler à cette gloriole Encore, il est juste que, même ici, il n'y a pas encore d'erreur explicite, en tant que, à l'encontre de Bastian, Gumplowicz et d'autres, Wundt ne voit pas seulement dans l'homme cette partie instinctive, il lui accorde aussi «une activité volontaire qui suppose une délibération consciente sur les motifs de l'action.» Ceci aurait parfaitement suffi pour constituer la base d'une ethnologie scientifique.

Mais ici commence la préoccupation dictée par un trop grand attachement au principe évolutioniste. Dans ses «*Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele*» (p. 418 ss.) il affirme que l'intelligence a son origine dans les associations de l'imagination et il pose ensuite la question: «Pouvons-nous croire que la barrière entre l'homme et l'animal, en tant qu'elle coïncide du côté psychique avec la barrière entre les associations [de l'imagination] et l'intelligence, pourra jamais être franchie?» Après avoir donné une réponse affirmative pour ce qui concerne l'évolution

[1]) L. c. p. 28.
[2]) C'est une erreur que lui-même combat énergiquement ailleurs, v. p. 966.
[3]) L. c. p. 11—12.

Digitized by Google

lichen Individuums, insbesonders in seinem Hervorgehen aus der Kindheit, bejaht, fährt er, auf das allgemeine Verhältnis von Mensch und Tier übergehend, folgendermaßen fort: „Angewandt auf das Verhältnis von Mensch und Tier, zerfällt aber die vorhin aufgeworfene Frage wieder in zwei Fragen. Ist es wahrscheinlich, daß in der heutigen Tierwelt einzelne Arten oder Individuen jemals jene Grenze überschreiten werden? Und: ist es wahrscheinlich, daß der Mensch selbst dereinst während seiner Entwicklung über die Schranke, die heute Mensch und Tier trennt, hinweggeschritten ist?"

Die erste Frage verneint Wundt mit ziemlicher Entschiedenheit. „Anders", so fährt er dann fort, „steht es mit der zweiten Frage. Ist es nach den Gesetzen der physischen Entwicklung zweifellos, daß der Mensch von niedrigen Lebensformen aus allmählich zu der ihm eigenen Organisationsstufe gelangt ist, so erscheint das nämliche nach den Gesetzen der psychischen Entwicklung mindestens im höchsten Maße wahrscheinlich. Wie wir heute noch in jeder individuellen geistigen Entwicklung den Menschen den Schritt von der Assoziation zu der aus ihr entspringenden intellektuellen Bewußtseinstätigkeit machen sehen, so wird auch die Menschheit im ganzen irgend einmal diesen Schritt, der zugleich der erste Schritt von der Natur zur Kultur war, getan haben". Wundt nimmt also an, daß zu irgend einer Zeit einmal Menschen existierten, denen die intellektuelle Bewußtseinstätigkeit und damit auch die freien, willkürlichen Willenshandlungen fehlten, deren Seelenleben vielmehr bloß aus Vorstellungsassoziationen und triebartigen Willenshandlungen zusammengesetzt war.

Man begreift vollkommen das brennende Interesse eines so eifrigen Forschers, wie Wundt es ist, einen solchen Zustand der Menschen, wenn auch nur in abgeschwächter Form, irgendwo auf der Erde jetzt noch anzutreffen, um ihn unmittelbarer Untersuchung unterwerfen und aus derselben Resultate gewinnen zu können, die zweifellos für die Kenntnis der ganzen geistigen Entwicklung der Menschen von der größten Bedeutung sein würden. Aber wir sind auch sicher, daß ein so exakter Forscher, wie Wundt es ebenfalls ist, wenn er auch für die Vergangenheit einen solchen Zustand annimmt, sich doch bewußt bleibt, daß sein lebhaftes Interesse, diesen Zustand selbst untersuchen zu können, nicht genügt, denselben auch für die Gegenwart zu behaupten.

Wundt hat nun diese Behauptung unternommen, und darin liegt sein Irrtum beschlossen. Die Naturvölker bilden nach ihm die bis in unsere Zeit hineinragenden Überbleibsel jenes Zustandes ohne Bewußtseinserkenntnis und ohne freien Willen, bei denen das „Eingreifen der Individuen mit ihrem willkürlichen Handeln" fehlt, bei denen deshalb auch die Geschichte kein

Digitized by Google

de l'homme individuel, surtout au sortir de l'enfance, il passe aux rapports généraux entre l'homme et la bête et il continue: «Appliquée à la relation entre l'homme et la bête, la question posée auparavant se divise en deux: Est-il probable que quelques espèces ou individus du règne animal actuel franchiront cette limite? Et: est-il probable que l'homme lui-même ait franchi jadis, dans le cours de son évolution, la barrière qui sépare l'homme de la bête?»

Wundt donne assez énergiquement une réponse négative à la première question et il continue ensuite: «Il en est autrement de la deuxième question. Si, d'après les lois de l'évolution physique, il est hors de doute que l'homme est arrivé peu à peu des formes plus basses de la vie à son organisation d'aujourd'hui, la même chose semble au moins extrêmement probable dans l'évolution psychique. Comme nous voyons encore aujourd'hui chaque homme faire dans l'évolution intellectuelle le pas de l'association des imaginations à l'activité intellectuelle consciente qui en procède de même l'humanité dans son ensemble a dû faire une fois ce pas, qui a été en même temps le premier pas de l'état sauvage à la civilisation.» Wundt suppose donc qu'à un temps donné, il y a eu des hommes auxquels manquait l'activité intellectuelle consciente et par conséquent aussi les actes d'une volonté délibérée, et dont la vie psychique se composait seulement d'associations d'imagination et d'actes instinctifs de la volonté.

On comprend entièrement l'intérêt brûlant d'un savant aussi zélé que Wundt, de trouver quelque part sur la terre, bien que sous une forme bien atténuée, un tel état de l'homme, pour le soumettre à un examen immédiat et en tirer des résultats qui seraient sans doute de la plus haute importance pour la connaissance de l'évolution de l'humanité tout entière. Mais nous sommes également certains qu'un chercheur aussi consciencieux que Wundt, bien qu'il suppose un tel état pour le passé, se rendra compte que le vif intérêt qu'il éprouverait à pouvoir l'examiner lui-même, ne suffit pas pour pouvoir en affirmer l'existence pour nos jours.

Wundt a donc établi cette hypothèse et en cela consiste son erreur. Les peuples sauvages constituent selon lui les restes encore aujourd'hui existants de cet état sans activité intellectuelle consciente, sans volonté délibérée, avec les seules associations d'imagination et d'instincts dans l'âme; chez eux «l'intervention de l'individu avec son action délibérée» fait défaut et l'histoire ne

Digitized by Google

Objekt ihrer Tätigkeit vorfindet. Nach ihm „lassen uns die Naturvölker am deutlichsten noch die Ausgangspunkte der physischen Entwicklungen erkennen.“ [1])

Wir müssen Wundt die Verantwortlichkeit für diesen Irrtum zu einem Teil abnehmen: er glaubte sich auf wirkliche Tatsachen stützen zu können. Als er sich auf die Suche nach dem oben gekennzeichneten, für ihn so wichtigen Zustand der Geistesentwicklung begab, da begegneten ihm unglücklicherweise die Forschungsreisenden, die von dem „Eingreifen der Individuen“ naturgemäß nichts zu berichten wußten; es begegneten ihm unsere modernen ethnologischen Praktiker, welche die Forschung nach der Wirksamkeit der Individuen nie unternommen hatten; es begegneten ihm die ethnologischen Theoretiker, welche diese Forschung prinzipiell ablehnten und mit ihrer Konstruktion des Unterschiedes zwischen Geschichts- und Naturvölkern dem Interesse Wundt's in so auffallender Übereinstimmung entgegenkamen. Alles, was sie ihm über die Naturvölker zu sagen hatten — und wo hätte er sich sonst Auskunft erholen können? —, drängte förmlich zu der Annahme, den so erwünschten Urzustand bei diesen Völkern wirklich gefunden zu haben.

Schon bei Besprechung der 1. Aufl. des ersten Teiles („Die Sprache“) seiner „Völkerpsychologie“ [2]) mußte ich Wundt bezüglich so mancher Urteile über die Spracherscheinungen mitteilen, daß seine diesbezüglichen Gewährsmänner, moderne Linguisten, ihn unrichtig oder ungenügend informiert hatten. So muß ich jetzt auch bezüglich seiner ethnologischen Theorie über die Natur-

---

[1]) Völkerpsychologie S. 13., Vgl. auch das Zitat S. 958.

[2]) In einem in der Wiener Anthropologischen Gesellschaft gehaltenen Vortrag, abgedruckt in den „Mitteilungen“ derselben Gesellschaft, XXXIII. (III.) Bd., 1903, SS. 361—389. Ich bemerke mit Genugtuung, daß Wundt in der 2 Auflage den meisten meiner Hinweise Rechnung getragen und entsprechende Änderungen vorgenommen. Nur war ich ein wenig erschrocken, als ich (Völkerpsychologie I, 1. 2. Aufl. S. 595, Anm. z. S. 594) las: .... es beweist aber nicht, wie P. W. Schmidt meint, daß wirklich auch viele Naturvölker ursprünglich fast in nichts als in Verbalwurzeln gesprochen (P. W. Schmidt, Mitteil. der anthropologischen Gesellsch. in Wien, Bd. 33, 1903, S. 373). Ich schlug schnell nach, ob ich mir denn wirklich in einer schwachen Stunde eine solche Torheit hätte entschlüpfen lassen, fand aber auf der zitierten S. 373 nichts derartiges, wohl aber S. 374 den folgenden Satz, mit dem ich meine diesbezüglichen Ausführungen auf SS. 372—374 abschloß: „Kurz zusammengefaßt, ist meine Meinung die, daß auch auf den Stufen primitiver Sprachentwicklung die „Wurzeln“, welche konkrete, sinnlich wahrnehmbare Handlungen bezeichnen, wahrscheinlich gerade so zahlreich, in einzelnen Fällen vielleicht noch zahlreicher sein werden als die Nominalwurzeln“. Ist das gleichbedeutend mit dem was Wundt mich sagen läßt? Es ist mir eine besondere Genugtuung, daß Wundt infolge meiner diesbezüglichen Darlegungen die primäre Entstehung der Personalpronomina aus den Possessivformen fast vollständig aufgegeben hat. Damit fällt denn auch eine der Stützen für die Konstatierung „primitiver“ Denk- und Satzformen, woraus Wundt indes die Konsequenzen noch nicht in genügendem Maße gezogen hat

Digitized by Google

trouve pas d'objets. D'après lui «les peuples sauvages nous laissent apercevoir le plus clairement le point de départ des évolutions psychiques.» [1])

Nous devons déclarer que Wundt n'est pas entièrement responsable de cette erreur: il croyait pouvoir s'appuyer sur des faits réels. Quand il alla à la recherche de l'étape de l'évolution que nous avons décrit plus haut, il rencontra malheureusement les voyageurs-explorateurs qui naturellement n'avaient rien à raconter d'une intervention de l'homme individuel; il rencontra nos practiciens en ethnologie moderne qui n'avaient jamais entrepris l'étude de l'influence des individus; il rencontra les hommes de la théorie qui, par principe, récusaient de telles études, et leur classification des peuples en peuples historiques et sauvages se rencontrait dans un accord parfait avec les intérêts de Wundt. Tout ce qu'ils avaient à lui dire sur les peuples sauvages — et ou autrement aurait-il pu se procurer des renseignements? — poussait à la conviction qu'on avait trouvé réellement chez ces peuples l'état d'évolution si désiré.

En rendant compte de la première édition de la première partie [«Die Sprache»] de son ouvrage: «Völkerpsychologie», j'ai déjà dû faire savoir [2]) à Wundt, à propos de bien des jugements sur certains phénomènes linguistiques, que ses autorités — les linguistes modernes — lui avaient fourni des informations fausses ou insuffi-

---

[1]) Völkerpsychologie, p. 13. Cfr. aussi ses paroles rapportées plus haut p. 958.

[2]) Dans une conférence tenue dans la Société anthropologique de Vienne (publiée dans les «Mitteilungen» de cette Société, tome XXXIII (III), 1903 p. 361—389). Je remarque avec satisfaction que Wundt dans sa deuxième édition a tenu, tacite compte de la plupart de mes remarques et qu'il a modifié son ouvrage en conséquence. J'ai été cependant quelque peu effrayé en lisant (Völkerpsychologie I. 1, 2e éd. p. 595, note à la page 594) le passage suivant: «Cela ne prouve cependant pas, comme le P. W. Schmidt le croit, qu'en effet beaucoup de peuples sauvages se soient servis primitivement dans leur langage presque de seules racines verbales (P. W. Schmidt, Mitteil. der anthropol. Gesellsch. in Wien, vol. 33, 1903 p. 373).» Je cherchai vite, si vraiment dans un moment de distraction j'avais laissé échapper une telle bévue, mais à la page 373, je ne trouvai rien de semblable; à la page 374 cependant: je rencontrai la phrase suivante par laquelle je terminai mon rapport: «En résumé, c'est mon opinion que même aux degrés inférieurs de l'évolution linguistique, les racines qui désignent des actions concrètes et sensibles sont probablement aussi nombreuses, dans quelques cas peut-être même plus nombreuses, que les racines nominales.» Ces paroles signifient-elles ce que M. Wundt me fait dire? J'ai éprouvé une satisfaction particulière que M. Wundt à la suite de mes explications ait presqu'entièrement abandonné la dérivation primaire des pronoms personnels des pronoms possessifs. Mais avec cela tombe une des bases pour la constatations des formes «primitives» de penser et de parler, sans que cependant M. Wundt ait tiré de ce fait les conséquences d'une manière suffisante.

Digitized by Google

völker ihn nachdrücklich darauf aufmerksam machen, daß er in dieser Frage an der modernen Ethnologie leider eine unzuverlässige Führerin gehabt hat. Sie weiß nur deshalb von dem Individualismus bei den Naturvölkern nichts zu berichten, weil sie nie danach gesucht hat. Das glaube ich in dieser Abhandlung in vollem Umfange dargetan zu haben. Ich glaube ferner zum mindesten wahrscheinlich gemacht zu haben (s. oben Heft 3, S. 636ff.), daß man auch hier finden wird, wenn man sucht. Lassen sich aber solche Tatsachen in entsprechendem Maße vorführen, so wird auch positiv die Unhaltbarkeit der Ansicht Wundt's über die Naturvölker dargetan sein, von der man jetzt schon soviel sagen muß, daß sie der positiven Begründung durchaus entbehrt.

Wenn Wundt zur Bekräftigung seiner Annahme auf die „Gesetze der physischen Entwicklung" rekurriert (s. S. 958), so läßt sich schon jetzt gerade von dieser Seite her ein Analogiebeweis direkt gegen Wundts Aufstellung anführen. Nachdem man der Reihe nach bei mehreren Menschenrassen versucht hatte, sie in körperlicher Hinsicht als noch in die Gegenwart hineinragende Vertreter einer früheren tierischen Entwicklungsstufe hinzustellen, und die fortschreitende Forschung alle diese „survivals" unbarmherzig beiseite geschoben, hatte man sich in den letzten Jahren an die Australier als an die letzte Hoffnung geklammert. Auf der letzten gemeinsamen Tagung der deutschen und der österreichischen Anthropologischen Gesellschaft, Herbst 1905, in Salzburg, hielt aber Prof. Dr. Schwalbe, einer der eifrigsten und tüchtigsten Verteidiger der tierischen Abstammung des Menschen, einen Vortrag, in welchem er, nach Angabe einer Anzahl beweiskräftiger Messungszahlen, von den Australiern urteilte: „Sie schließen sich also ganz und gar an den Typus Homo sapiens an."[1]) Mit andern Worten: Es existiert heutzutage auf der Erde keine lebende Rasse, die wesentlich aus den Variationsbreiten des Typus Homo sapiens herausträte; wenn man frühere Entwicklungsstufen finden will, kann man sie nur in den Skeletten prähistorischer Vergangenheit suchen. Erscheinen damit für die körperliche Entwicklung des Menschen die Hoffnungen abgeschnitten, so wird man auch wohl den nach lebenden Überbleibseln „primitiver" geistiger Entwicklung Suchenden ein „lasciate ogni speranza" zurufen müssen. Was jetzt auf Erden lebt, das gehört dem Geschlecht des Homo sapiens an und würde seinem Namen schlecht entsprechen, wenn es der bewußten, eigentlichen, intellektuellen Denktätigkeit entbehrte.

Sollte denn nun die Ethnologie, die Völkerpsychologie, bei den Naturvölkern wirklich gar nichts Besonderes erwarten können, aus dem sie Nutzen ziehen könnte? Doch, das ist die größere Einfachheit ihres Geisteslebens. Aber Einfachheit, nicht als bloß

[1]) Mitteilungen der Wiener Anthrop. Ges. Bd. XXXVI (VI), S. [23].

Digitized by Google

santes. Pour sa thèorie ethnologique sur le peuples sauvages, je dois pareillement l'avertir que dans cette question il a eu dans l'ethnologie moderne un guide peu sûr. Elle n'a rien à dire sur l'individualisme chez les peuples sauvages, parce qu'elle n'a jamais fait des recherches à ce sujet, comme je crois l'avoir démontré dans les pages qui précèdent. Je crois avoir encore pour le moins démontré avec vraisemblance qu'ici aussi on trouvera si on cherche [voyez plus haut]. Si des faits de ce genre peuvent être recueilli en nombre suffisant, on aura aussi démontré positivement que l'opinion de Wundt sur les peuples sauvages est insoutenable, tandis qu'on peut déjà maintenant dire qu'elle manque de fondement positif.

Si pour appuyer son hypothèse, Wundt recourt aux «lois de l'évolution physique» (p. 958), on peut déjà maintenent utiliser contre lui un argument tiré de l'analogie même de cette évolution. On avait essayé successivement auprès de différentes races humaines de les déclarer, au point de vue corporel, comme représentants encore vivants d'une ancienne état de bête, mais le progrès des études avait écarté tous ces «survivants». Là, on s'était cramponné, les dernières années, aux Australiens,commes à une espérance suprême. Au dernier congrès général des Sociétés anthropologiques allemande et autrichienne à Salzbourg (automne 1905), le professeur Dr. Schwalbe, un des plus vaillants et des plus zélés défenseurs de l'origine animale de l'homme, fit une conférence dans laquelle, après avoir communiqué une quantité de résultats des mesurages, il se prononça sur les Australiens comme il suit: «Ils correspondent donc entièrement aux hommes du type *Homo sapiens*.» [1]) En d'autres termes: Il n'existe pas aujourd'hui sur la terre de race qui s'éloigne essentiellement des variations ordinaires du type «*Homo sapiens*»; si on veut trouver des degrés d'évolution antérieurs, on ne peut les chercher que dans les squelettes d'un passé préhistorique. Si de cette manière toutes les espérances semblent être frustrées pour l'évolution physique, il faudra également dire un «*lasciate ogni speranza*» à tous ceux qui cherchent des restes encore vivants d'une évolution psychique «primitive». Tout ce qui vit maintenant sur la terre appartient à l'espèce du «*Homo sapiens*» et il ferait peu d'honneur à son nom s'il était privé d'une activité intellectuelle consciente dans la rigueur des termes.

L'ethnologie, la psychologie des peuples, n'aurait donc rien à attendre de la part des peuples sauvages qui pourrait être de quelque utilité spéciale pour elle? Mais si, nous devons admettre chez eux une plus grande simplicité dans la vie intellectuelle.

[1]) Mitteilungen der Wiener Anthropol. Ges. vol. 36 (VI) p. [23].

Digitized by Google

das eine, unbewußte Geistesleben im Gegensatz zu einem zweifachen, doppelten: dem unbewußten und dem bewußten Geistesleben der Geschichtsvölker, sondern im Gegensatz zur vielfältigen Kompliziertheit des geistigen Geschehens bei den letzteren. Und was der ausgezeichnete englische Ethnologe Andrew Lang, vorzüglich hinsichtlich der religiösen Entwicklung konstatiert, das möchten wir auf die gesamte geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes ausgedehnt wissen.

Dementsprechend stellen wir uns den Gang dieser ganzen Entwicklung etwa so vor: Je primitiver das Volk, desto einfacher ist sein Geistesleben, desto geringer an Zahl sind die Gegenstände und Gebiete, auf die es sich ausdehnt, desto leichter über- und durchschaubar sind auch die Beziehungen dieser Gegenstände und Gebiete zueinander. Aber auch auf dieser Stufe ist die Schwelle des ersten bewußten Erkennens schon längst überschritten. Was etwa noch vor dieser Stufe gelegen sein mag, darüber kann die Wissenschaft nur Vermutungen, im besten Falle Hypothesen aufstellen. Mehr als bisher aber hätte auch die Entwicklungstheorie, jetzt nach den Entdeckungen De Vries' bezüglich der Pflanzenmutation, sich die Möglichkeit vor Augen zu halten, daß auch hier die Entwicklung nicht immer in natürlichen, kleinen Schritten sich bewegt habe, sondern daß auch ruckweise Vorwärtsbewegungen, untermischt mit längeren Konstanzperioden, eingetreten seien, wie sie beispielsweise Kollmann ja auch für die physische Entwicklung der Rassen annimmt.

Haben wir als Charakteristikum der ersten Stufen der Geistesentwicklung die Einfachheit festgestellt, so können wir jetzt den weiteren Entwicklungsgang verfolgen. Je einfacher das Geistesleben, desto unbeirrter, desto „natürlicher" ist es, desto richtiger erfaßt es die wenigen, aber für die Führung eines wirklichen menschlichen Lebens hinreichenden wie notwendigen Verhältnisse, in denen es sich bewegt. Je mehr aber der Mensch mit dem Reichtum der Natur in Berührung kommt, je vielfältiger die Berührungen mit seinesgleichen werden, desto reicher gestaltet sich auch sein Geistesleben. Aber das ist zum großen Teil, besonders zu Beginn, nur ein Reichtum an tastenden Versuchen, den neuen Verhältnissen praktisch wie spekulativ gerecht zu werden, Versuche, die naturgemäß zunächst eine Fülle von Irrtümern und Fehlgriffen in sich schließen. Diese Irrtümer und Fehlgriffe rühren her teils von der natürlichen Begrenztheit des menschlichen Intellektes, teils auch — was unsere moderne an etwas viel Intellektualismus krankende Forschung nicht immer so gern anerkennt — von den Neigungen eines verdorbenen Willens. Diese Wucher-Entwicklungen, die da gezeitigt werden, können die bizarrsten Dinge hervorbringen, und sie mögen wohl die ursprünglichen einfachen, richtigen Ver-

Digitized by Google

Mais une plus grande simplicité et non une activité psychique unique, l'activité inconsciente, opposée à une activité double dans la vie psychique des peuples historiques, l'une inconsciente, l'autre réfléchie: une simplicité opposée aux nombreuses complications de la vie psychique chez les peuples civilisés. Ce que l'illustre ethnologue anglais Andrew Lang constate par rapport à l'évolution religieuse, nous voudrions l'étendre à toute l'évolution psychique de l'espèce humaine.

En conséquence nous nous représentons la marche de cette évolution à peu près comme il suit: Plus un peuple est primitif, plus sa vie psychique sera simple, d'autant moins nombreux seront les objets et les domaines auxquels elle s'étend, plus aussi il sera facile d'embrasser et de comprendre les relations de ces objets et de ces domaines entre eux. Mais même à ce degré d'évolution, la vie psychique aura toujours franchi le seuil de la connaissance consciente. Sur l'état antérieur à cette phatse de l'évolution la science ne peut établir que des conjectures, tout au plus des hypothèses. Mais aujourd'hui, après les décou-outes de De Vries sur les mutations des plantes, encore la théorie de l'évolution aurait dû beaucoup plus prendre en considération la possibilité qui ici aussi l'évolution n'ait pas toujours suivi une marche ininterrompue à petits pas, mais que parfois elle ait progressé par bonds, alternant avec des périodes d'évolution constante, comme le suppose par exemple Kollmann pour l'évolution physique des races.

Si nous avons une fois constaté comme signe caractéristique des premiers degrés de la vie psychique la simplicité, nous pouvons maintenant poursuivre le développement ultérieur. Plus la vie psychique d'un peuple sera simple, plus elle sera ingénue, plus «naturelle», et plus elle saisira correctement les conditions peu nombreuses mais suffisantes et nécessaires pour une vie vraiement humaine. Mais à mesure que l'homme se met en contact plus intense avec les richesses de la nature, et qu'il aura des relations plus fréquentes avec ses semblables, plus aussi sa vie psychique revêtira des formes plus riches. Cependant, surtout au commencement, c'est en grande partie une richesse d'essais tâtonnants, cherchant à se conformer, pratiquement et spéculativement, aux conditions nouvellement créées, et ces essais seront naturellement inséparables d'une foule d'erreurs et d'inexactitudes. Ces erreurs et ces inexactitudes proviennent en partie de la nature limitée de l'intellect humain, en partie aussi des inclinations d'une volonté corrompue, bien que la science moderne, quelque peu entichée d'intellectualisme, n'aime pas à reconnaître cette dernière

Digitized by Google

hältnisse so überdecken, daß von ihnen kaum noch etwas sichtbar bleibt. Da aber neben dem Anwachsen inhaltlicher Irrtümer doch auch die formale Vervollkommnung des Geistes fortschreitet, so erwacht da und dort endlich als Reaktion gegen die Überfülle des Irrtums und des Truges der kritische Geist, der aber nicht selten in rücksichtslos fortschreitender Zersetzung des Bestehenden auch die ursprüngliche Grundlage der ganzen Entwicklung angreift und in Skeptizismus und absolute Negation endet, besonders, wenn der forschende Verstand nicht mit gereinigtem Willen verbunden ist.

Das ist in großen Zügen ein Entwurf der geistigen Entwicklung der Menschheit, von dem wir uns wohl bewußt sind, daß er von den heutzutage meist herrschenden Anschauungen etwas abweicht. Für alle Stufen dieser Entwicklung, auch die untersten, für alle Völker, auch die Naturvölker, halten wir das Vorhandensein doppelter Seelentätigkeit, der bewußten wie der unbewußten, fest. Durch die letztere insbesondere, die den Naturgrund der Seele treuer, weil ungestörter wiedergibt, spiegelt sich das bei allen Menschenkindern gleiche Wesen der Seele in den allgemein gültigen Bildungen und Gesetzen, die in Sprache, Mythus, Sitte bei allen Völkern der Erde im wesentlichen gleiche Formen tragen. Die Völkerpsychologie, die Ethnologie mag sich ruhig die Aufgabe stellen, diesen Allgemeinbildungen besonders nachzugehen, um das innere Wesen der Seele kennen zu lernen, und sie mag sich dann erfreuen an der naturgesetzartigen Bestimmtheit der Resultate, die ihre Forschung dort zutage fördert. Wollte man sich aber an diesen naturgesetzartigen Bestimmungen genügen lassen, wenn es gilt, den ganzen Menschen zu erklären, dann wüßten wir dafür keine bessere Kritik als wie sie Wundt bei Erörterung der Willenskausalität gegeben hat.[1])

„Der Grundfehler dieser und anderer Argumente", so schreibt er, „besteht darin, daß man die ganze Frage lediglich unter dem Begriff der Naturkausalität betrachtet, statt sie vor allen Dingen als eine solche der psychologischen Erfahrung zu behandeln ... Die Geschichte der einzelnen Völker und die Geschichte der Menschheit nach den Gesetzen der Naturkausalität konstruieren zu wollen, würde nicht bloß ein unausführbares, sondern ein im Prinzip verfehltes Unternehmen sein. Wie der einzelne behaupten kann, daß er, statt zu handeln, wie er es in einem bestimmten Falle getan, auch anders hätte handeln können, so können wir bei jedem historischen Ereignisse uns sagen, daß es anders hätte ausfallen können. Hier und dort fehlt uns das Muß, das in der Kausalität der Natur liegt. Wir können für die Ereignisse der Geschichte, wie für die willkürlichen Handlungen des einzelnen immer nur bestimmende Motive, niemals zwingende Gründe

[1]) In den „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele", 3. Aufl. S. 486 f.

Digitized by Google

source. Ces productions luxuriantes peuvent faire naître les choses les plus bizarres et masquer tellement les conditions primitives si simples et si justes qu'il en reste à peine de trace visible. Ça et là cependant s'éveille finalement l'esprit critique, en réagissant contre la surabondance de l'erreur et du mensonge. Mais en décomposant progressivement et sans pitié ce qu'il trouve d'existant, il n'attaque pas rarement la base de toute l'évolution et finit dans le scepticisme et la négation, surtout si l'intelligence n'est pas secondée par une volonté sincère.

Voilà à grands traits une esquisse de l'évolution psychique de l'humanité qui, il est vrai, s'éloigne un peu des opinions aujourd'hui reçues. Nous affirmons l'existence d'une double activité psychique, l'une inconsciente, l'autre consciente pour tous les degrés de l'évolution, même les plus bas, et pour tous les peuples, même les peuples sauvages. Et c'est surtout dans l'activité inconsciente que l'essence de l'âme, identique chez tous les hommes, se reflète plus fidèlement dans les formations et les lois générales qui chez tous les peuples de la terre se manifestent essentiellement de la même manière, dans la langue, les mythes, les mœurs. Que la psychologie des peuples prenne à tâche d'étudier spécialement ces formations générales pour apprendre à connaître l'essence de l'âme et qu'elle se réjouisse, si elle arrive à des résultats d'une précision semblable à celle des lois physiques. Mais si elle n'accepterait que des résultats d'une telle espèce quand il s'agit d'expliquer l'homme tout entier, nous ne trouverions pas de meilleure critique que celle que Wundt a donné en exposant la causalité de la volonté.[1])

«Le vice essentiel de ces arguments et d'autres, écrit-il, consiste en ce qu'on considère la question uniquement au point de vue de la causalité naturelle, au lieu de la traiter avant tout comme une question de l'expérience psychologique. Vouloir expliquer l'histoire des différents peuples et de l'humanité d'après les lois de la causalité naturelle ne serait pas seulement une entreprise impossible, mais viciée en principe. Comme l'individu peut affirmer qu'il aurait pu agir autrement qu'il ne l'a fait dans un cas déterminé, ainsi nous pouvons nous dire, pour chaque évènement historique, qu'il aurait pu en être autrement. Ici comme là il nous manque la nécessité qu'importe la causalité naturelle. Pour les évènements de l'histoire comme pour les actions volontaires de l'individu, nous pouvons alléguer des motifs déterminants, jamais des raisons nécessitantes. Le genre de causes de la volonté qui ont leur fondement dans l'état social et que la statistique

[1]) Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 1ère éd. p. 488 ss.

Digitized by Google

nachweisen. . . . . Jene Ursachen des Willens, die in dem gesellschaftlichen Zustande begründet sind, und die uns die Statistik nachweist, stehen innerhalb des Kausalzusammenhanges der Natur und der Geschichte. Damit ist der Beweis geliefert, daß der Wille nicht ohne Kausalität ist. Die Statistik kann aber nie mehr leisten, als daß sie uns die äußeren Ursachen des willkürlichen Handelns enthüllt, über dessen innere Ursachen läßt sie uns vollkommen ungewiß. Diese inneren Ursachen bilden den persönlichen Faktor, der seiner Natur nach allen statistischen Beobachtungen entrückt ist."

Diesen persönlichen Faktor nun nehmen wir auch für die Naturvölker voll und ganz in Anspruch. Da man ihm mit statistischen Beobachtungen mit Allgemeinforschung nicht beikommen kann, so ist es eben die geduldige, von uns gepredigte Individualforschung, die hier zur Anwendung gelangen muß. Bei dieser Individualforschung müssen wir uns aber auch noch vor Augen halten, daß der Kern einer jeden Persönlichkeit etwas Unerforschliches, ein Geheimnis ist, vor dem deshalb jede Forschung Halt machen muß. Jedes Bestreben, darüber hinaus noch zu erklären, würde nur eine Verdunkelung bedeuten. Das hat wiederum Wundt in ausgezeichneter Weise dargelegt, wenn er fortfährt:

„Was ist nun dieser persönliche Faktor, der unter allen Faktoren, die den Willen bestimmen, schließlich der unentbehrlichste ist? Selbst nachdem wir uns über alle äußeren Bestimmungsgründe des Handelns Rechenschaft gegeben, ist der Wille noch nicht determiniert. Alle jene äußeren Bedingungen bezeichnen wir darum nicht als die Ursachen, sondern wir nennen sie in ihren Vorstellungs- und Gefühlswirkungen die Motive des Willens. Zwischen Motiv und Ursache ist aber ein wesentlicher Unterschied. Eine Ursache führt mit Notwendigkeit ihren Erfolg herbei, ein Motiv nicht . . . . Diese unsichere Verknüpfung zwischen dem Motiv und dem Willen hat nun ihren Grund in der Existenz des persönlichen Faktors. Indem dieser alle Motive als ungenügend zur wirklichen Erklärung einer Handlung erscheinen läßt, können sie niemals zwingende Ursachen, sondern immer nur mitbestimmende Gründe sein. Die Motive des Willens sind aber nur deshalb zur Erklärung ungenügend, weil uns die Beschaffenheit des persönlichen Faktors selbst und die Art, wie er mit äußeren Faktoren zusammenwirkt, vollkommen unbekannt sind . . . . In ihrem eigentlichen Wesen bleibt uns daher die Persönlichkeit immer ein Rätsel . . . Wenn man gesagt hat, der Charakter des Menschen sei ein Produkt von Luft und Licht, von Nahrung und Klima, von Erziehung und Schicksal, er sei durch alle diese Einflüsse vorausbestimmt, so ist dies eine unerweisbare Behauptung. In Erziehung und Schicksale greift der Charakter selbst schon bestimmend ein, man macht also hier zur

Digitized by Google

nous manifeste, est bien soumis à l'influence des causes naturelles et historiques. De là la preuve que la volonté n'est pas sans causalité. Mais la statistique ne peut jamais faire autre chose que de nous dévoiler les causes extérieures de l'action volontaire; elle nous laisse absolument dans l'incertitude pour les causes intérieures. Ces causes intérieures constituent l'élément personnel qui d'après sa nature est inaccessible à la statistique».

Cet élément personnel, nous le revendiquons entièrement pour les peuples sauvages. Comme on ne peut pas le contrôler par des observations statistiques et des études d'ensemble, c'est aux patientes recherches individuelles, que nous avons préconisées, qu'il faudra recourir. Dans cette étude il ne faut pas oublier que l'intérieur de chaque personnalité est quelque chose d'impénétrable, un enigme, devant lequel toute étude doit faire halte: tous les efforts ultérieurs ne pourraient qu'obscurcir la question. C'est de nouveau Wundt qui explique ceci excellement quand il continue:

«Quel est maintenant cet élément personnel qui est le plus indispensable de tous les éléments qui déterminent la volonté? Même en nous rendant compte de tous les motifs d'agir extérieurs, la volonte n'est pas encore déterminée. Pour cette raison, nous ne désignons pas toutes ces conditions extérieures comme causes de la volonté, mais nous les nommons, dans leur action sur l'imagination et le sentiment, les motifs de la volonté. Entre un motif et une cause il y a une différence essentielle. Une cause produit nécessairement son effet, le motif non .... Ce lien incertain entre la volonté et le motif a sa raison dans l'existence de l'élément personnel. Celui-ci montre que tous les motifs sont insuffisants pour l'explication d'une action; c'est pourquoi ils ne peuvent jamais être des causes nécessitantes, mais seulement des motifs contribuants à la détermination de la volonté. Mais les motifs de la volonté ne sont insuffisants pour l'explication d'une action que parce que la nature de l'élément personnel et la manière dont il coopère avec les éléments extérieurs nous sont inconnues .... Dans son être intime la personnalité reste donc toujours pour nous un énigme .... Quand on a dit que le caractère d'un homme est un produit de l'air, de la lumière, de la nourriture, du climat, de l'education et des évènements de la vie et que toutes ces influences le prédéterminent, on affirme une chose qu'on ne peut pas prouver. Le caractére lui-même modifie l'éducation et les évènements de la vie, et alors on regarde comme effet ce qui est en partie cause. Les réalités de transmission

Digitized by Google

Wirkung, was teilweise Ursache ist. Die Tatsachen der psychischen Vererbung aber machen es im höchsten Grade wahrscheinlich, daß, wenn wir imstande wären, bis zum Anfangspunkt des individuellen Lebens zurückzugehen, hier schon, ein selbstständiger Kern der Persönlichkeit, uns entgegenträte, der nicht von außen bestimmt sein kann, weil er jeder äußeren Bestimmung vorangeht." [1])

In all diesen Fällen, wo wir zuletzt bei dem Kern einer Einzelpersönlichkeit angelangt sind, da wird die wahre Exaktheit darin bestehen, die Tatsache, die Einzeltatsache, wenn auch so genau als möglich, aber schließlich doch einfach als etwas Gegebenes festzustellen. Hier auch noch „Gesetze" konstatieren zu wollen, das wäre nicht Wissenschaftlichkeit, sondern Charlatanerie. — —

Damit glauben wir die Frage über die Bedeutung der Individualität in der menschlichen Geistesentwicklung und im Völkerleben bis in die letzten Verzweigungen verfolgt zu haben. Wenn wir im Verlauf unserer Untersuchungen uns mit den tiefgehendsten Fragen beschäftigt haben, so glauben wir nicht fürchten zu müssen, daß man uns Vorwürfe mache, dieselben willkürlich

---

[1]) Wir freuen uns, auch einen bedeutenden Ethnologen in ganz gleichem Sinne sich aussprechen zu hören. Der amerikanische Gelehrte Daniel G. Brinton schreibt in seinem interessanten Opusculum „An Ethnologist's View of History" (Philadelphia, Pa. 1896, S. 16): „There is in living matter everywhere something which escapes the exhaustive investigation, some subtle center of impulse, which lies beyond the domain of correlated energy, and which acts directively, without increasing or diminishing the total of that energy. Also in the transformations of organic forms, there are preparations and propulsions which no known doctrine of the mechanical, natural causes can interpret. We must accept the presence of the same powers, and in a greater degree, in the life and history of man." Er ist sich dabei vollkommen bewußt, „that a strong school of modern philosophers will present the objection that thought itself is but a necessary result of chemical and mechanical laws, and therefore that it cannot be an independent cause. Dr. Post has pointedly expressed this position in the words: "We do not think; thinking goes within us," just as other functions, such as circulation and secretion, go on." (S. 18.). Demgegenüber weist er nachdrücklich darauf hin, „that one of the highest authorities on the laws of natural science, the late George J. Romanes, reached by the severest induction an exactly opposite opinion, which he announced in these words: „The human mind is itself a causal agent. Its motives are in large part matters of its own creation . . . . . Intelligent volition is a true cause of adjustive movement". Er fährt dann fort: „For myself, after whot I have endeavoured to make an unbiased study of both opinions. I subscribe unhesitatingly to the latter, and look upon Mind not only as a potent but as on independent cause of motion in the natural world, of action in the individual life, and, therefore, of events in the history of the species" (S. 19).

Wir fühlen uns um so mehr verpflichtet, diese Stellungnahme Brinton's hier ausführlich zur Darstellung zu bringen, da aus seiner Klassifikation der „anthropologischen Wissenschaften", die wir oben (Heft 2, S. 350) anführten, etwas anderes erscheinen könnte, indem er dort, ganz nach der materialistischen Art Topinard's, die Psychologie als eine Unterabteilung der Somatologie hinstellt.

Digitized by Google

héréditaire dans l'ordre psychique rendent probable au dernier degré que, si nous étions à même de remonter jusqu'à l'origine de la vie individuelle, nous recontrerions déjà là la substance de la personnalité, qui ne peut pas être déterminée par dehors puisqu'elle est antérieure à toute détermination extérieure.» [1])

Dans tous ces cas où nous sommes arrivés finalement à la substance d'une personnalité individuelle, la vraie exactitude consistera à constater le fait, le fait isolé, aussi précisément que possible, mais toujours seulement comme une donnée. Chercher ici des «lois» ne serait plus scientifique mais de la charlatanerie. — —

Après cela, nous croyons avoir poursuivi jusque dans ses derniers embranchements la question de l'individualisme dans l'évolution de l'esprit humain et dans la vie des peuples. Si au cours de notre étude nous nous sommes occupés des questions les plus profondes nous ne croyons pas devoir craindre qu'on nous reproche de les avoir abordées arbitrairement. Non, elles se

---

[1]) Nous sommes heureux d'entendre encore un célèbre ethnologue se prononçant dans le même sens. Dans son intéressant opuscule «An Ethnologist's View of History» (Philadelphia, Pa. 1896 p. 16), le célèbre savant américain Daniel G. Brinton s'exprime de la manière suivante: «There is in living matter everywhere something which escapes the most exhaustive investigation, some subtle center of impulse, which lies beyond the domain of correlated energy, and which acts directively, without increasing or diminishing the total of that energy. Also in the transformations of organic forms, there are preparations and propulsions which no known doctrine of the mechanical, natural causes can interpret. We must accept the presence of the same powers and in a greater degree in the life and history of man.» Il sait bien, «that a strong school of modern philosophers will present the objection that thought itself is but a necessary result of chemical and mechanical laws and therefore that it cannot be an independent cause. Dr. Post has pointedly expressed this position in the words: «We do not think; thinking goes within us», just as other functions, such as circulation and secretion go on». (p. 18.) A l'encontre de ces hypothèses il insiste énergiquement sur le fait: «that one of the highest authorities on the laws of natural science, the late George J. Romanes reached by the severest induction an exactly opposite opinion, which he announced in these words: «The human mind is itself a causal agent. Its motives are in the large part matters of his own creation . . . Intelligent volition is a true cause of adjustive movement». Il continue ensuite: «For myself, after what I have endeavoured to make an unbiased study of both opinions, I subscribe unhesitatingly to the latter, and look upon Mind not only as a potent, but as an independent cause of motion in the natural world, of action in the individual life, and, therefore, of event in the histoty of the species». (p. 19.)

Nous nous sentons d'autant plus obligé de faire connaître ici cette position de Brinton, que sa classification des «sciences anthropologiques» que nous avons reproduite plus haut (fasc. 2, p. 351) pourrait faire supposer autre chose, puisque là, il présente, comme dans le sens matérialiste de Topinard, la psychologie comme une subdivision de la somatologie.

Digitized by Google

herbeigezogen zu haben. Nein, sie lagen auf der geraden Strecke unseres Weges, und es hätte eines willkürlichen Ausweichens bedurft, wenn wir sie nicht hätten berühren sollen. Ein solches Ausweichen schien uns aber weder nützlich noch auch erlaubt zu sein. Ohne die Erörterung dieser Grundfragen hätten wir auch zu keiner sicheren Lösung unserer Spezialfrage gelangen können. Diese Lösung glauben wir jetzt erlangt zu haben. Wir lassen sie kurz zusammen in den Worten:

Die Völkerkunde ist an sich eine Gruppenwissenschaft, sie beschäftigt sich als solche nur mit den Allgemeinbildungen des menschlichen Geisteslebens. Sie hat deshalb keine Befugnis, ein Urteil über die Gesamtheit des menschlichen Geisteslebens abzugeben, sondern bedarf dazu als Ergänzung der Individualforschung in Psychologie und Geschichte. Das gilt für alle Völker, auch die Naturvölker. Da aber aus praktisch-historischen Gründen die anderen Individualwissenschaften sich der Naturvölker bis jetzt nicht annehmen, so hat — aus den gleichen Gründen — vorläufig wenigstens, die Ethnologie das Recht und die Pflicht, bei diesen Völkern auch die Individualforschung zu übernehmen.

* * *

Wenn wir jetzt an diese theoretischen Darlegungen noch einige praktische Hinweise knüpfen sollen, so ist es die dringende Aufforderung insbesondere an unsere Missionar-Mitarbeiter, sich der so lange vernachlässigten Individualforschung mit besonderem Eifer anzunehmen. Denn sie sind vor allen andern dazu berufen und befähigt. Ihr jahre- und jahrzehntelanger Aufenthalt lehrt sie die Mannigfaltigkeit des Lebens der Eingebornen nach allen Richtungen hin kennen. Ihre Sprachenkenntnis verschafft ihnen die Möglichkeit, unmittelbar mit den Eingeborenen zu verkehren und ihre Charaktereigentümlichkeiten aus nächster Nähe zu beobachten. Der Eifer für die Rettung der Seelen, jeder einzelnen Seele, läßt ihnen auch jede einzelne Seele wert erscheinen, sich eingehend mit ihr zu beschäftigen. Wir bitten sie also dringend, nach all den oben des Näheren dargelegten Richtungen hin ihre Forschungen anstellen zu wollen. Die Resultate derselben werden, weil noch so gar wenig ihrer Art vorhanden, von ganz besonderem Werte sein.

Es ist nicht durchaus notwendig, daß diese Forschung nur in umfassend systematischer Weise vorgenommen werde. Schon die Veröffentlichung kurzer charakteristischer Einzelzüge, Aussprüche Handlungen von einzelnen Individuen kann von Wert

Digitized by Google

trouvaient au milieu de notre route et nous aurions dû faire volontairement un détour, si nous n'avions pas voulu y toucher. Un tel procédé ne nous semblait cependant ni utile, ni permis. Sans la discussion de ces questions de principes, nous n'aurions pu parvenir à une solution de notre question spéciale. Cette solution nous croyons l'avoir maintenant entre les mains. Nous la résumons dans quelques mots:

L'ethnologie en soi est une science des groupes. Comme telle elle s'occupe seulement des formations générales de la vie psychique de l'homme. Elle n'a donc pas qualité pour porter un jugement sur la totalité de la vie psychique de l'homme, mais elle a besoin pour cet effet d'être aidée par les recherches de détail en psychologie et en histoire. Ceci est vrai pour tous les peuples, même les peuples sauvages. Mais comme, pour des raisons historiques et pratiques, les autres sciences individuelles ne s'occupent pas, jusqu'ici, des peuples sauvages, l'ethnologie a, en attendant et pour les mêmes raisons, le droit et le devoir de prendre à sa charge les études de détail auprès de ces peuples.

* * *

Si maintenant nous voulons ajouter à ces discussions théoriques quelques conseils pratiques, nous exhortons vivement surtout nos collaborateurs-missionnaires de se consacrer avec un zèle spécial à ces études individuelles si longtemps négligées. Car eux, ils y ont une vocation et des aptitudes spéciales. Un séjour pendant de longues années leur apprend à connaître dans tous les sens la grande variété dans la vie des indigènes. Leur connaissance des langues les rend capables de s'entretenir immédiatement avec eux et d'observer de près les propriétés de leur caractère. Le zèle pour le salut des âmes, de chaque âme en particulier, leur fait comprendre que chaque âme en particulier est digne qu'on s'occupe d'elle. Nous les prions instamment de faire les observations dans tous les sens ci-dessus indiqués. Les résultats en seront d'une valeur particulière, parce que si peu a été fait en ce genre.

Il n'est pas absolument nécessaire que ces études ne soient faites que systématiquement, sur une large échelle: déjà la publication de petits traits particuliers, mais caractéristiques, de sentences d'actions des individus peut être de valeur et nous ouvrirons

Digitized by Google

sein, und wir würden, wenn sie zahlreich genug bei uns einliefen, eine eigene Rubrik dafür im „Anthropos" einrichten. Ein einziger solcher konkreter Individualzug, hat manchmal mehr Wert, als ganze Seiten rein abstrakter Deduktionen.[1]) Natürlich

---

[1]) Weil die Angelegenheit eine so wichtige ist, so führen wir hier, um deutlich zu machen, wie wir uns diese Mitteilungen über Individualfälle denken, einige schon vorliegende Berichte dieser Art an:

Sir John Lubbock (Origin of Civilisation, p. 201) berichtet über einen „very respectable Kaffir", der zu M. Arbrousset gesagt habe: „Eure (der Christen) Botschaft ist, was ich brauche, und ich suchte sie, bevor ich euch kannte .... Ich legte mir sorgenvolle Fragen vor: „Wer hat die Sterne mit seiner Hand berührt? .... Wer ließ die Wasser fließen? .... Wer mag der Erde Weisheit und Kraft gegeben haben, Korn hervorzubringen? Alsdann verbarg ich mein Gesicht in meinen Händen".

Wer sieht hier nicht die deutliche Offenbarung davon, daß nicht alle Individuen sich mit den in ihrem Stamm oder Volk herrschenden Allgemeinbildungen des Ahnenglaubens, des Animismus oder des Fetischismus zufrieden geben, daß nicht jeder individuelle Geist sich gedankenlos und willenlos dem anschließt, was allerdings vielleicht die Mehrzahl seiner Stammesgenossen blindlings übernimmt? Lubbock bemerkt zu dem mitgeteilten Fall: „This was, however, an exceptional case. As a general rule savages do not set themselves to think out such questions". Es mag sein, daß es nicht gerade die „general rule" ist; das ist es auch bei den zivilisierten Völkern nicht. Aber die moderne Ethnologie hat kein Recht, das „exceptional" gar so sehr zu betonen, so lange sie so wenig Individualforschung bei den Naturvölkern betrieben hat, wie es jetzt der Fall ist. Sie möge nur einmal damit beginnen und sie wird wohl schon erfahren, daß die Fälle häufiger sind, als sie es sich hat ahnen lassen.

Ein anderer Fall: Oscar Peschel teilt in seiner „Völkerkunde" (7. Aufl., S. 265) folgenden Vorfall aus Lafitau's Mœrs des savages amériquains (tom. I, p. 127.) mit: „Eine Huronenfrau, die aus dem Munde eines christlichen Priesters die Vollkommenheiten Gottes hatte preisen hören, brach in die Worte aus: „Immer hatte ich im Stillen gedacht, daß unser Areskui (womit sie die Sonne und den großen Geist bezeichnete) so sein sollte, wie du Gott geschildert hast".

Hier ist also nicht bloß gegrübelt, sondern eine, wenn auch schüchterne, so eben doch eine Lösung gegeben worden nach einer ganz anderen Richtung hin, in viel höherem Sinne, als es die religiösen Stammestraditionen getan hatten. Und diese kühne Schüchternheit finden wir hier gar bei einer Frau!

Ein Seitenstück auf ethischem Gebiet zu diesem mehr „dogmatischen" Falle erzählt mir persönlich der Missionär P. Abel M. S. C., der für die Genauigkeit und Zuverlässigkeit seiner Mitteilung jede gewünschte Bürgschaft übernimmt.

„Der Häuptling *Sokib* aus *Tubusera* neben meiner Station *Mariasan* war am 29. Sept. (Michaelstage) 1903 auf seine eigene Bitte hin unter die Zahl der Katechumenen aufgenommen worden. Er hatte ein Alter von ungefähr 60—70 Jahren und war seinerzeit der gefürchtetste Mann von ganz Mittel-Neumecklenburg. Über 50 Personen hat er allein erschlagen; so einige der bekanntesten Namen: *Rubalo, Ngamngam, Salorbas, Hapadanou*, die in *Nabumai* aufgegessen wurden; *Riu, Tamukbirie, Taman, Bobo*, verspeist in *Ratubu*: der Häuptling *Bakub* und sein ganzes Dorf *Rapito*: das Weib *Kammur*, das mit mehreren Schweinen zugleich (*„di qa dädäll me"*) verzehrt wurde. Auch erzählte er mir, daß er seine eigene Mutter und seine Schwester *Ngusun*, die es mit seinen Feinden hielten, erschlagen hat. Auf meinen Vorwurf hin meinte er: *„Het qid papet at huo!"* — „Wir machen es gewöhnlich so", oder: „das ist so unsere Gewohnheit", fügte aber sofort bei: *„Jau pe ien dir* — doch ge-

Digitized by Google

dans l'*Anthropos* une rubrique spéciale pour ces sortes de choses, dans le cas où on les enverra en assez grand nombre. Un seul de ces traits individuels a souvent plus de valeur que des pages entières de déductions purement abstraites.[1]) Naturellement,

---

[1]) Puisqu'il s'agit ici d'une question importante et afin d'expliquer clairement comment nous entendons ces communications de traits individuels, nous reproduisons quelques traits déjà connus.

Sir John Lubbock (Origin of Civilisation p. 201) raconte qu'un «very respectable Kaffir» dit à M. Arbrousset: «Votre bonne nouvelle (celle des chrétiens) est ce qu'il me faut et je la cherchai avant que je vous connusse . . . Je me posai, plein d'anxiété, des questions: Qui a touché les étoiles de sa main? Qui a fait couler les eaux? Qui a pu donner à la terre la sagesse et la force de produire le blé? Et après je cachai mon visage entre les mains.»

Qui ne voit pas ici une preuve manifeste qu'il n'y a pas tous les individus sans exception à se contenter des formations générales de la croyance aux ancêtres, de l'animisme ou du fétichisme qui dominent dans leur tribu ou leur peuple, qu'il y a des esprits individuels qui ne se rangent pas sans réflexion et sans volonté à ce que, peut-être le plus grand nombre de leurs compatriotes acceptent aveuglement? Au sujet du cas cité, Lubbock fait la remarque: «This was however an exceptional case. As a general rule savages do not set themselves to think out such questions». D'accord que ce ne soit pas «the general rule», il ne l'est non plus chez les peuples civilisés. Mais l'ethnologie moderne n'a pas le droit d'insister trop sur l'«exceptional», tant qu'elle a fait si peu d'études individuelles auprès des peuples sauvages, comme c'était le cas jusqu'ici. Qu'elle s'y mette une bonne fois et elle s'apercevra que ces traits sont plus fréquentes qu'elle ne le supposait.

Un autre cas. Oscar Peschel dans sa «Völkerkunde» (7e éd. p. 265) raconte le trait suivant, emprunté à l'ouvrage de Lafitau «Moers des sauvages amériquains» (tom. I. p. 127): «Une femme huronne qui avait entendu un prêtre faire l'éloge des perfections de Dieu, éclata en ces paroles: «J'ai toujours pensé dans mon intérieur que notre Areskui (elle désignait ainsi le soleil et le grand Esprit) doit être tel que tu as décrit le bon Dieu.»

Ici on n'a pas seulement commencé à réfléchir, mais on a donné une solution, timide, il est vrai, mais toujours une solution et dans une tout autre direction, dans un sens plus sublime que ne l'avaient fait les traditions de la tribu. Et nous trouvons cette timidité hardie chez une femme!

Voici sur le terrain moral un pendant à ce cas qui est plutôt «dogmatique». Un missionnaire, le P. Abel, M. S. C., me l'a raconté personnellement et il donne toutes les garanties désirables pour l'exactitude et la fidélité.

«Le chef *Sokib* de *Tubusera*, non loin de ma station *Marianum*, avait été sur sa propre demande reçu au nombre des catéchumènes, le 29 sept. 1903, (jour de St. Michel), âgé d'à peu près 60 à 70 ans. Il avait été jadis l'homme le plus terrible de tout le Mecklenbourg central. A lui seul il a tué plus de 50 personnes. Voici quelques-uns des noms les plus connus: *Rubalo*, *Ngamngam*, *Salorbas*, *Hapadunoa* mangés à *Nabamai*; *Riu*, *Tamukbirie*, *Taman*, *Bobo* dévorés à *Ratubu*; le chef *Bakub* avec tout son village de *Rapito*; la femme *Kammur*, qui servit de repas avec plusieurs porcs, «*di qa dildil me*». Entre autre il me raconta, qu'il avait tué sa propre mère et sa sœur *Ngusun*, qui sympathisaient avec ses ennemis. Lui en ayant fait un reproche, je reçus la réponse: «*Het qid papet at huo!*» — «Nous faisons d'ordinaire comme ça» ou: «c'est ainsi notre coutume». Il ajouta cependant: «*Jau pe ten dir*»: «mais je ne les ai pas mangées ces deux.» Son nom de héros (*hinsa na umri*) est *Sokib*, mot employé par les sauvages comme cri de victoire et annonçant au loin,

Digitized by Google

muß, gerade weil es sich um individuelle Fälle handelt, die in ganz gleicher Art sich nicht wiederholen, die Gewissenhaftigkeit der Aufnahme eine besonders große sein, so daß man sich mit absoluter Zuversicht darauf stützen kann. Je charakeristischer und merkwürdiger die Mitteilung, desto genauer und detaillierter muß sie berichtet werden; genaue Angabe von Ort und Zeit der Beobachtung und des Namens des beobachteten Individuums wäre hierbei sehr zweckmäßig. Es braucht endlich wohl nicht eigens hervorgehoben zu werden, daß man bei Mitteilungen gerade über ein Einzelindividuum um so mehr auf der Hut sein muß, weder durch Zuneigung zu demselben, noch durch Abneigung gegen dasselbe sich in seinen Forschungen beeinflussen zu lassen. Eine gewisse wohlwollende Teilnahme im Allgemeinen ist dadurch nicht ausgeschlossen, ja sie erscheint wohl direkt nötig zu sein,

---

gessen hab ich die beiden nicht!" Man gab ihm als Heldennamen (*hinsa ne umri*) den Namen *Sokib*, ein Wort, das als Siegesruf und Triumphgeschrei von den Wilden gebraucht wird und weithin verkündet, daß die Beute erlegt und gefangen ist. Mit den meisten Stämmen ringsherum lag er in Fehde und war weit und breit *„a umri saqasaqa"*, *„an tabbi kamahar"*, der schrecklichste Krieger *κατ' ἐξοχήν*. Von der christlichen Religion, von Gott und Gottes Geboten hatte er, wie er mir gestand, in seinem ganzen Leben nichts gehört. Das ist auch sehr erklärlich, da ich im Jahre 1902 als erster Missionär nach Neu-Mecklenburg zog.

Wie gesagt, hatte *Sokib* am 29. September 1903 die Aufnahme zum Religionsunterricht erhalten. Von dort an kam er täglich in die hl. Messe und zu dem darauffolgenden Katechismusunterricht, ich war gerade daran, von den 10 Geboten das 4. und 5. zu erklären. In der 2. Woche des Oktobers kam ich eines Tages nach dem Unterricht und der Danksagung aus der Kirche, als er mich anredete: „Pater, du allein sprichst die Wahrheit; was du uns da lehrst, das habe ich immer im Bauche (= im Herzen, im Innern) gespürt *(iam hilingane heidne i at huo aram ra tingequ")* keiner hat es noch laut gesagt, aber wir haben es immer so gefühlt; du bist der erste, der es laut ausspricht und ganz wahr ist das, was du sagst *(i titun sen nor anum nianga!)*

Die Umstehenden bestätigten mit Freuden diese Worte und man konnte merken, daß *Sokib* ihnen allen aus der tiefinnersten Seele gesprochen hatte.

Solche und ähnliche Fälle wird eine intensive Individualforschung zweifellos noch in großer Anzahl zutage fördern. Die moderne Völkerpsychologie wird sie wohl oder übel zu ihrem Material aufnehmen müssen und dann sehen, was sie mit demselben anfängt.

Wenn wir hier Beispiele aus dem religiosem Gebiet genommen haben, so ist das nur deshalb geschehen, weil sie uns gerade so zur Hand lagen. Wie wir oben schon S. 972 u. Heft 3, S. 618 hervorgehoben, so möchten wir es hier noch einmal tun, daß die Individualforschung und die Mitteilung von Einzelzügen sich auf alle Gebiete des geistigen Lebens erstrecken soll, denn die Ethnologie umfaßt sie alle. Eine Beschränkung bloß auf das religiöse Gebiet wäre auch im eigensten Interesse desselben abzuweisen. Denn das Bestehen des Individualismus auf religiösem Gebiete würde so lange als etwas in der Luft Schwebendes, als etwas Verdächtiges betrachtet werden, so lange der Individualismus nicht auch auf den übrigen Gebieten des Geisteslebens nachgewiesen ist. Dafür ist die Verbindung der einzelnen Teile der geistigen Tätigkeit eine zu enge und zu vielseitige.

Digitized by Google

puisqu'il s'agit précisément de cas individuels qui ne se répéteront plus de la même manière, la plus grande exactitude dans la relation est de rigueur, afin qu'on puisse s'y fier avec une certitude absolue. Plus la communication est originale et remarquable, plus les garanties de l'authenticité devraient être grandes: l'indication exacte du temps et du lieu du fait observé et le nom de l'individu seraient bien à propos. Finalement il n'est pas superflu de rappeler que dans les communications sur des individus particuliers, il faut être sur ses gardes pour ne pas se laisser influencer ni par des sympathies ni par des antipathies pour l'individu en question. Par cela un certain intérêt bienveillant en général ne doit pas être exclu; au contraire, il semble même directement

---

que la proie est faite et saisie. Il etait en guerre avec la plupart des tribus d'alentour et était «*a umri saqasaqa*» «*an tabbi kamahar*» c'est-à-dire le guerrier terrible καὶ ἐξοχήν. Comme il m'avoua, il n'avait de toute sa vie rien entendu de la religion chrétienne, de Dieu, des commandements de Dieu. Et c'est facile à comprendre, car c'est en ma personne qu'arriva le premier missionnaire (1902) en Nouveau-Mecklenbourg.

Plus haut, il est dit que *Sokib* avait été admis au catéchisme, le 29 sept. 1903. Dès lors il allait chaque jour à la messe et suivait le cours d'instruction religieuse qui se fait regulièrement après.

Par l'explication des 10 commandements, j'étais justement arrivé au 4ième et au 5ième commandement. Un jour, c'était pendant la 2ième semaine d'octobre, après l'instruction et l'action de grâces, il me dit au moment où je quittais l'église: «Père, vous seul dites la vérité; ce que vous nous enseignez-là, je l'ai toujours senti dans mon ventre (= au coeur, dans mon intérieur», «*iau kilingane heidne i at huo aram ra tingequ*». Jusqu'ici personne ne nous l'a dit tout haut, mais nous l'avons toujours senti; vous êtes le premier qui le dise tout haut, et ce que vous dites est tout à fait vrai, «*i titun sen nor anum nanga*».

Tous les assistants confirmèrent joyeusement ces paroles, et il était facile à voir que *Sokib* avait exprimé les sentiments de tous.»

Un grand nombre de ces traits et d'autres semblables seront sans doute le fruit des recherches individuelles; la psychologie moderne des peuples devra, bon gré, mal gré, leur accorder une place dans ses matériaux et voir ensuite ce qu'elle en fera.

Si nous avons ici pris des exemples dans le domaine religieux, la raison en est que nous les avions précisément sous la main. Mais ce que nous avons déjà dit plus haut (p. 972) nous voudrions le répéter: les études individuelles et la communication de détails doit s'étendre à tous les domaines de la vie psychique, car tous sont du ressort de l'ethnologie. Une délimitation sur le seul terrain religieux serait hors de propos, dans l'intérêt même de la religion. Car l'existence de l'individualisme sur le terrain religieux serait regardée comme quelque chose en l'air, comme suspecte, aussi longtemps que le même individualisme ne serait pas démontré sur les autres domaines de la vie psychique. La connexion entre les différentes parties de l'activité spirituelle est trop intime et trop multiple, pour qu'il puisse en être autrement.

Digitized by Google

um so viel Geduld und so viel Aufmerksamkeit auf oft unscheinbare Einzelheiten aufwenden zu können, wie die Individualforschung sie verlangt. Aber dem Missionar wird dieses gütige Wohlwollen ja schon durch seine eigentliche Berufsaufgabe zur Pflicht gemacht. — — —

* * *

Nachdem wir jetzt den innern Begriff und den Umfang des Gebietes der Ethnologie und der mit ihr in Beziehung stehenden Wissenschaften nach allen Seiten festgestellt, können wir mit etwas mehr Zuversicht an die Aufgabe herantreten, auch die richtige äußere Bezeichnung herauszufinden: ist die Sache klar erkannt, findet sich auch leichter der Name. Immerhin sind es aber nicht bloß innere Gründe, sondern auch äußere, praktische und selbst „taktische", die bei der Namengebung einen Einfluß ausüben. Wir fassen die Gesamtheit der Gesichtspunkte, die, wie wir glauben, bei dieser Aufgabe leiten müssen, in folgende Regeln kurz zusammen:

1. Der Name muß seinem Wortsinn nach der Bedeutung, dem Begriff der Wissenschaft, die er bezeichnet, entsprechen, ausgenommen den Fall, daß eine längere historische Entwickelung den Gebrauch eines Namens in eine andere Richtung gelenkt habe. — Gegen den letzten Teil dieser Regel wird sich wohl sogleich von der „aprioristisch-etymologistischen" Schule (S. Heft 2, S. 370, Widerspruch erheben, da wir uns damit von vornherein auf den Boden der „historischen" Schule (A. a. O. 364) stellten. Wir geben zu, daß wir das im Prinzip allerdings tun. Aber es wird schon offenbar werden, daß wir tatsächlich praktisch doch nicht so weit von ihnen abweichen, als sie vielleicht fürchten.

2. Die Bezeichnung muß sich möglichst an die schon üblichen anschließen und ceteris paribus ist diejenige am besten, welche die meisten und bedeutendsten Anhänger zählt; dieser möglichste Anschluß an das schon Bestehende und an die Mehrheit ist von so ausschlaggebender Bedeutung, daß ihm gegenüber kleinere Vorzüge in der Benennungsart zurückstehen müssen. — Die Begründung für diese Regel schöpfen wir aus der dringenden Notwendigkeit, aus theoretischen wie praktischen Gründen, zu einer Einheitlichkeit in der Bezeichnungsweise zu gelangen. Denn diese Einheitlichkeit wird sich nicht erzielen lassen, ohne daß manche Autoren zum Verzicht auf diese oder jene Benennungsweise aufgefordert werden müssen. Die Aussicht, hier willfähriges Gehör zu finden, ist für den am größten, der von möglichst wenigen möglichst weniges verlangt.

Digitized by Google

nécessaire pour avoir à sa disposition tant de patience et tant d'attention qu'il est exigé par les études individuelles. Du reste, cette clémente bienveillance est, pour le missionnaire, déjà un devoir de sa propre vocation. — — —

* * *

Après avoir fixé dans tous les sens le concept intérieur et l'étendue du domaine de l'ethnologie et des sciences connexes, nous pouvons essayer, avec plus de confiance, de trouver la dénomation extérieure qui lui convient. L'essence d'un objet une fois connue, le nom se trouve plus facilement. Toujours sont-ce non seulement des raisons intrinsèques, mais aussi d'externes, de pratique et même de «tactique» qui influent sur la dénomination. Nous résumons dans les règles suivantes tous les points de vue qui, à notre avis, doivent nous guider dans cette tâche:

1. Le nom doit, dans son sens littéral correspondre à la signification, au concept de la science qu'il désigne, excepté dans le cas où une longue évolution historique a modifié l'usage d'un nom dans un autre sens. Contre la dernière partie de cette règle s'élèveront bien les partisans de l'école aprioristico-étymologique (cfr. fasc. 2, p. 370), comme si par là nous nous placions de prime abord du côté de l'école historique (l. c. p. 364). Nous avouons que nous le faisons en principe. Mais il se révèlera bientôt qu'en pratique nous ne nous séparons pas des partisans de l'école «étymologique» autant que peut-être ils le craignent

2. La dénomination doit, autant que possible, se rattacher à celles qui sont déjà en usage, et celle-là sera, *ceteris paribus*, la meilleure qui comptera le plus grand nombre et les plus illustres adhérants; cette adaptation à la majorité et à ce qui est en vigueur est d'une importance si absolue qu'en face d'elle de petits avantages dans la manière de dénominer doivent céder le pas. Le motif de cette règle résulte de la nécessité urgente d'arriver à une unité dans la dénomination et cela par des raisons théoriques autant que pratiques. Cette unité ne sera obtenue que si maints savants sont invités à renoncer à une dénomination ou à l'autre. La chance de trouver un accueil favorable sera la plus grande pour celui qui ne demande le moindre possible d'un nombre le plus exigu possible des auteurs.

Digitized by Google

3. Wenigstens die Hauptbezeichnungen dürfen nicht (aus einem Substantiv und einem Adjektiv) zusammengesetzt sein. — Denn alsdann läßt sich von dieser Bezeichnung kein praktisch zu gebrauchendes Adjektiv ableiten. Das gilt von Benennungsweisen wie z. B. „physische Anthropologie", „ethnische Anthropologie" u. ä.

Auf diese Grundsätze gestützt erlauben wir uns zunächst die Bezeichnungen „Ethnologie" und „Ethnographie" in dem in dieser Abhandlung präzisierten Sinn vorzuschlagen. Wir glauben dargetan zu haben, daß die ganze Entwicklung der letzten Jahrzehnte zu diesem Gebrauch hindrängt. Selbst die „aprioristisch-etymologische" Schule wagt nicht, diese beiden Ausdrücke zu verwerfen, sondern setzt nur, um „schönere" Gleichmäßigkeit des Schemas zu erhalten, (aus Adjektiv und Substantiv) zusammengesetzte Benennungen daneben. Da es einzig nur ein kleiner Teil französischer Gelehrten ist, der die beiden Worte nicht in dem hier entwickelten Sinne gebraucht, aber auch der nicht mit besonderer Festigkeit darauf besteht, so scheint uns die zweite oben aufgestellte Regel unseren Vorschlag nicht bloß zu gestatten, sondern selbst zu fordern.

Wir können uns der Meinung derjenigen nicht anschließen, die glauben, daß die Bezeichnung „Ethnographie" überhaupt überflüssig, weil entbehrlich sei.[1]) Letzteres wäre sie allerdings in aller Rigorosität betrachtet; denn wir glauben freilich auch, daß Ethnologie und Ethnographie eng zusammen gehören und im Grunde nur eine Wissenschaft bilden, die sich mit dem geistigen Leben der Völker befaßt. Aber nachdem die Bezeichnung „Ethnographie" nun einmal da ist, eingewurzelt ist, ihre Geschichte und ihre Anhänger hat, so wäre es wenig realpolitisch, sie jetzt mit Stumpf und Stiel ausrotten zu wollen. Das wäre um so weniger klug, als sie nicht nur keine Verlegenheit bildet, sondern recht gut gebraucht werden kann, um einen wichtigen Abschnitt der Wissenschaft von den Völkern zu bezeichnen.[2]) Die Bedeutung, die ihr hier beigelegt wird, entspricht auch durchaus ihrem Namen. Die Funktion des Beschreibens wollen wir zwar nicht in zu enge Grenzen fassen, noch weniger werden wir den Worten A. H. Keane's zustimmen: „Ethnography in correct language is rather litterature than science"[3]). Aber wenn wir ihr auch mit Winternitz eine (relativ) selbständige Bedeutung gern zugestehen[4]), so bleibt es doch jedenfalls

---

[1]) S. R. Martin, Anthropologie als Wissenschaft und Lehrfach. S. 8, Anm. 1.

[2]) Vgl. dazu die treffenden Bemerkungen C. H. Read's in „Man" 1906, S. 58.

[3]) Ethnology, S. X.

[4]) Globus, Bd. 78, S. 374.

Digitized by Google

3. La dénomination principale au moins ne doit pas être un terme composé d'un substantif et d'un adjectif, car alors on ne peut pas en dériver d'adjectif maniable. C'est le cas de dénominations comme «anthropologie physique», «anthropologie ethnique» et d'autres.

En nous basant sur ces raisonnements, nous nous permettons d'abord de proposer les termes d'ethnographie et d'ethnologie, dans le sens expliqué au courant de cet article. Nous croyons avoir montré que toute l'évolution des derniers temps impose cette dénomination. Même l'école aprioristico-étymologique n'ose pas rejeter ces deux expressions, mais, pour obtenir une homogénéité plus «belle» dans le schéma des divisions, elle ne fait que placer à leur côté des termes composés (d'un substantif et d'un adjectif). Comme ce n'est qu'une petite partie de savants français qui n'emploient pas les deux mots dans le sens indiqué et comme ceux-là mêmes ne tiennent pas trop à leur dénomination la deuxième règle enoncée plus haut semble non seulement nous permettre de faire notre proposition, mais même l'exiger.

Nous ne pouvons pas nous ranger de l'opinion de ceux qui croient que la dénomination «ethnographie» soit superflue, parce qu'on peut s'en passer.[1]) Il est vrai qu'on peut s'en passer à la rigueur, car nous aussi, nous croyons que l'ethnologie et l'ethnographie sont intimement liées et ne forment au fond qu'une science qui s'occupe de la vie psychique des peuples. Mais puisque le terme «ethnographie» est une fois là, a pris racines, a son histoire et ses partisans, il serait peu diplomatique de vouloir l'exstirper radicalement. Ce serait d'autant moins prudent qu'il n'occasionne non seulement aucun embarras, mais qu'on peut en faire un excellent usage pour désigner une partie importante de la science des peuples.[2]) La signification qu'on lui attribue ici correspond aussi entièrement à son nom. Nous ne voulons pas tracer des limites trop étroites à la fonction de décrire; beaucoup moins pouvons nous nous associer aux paroles de A. H. Keane: Ethnography in correct language is rather litterature than science.[3]) Mais tout en lui reconnaissant[4]) avec Winternitz une signification (relativement) autonome, il reste clair que précisément parce qu'elle

---

[1]) Cfr. R. Martin, Anthropologie als Wissenschaft und Lehrfach, p. 8. note 1.
[2]) Voyez les judicieuses observations de C. H. Read à ce sujet (Man, 1906, p. 58).
[3]) Ethnology, p. X.
[4]) Globus, tom. 78, pag. 374.

Digitized by Google

bestehen, daß sie, eben weil sie sich mit einzelnen Völkern beschäftigt, das Suchen nach den tiefern und letzten Gründen, den λόγοι, bis zu einem hohen Grad sich verwehrt, und sich so mehr auf die allerdings kritische, exakte, systematische, Beschreibung angewiesen sieht.

Beide Wissenschaften aber, Ethnologie und, in ihrer Art Ethnographie, sollen nicht bloß die „Naturvölker", sondern auch die „Kulturvölker" umfassen. Auch darin stimmen wir Winternitz[1]) (und Krauss)[2]) bei. Der positive Grund für diese Miteinziehung ist der, daß der Mensch immer und überall, wo wir ihn kennen lernen, ein ζῶον πολιτικόν ist, daß er auf allen seinen Entwicklungsstufen in Gesellschaft mit seinesgleichen lebt. Wenn nun einerseits die Aufgabe der Ethnologie darin besteht, alles das zu untersuchen, was in der geistigen Natur des Menschen zur Gesellschaftsbildung führt und noch mehr, welche Wirkungen dieses Leben in Gesellschaft auf die geistige Entwicklung des Menschen ausübt, und wenn andrerseits Gesellschaftsbildung bei allen Völkern sich findet, so ist es klar, daß die Ethnologie auch alle Völker umfassen muß. Mag der Intensitäts- und Extensitätsgrad der Vergesellschaftung bei den einzelnen Völkern auch noch so weit voneinander abstehen, so ist es eben doch nur ein Grad-, nicht ein Wesensunterschied. Für graduelle Unterschiede aber schafft man keine besonderen Wissenschaften; denn Ziel wie Methode einer Wissenschaft richten sich nach dem Wesen ihres Objektes.

Wir haben ausführlich dargelegt, auf was für ein Mißverständnis die Beschränkung auf die „Naturvölker" zurückzuführen ist (Heft 3, S. 596 ff.), wie auch ferner, daß sobald Ethnologie und Ethnographie als Gruppenwissenschaften erfaßt sind, sie durch die Miteinbeziehung der „Kulturvölker" zu ihrem Gebiet in keiner Weise mit anderen Wissenschaften in Konflikt kommen. Aber nicht nur das, sondern, wenn man bisher immer betonte, daß das Studium der primitiveren Völker den Schlüssel zum Verständnis der höheren Kulturstufen biete, so wollen wir nachdrücklich auch einmal das Gegenteil hervorheben: die intimere Kenntnis der Kulturvölker, insbesondere die Stellung des Individuums in denselben, wird uns erleichtern und Mittel und Wege zeigen, auch bei den Naturvölkern jenen Zweig der Forschung mit Erfolg pflegen zu können, der dort bisher so vernachlässigt war und auf dessen Dringlichkeit wir in unserer Abhandlung hingewiesen haben. Daß in der Durchführung der Individualforschung für Ethnologie und Ethnographie die Besonderheit liegt, die ihnen bei den Naturvölkern zufällt, wiederholen wir hier ebenfalls. Wenn diese Auffassung etwas Neues ist und somit

[1]) Globus, Bd. 18, S. 374.
[2]) A. a. O., S. 373.

Digitized by Google

ne s'occupe que des peuples particuliers, la recherche des raisons plus profondes, des λόγοι, lui est interdit, et elle se voit assignée en partage la description, mais celle-ci critique, exacte et systématique, des peuples.

Les deux sciences cependant, l'ethnologie, et dans son genre l'ethnographie, doivent embrasser non seulement les peuples sauvages, mais aussi les peuples civilisés. En cela aussi nous sommes d'accord avec Winternitz[4]) (et Krauss).[5]) La raison positive en est que l'homme, toujours et partout où nous apprenons à le connaître est un ζῶον πολιτικόν, et à tous les degrés de son évolution il vit en société de ses semblables. Si donc d'un côté la tâche de l'ethnologie consiste à étudier tout ce qui dans la nature spirituelle de l'homme conduit à la formation de la société, et de plus, quels effets la vie en société a produit dans l'évolution spirituelle de l'homme, et si d'un autre côté la formation en société se trouve chez tous les peuples: il est clair que l ethnologie doit embrasser tous les peuples. Que le degré d'intensité et d'extension de cette tendance à s'organiser en société montre les plus grandes variations d'un peuple à l'autre, la différence ne sera toujours que graduelle, jamais essentielle. Or, pour des différences graduelles on ne crée pas de sciences particulières, car l'objet et la méthode d'une science dépendent de l'essence de son objet.

Nous avons expliqué longuement à quel malentendu on est redevable de cette restriction aux peuples primitifs (fasc. 3, p. 597). Nous avons vu de même que l'ethnologie et l'ethnographie, dès qu'on les considère comme sciences de groupes, n'entrent nullement en conflit avec d'autres sciences, pour avoir fait entrer dans leur champ d'activité les peuples civilisés. Mais non seulement cela. Jusqu'ici, on a toujours affirmé que l'étude des peuples primitifs offrait la clef pour l'intelligence des civilisations plus élevées. Nous voudrions une bonne fois proclamer hautement l'inverse: la connaissance intime des peuples civilisés, surtout de la position de l'individu chez eux, nous mettra à même, en nous indiquant les moyens et les chemins, à étudier aussi avec succès chez les peuples sauvages cette branche de la science qui y a été si fortement négligée jusqu'ici et dont nous avons démontré l'urgence. Nous répetons également que pour les peuples sauvages la tâche spéciale de l'ethnologie et de l ethnographie sera dans les études individuelles. Si cette manière de concevoir offre quelque chose de neuf et pécherait ainsi contre la deuxième des règles énoncées plus haut, nous croyons qu'il n'y a pas à s'en inquiéter, puisque,

---

4) Globus, vol. 78, p. 374.
5) L. c. p. 373.

Digitized by Google

gegen die zweite der oben aufgestellten Regeln verstieße, so glauben wir, daß hinsichtlich dessen weniger Besorgnis zu hegen ist, da, vorläufig wenigstens, die Konkurrenz einer anderen Wissenschaft auf diesem Gebietsteil nicht zu fürchten ist.

Bei weitem größere Schwierigkeit als bei den Bezeichnungen „Ethnologie" und „Ethnographie" ergeben sich bei dem Worte „Anthropologie". Dieses bildet den Haupt-Stein des Anstoßes. Wir haben oben (Heft 2, S. 324 ff., S. 366) gezeigt, wie der Gebrauch des Wortes „Anthropologie" sich langsam immer mehr auf den rein körperlichen Teil des Menschen begrenzte. Damit entstand eine nicht wegzuleugnende Diskrepanz zwischen der umfassenden Art der Wortbedeutung und der begrenzten der Sachbedeutung. Das erkannten auch die Anthropologen der zweiten Periode alsbald, und das siegreiche Fortschreiten der Anthropologie suchten sie sofort auch dafür auszunützen, daß sie die Sachbedeutung der Anthropologie wieder zu erweitern suchten, um auf diese Weise auch die Kongruenz mit der Wortbedeutung herzustellen (Heft 2, S. 342 ff., S. 352, Anm. 3).

Dieses Unternehmen ist indes durchaus nicht gelungen. Nachdem der erste Ansturm vorüber war, ist gerade seitdem erst die selbständige, unabhängige Stellung der Ethnologie und Ethnographie um so klarer hervorgetreten und so allgemeiner anerkannt worden. In gleichem Maße aber kam auch wieder die Beschränkung der Anthropologie auf die körperliche Seite des Menschen in Geltung, so zwar, daß, wie wir oben (Heft 2, S. 368) schrieben, heutzutage überall, in allen Ländern und Sprachen, „Anthropologie", „Anthropologen", „anthropologisch", auch ohne einen näheren Zusatz gebraucht, immer zunächst den Gedanken an Beschäftigung nur mit der Physis des Menschen wecken.

Hier nun müssen wir doch wohl das „in allen Ländern und Sprachen" etwas beschränken. In England herrscht in einigen Kreisen noch bis zu einem gewissen Grade die universalistische Auffassung der Anthropologie der zweiten Periode. Das ist aber wohl bedeutend dem Umstande mit zuzuschreiben, daß noch lebende Vertreter dieser Periode in die Neuzeit hineinragen. Wenn unter ihnen dann sich eine so berühmte Persönlichkeit wie E. B. Tylor befindet, so ist die fortdauernde Geltung dieser Auffassung umsoweniger zu verwundern.

Sie bleibt aber bei all dem zu bedauern. Denn durch sie wird die klare Bestimmung der Stellung der Ethnologie hintangehalten und damit auch ihrer vollen Entwicklung Schaden zugefügt, umsomehr, wenn ihr auch das Studium der Rassen zugewiesen wird, wie das bei Tylor noch immer der Fall ist. Dieses Bedauern zu äußern, ist umsomehr Anlaß, weil jene Geltung nicht bloß theoretisch, sondern jetzt auch faktisch und praktisch sich festzusetzen droht. Der Studien- und Prüfungsplan nämlich,

Digitized by Google

du moins provisoirement, il n'y a pas à craindre la concurrence d'une autre science sur ce terrain.

Des difficultés beaucoup plus grandes que pour les expressions «ethnologie» et «ethnographie» surgissent pour le terme «anthropologie». C'est là la principale pierre d'achoppement. Nous avons montré plus haut (fasc. 2, p. 325 ss. et p. 367) comment l'usage du mot «anthropologie» se réduisit lentement de plus en plus sur la partie corporelle de l'homme. Par là une disproportion s'établit entre la grande extension du sens littéral du mot et sa signification réelle ainsi limitée. Les anthropologues de la deuxième période reconnurent ce côté faible et, tout de suite, ils essayèrent de tirer profit des grands progrès de l'anthropologie pour élargir la signification réelle du mot «anthropologie», afin de rétablir la juste proportion avec le sens littéral (fasc. 2, p. 343 ss. et p. 353, note 3).

Cet essai cependant n'a pas réussi. Une fois le premier assaut passé, l'indépendance et l'autonomie de l'ethnologie et de l'ethnographie n'en sont devenues que plus claires et plus universellement reconnues. Dans la même mesure l'anthropologie se restreignait à l'étude du corps de l'homme, tellement que, de nos jours, comme nous l'avons dit plus haut (fasc. 2, p. 369), partout, dans tous les pays et toutes les langues, les termes «anthropologie», «anthropologues», «anthropologique», sans autre épithète, éveillent toujours d'abord l'idée de l'étude du côté physique de l'homme.

Nous devons cependant faire une restriction à ces paroles: «dans tous les pays et toutes les langues». En Angleterre prédomine encore dans certains milieux et à un certain degré le concept universaliste de l'anthropologie dans sa deuxième période. Mais ceci provient à un degré considérable d'une circonstance tout extérieure: il y a encore plusieurs représentants de cette période qui survivent jusqu'à nous jours; et quand au milieu d'eux se trouve une personnalité aussi illustre que E. B. Tylor, il y a moins de raison de s'étonner que ces idées soient encore en vigueur.

Le fait néanmoins est regrettable. Car il empêche d'assigner clairement à l'ethnologie sa place et porte préjudice à son plein épanouissement, et cela d'autant plus qu'encore toujours on lui adjuge aussi l'étude des races, comme c'est le cas chez Tylor. Nous avons d'autant plus de raisons à exprimer ce regret que cette définition de l'anthropologie semble se fixer non seulement en théorie, mais aussi en pratique et de fait. Le plan des études

Digitized by Google

der erst kürzlich auf Vorschlag Tylors an der Universität Oxford für die „Anthropology" angenommen ist, bewegt sich vollkommen in den alten Geleisen jener Anschauung. Wir führen ihn der prinzipiellen Wichtigkeit der Sache wegen hier vollständig an:[1])

I. Physical Anthropology.

1. Zoological. — The comparative study of the anatomical and other physical characters which determine the zoological position of man, with special reference to the group, Anthropomorpha.

2. Palaeontological. — The antiquity of man, as ascertained by geological and anatomical evidence.

3. Ethnological. — The comparative study of the physical characters which distinguish the principal races of mankind from each other. The classification and geographical distribution of races and sub-races. The influence of environment upon physique. The elements of anthropometry. The physiology of sensation, and the methode of the comparative study of the senses.

II. Cultural Anthropology.

1. Archaeological. — The antiquity of man as determined by the earliest remains of his handiwork. The chief characteristics of the prehistoric periods, and the methods employed in determining their sequence and duration. The persistence of early conditions of culture in later times.

2. Ethnological. — The comparative study and classification of peoples, based upon conditions of material culture, language, and religions and social institutions and ideas, as distinguished from physical characters (*see* I, 3). The influence of environment upon culture.

3. Sociological. — The comparative study of social phenomena, with special reference to the earlier history of —

a) Social organisation (including marriage customs); government, and law;
b) Moral ideas and codes;
c) Magical and religious practices and beliefs (including treatment of the dead);
d) Modes of communicating ideas by signs, articulate language, pictographs, and writing.

4. Technological. — The comparative study of the origin, development, and geographical distribution of the principal arts and industries, with their appliances.

Wie man sieht, hat Tylor recht getreu so ziemlich das ganze Programm seines langen, reichen Forscherlebens auch zum Programm der wenigen Jahre der Lernzeit junger Studenten gemacht. Nun mag man selbst über den Tylor'schen Universalismus in der Auffassung der Anthropologie in theoretischer Hinsicht verschiedener Meinung sein: aber wir glauben, diese Art und Weise, ihn *nude et pure* auch auf die Studien anzuwenden, muß überall die schwersten Bedenken wecken. Denn wenn je, so ist hier das „qui trop embrasse, mal étreint" zutreffend, und das kann der zukünftigen Entwicklung nur sehr ungünstige Aussichten gewähren. Der Tylor'sche Plan umfaßt

[1]) S. Man", 1906, SS. 56 — 57.

Digitized by Google

et des examens que l'université d'Oxford a dernièrement adopté pour l'«anthropology» d'après les propositions de Tylor, est calquée entièrement sur cette conception surannée. Vue l'importance du sujet, nous le reproduisons ici entièrement.[1])

I. Physical Anthropology.

1. Zoological. — The comparative study of the anatomical and other physical characters which determine the zoological position of man, with special reference to the group, Anthropomorpha.

2. Palaeontological. — The antiquity of man, as ascertained by geological and anatomical evidence.

3. Ethnological. — The comparative study of the physical characters which distinguish the principal races of mankind from each other. The classification and geographical distribution of races and sub-races. The influence of environment upon physique. The elements of anthropometry. The physiology of sensation, and the methods of the senses.

II. Cultural Anthropology.

1. Archaeological. — The antiquity of man as determined by the earliest remains of his handiwork. The chief characteristics of prehistoric periods, and the methods employed in determining their sequence and duration. The persistence of early conditions of culture in later times.

2. Ethnological. — The comparative study and classification of peoples, based upon conditions of material culture, language, and religious and social institutions and ideas, as distinguished from physical characters (*see* I., 3). The influence of environment upon culture.

3. Sociological. — The comparative study of social phenomena, with special reference to the earlier history of —

a) Social organisation (including marriage customs); government and law;
b) Moral ideas and codes;
c) Magical and religious practices and beliefs (including treatment of the dead);
d) Modes of communicating ideas by signs, articulate language, pictographs, and writing.

4. Technological. — The comparative study of the origin, development, and geographical distribution of the principal arts and industries, with their appliances.

On le voit, du riche programme de sa longue vie de savant, Tylor a à peu près fait le programme des quelques années d'études de jeunes étudiants. On pourra être de n'importe quel avis sur l'universalisme de Tylor dans la conception théorique de l'anthropologie, mais nous sommes persuadé que cette manière de l'appliquer, *nude et pure,* à un programme d'études, est propre à faire naître de graves réflexions. Si jamais, il y a lieu d'appliquer ici le dicton: «qui trop embrasse, mal étreint», et ceci fait prévoir des chances peu heureuses pour l'évolution de la science dans l'avenir. Le plan de Tylor n'embrasse pas moins de trois sciences: l'anthropologie physique, puis le préhistorique et l'archéologie, enfin

[1]) Cfr. Man, 1906, pp. 55—56.

Digitized by Google

ja nicht weniger als drei Wissenschaften, die (physische) Anthropologie, die Prähistorik und Archäologie, und die Ethnologie! Früher, als Tylor seine Forschungen begann, konnten diese ja noch von einem Menschen umfaßt werden, heute aber hat jede von ihnen zu einem solchen Umfang an Forderungen von Vorbereitung und Leistung sich entwickelt, daß sie unmöglich mehr von einer Kraft allein bewältigt werden können.

Und das umsoweniger, da auch die Qualität dieser Anforderungen vielfach eine so ganz verschiedenartige ist. So verlangt die (physische) Anthropologie eine medizinisch-naturwissenschaftliche, die Prähistorik und Archaeologie dazu eine geologisch-palaeontologische, und die Ethnologie eine linguistisch-psychologische Vorbereitung.[1]) Ist es nicht zu fürchten, daß da, wenn man wirklich alles zugleich umfassen will, nur zu oft das herauskommt, was man im Deutschen mit der Redeweise: „Von jedem etwas, von allem nichts" bezeichnet?[2])

Das tritt auch in Tylor's Plan selbst schon verschiedentlich zutage, so z. B. werden in I. 3, nur „the elements of anthropometry" genommen, wo doch gründliche Kenntnis derselben der Wissenschaft nottut. Gleichfalls sind in II 1. nur „the chief characteristics of the prehistoric periods gefordert. Vollständig fehlt aber das Erfordernis des psychologischen Studiums, was um so seltsamer ist, als I 3. „the physiology of sensation" erwähnt wird. Ein arger, theoretischer wie praktischer Rückstand ist es dann auch noch, daß der Ethnologie das Studium auch der Rassen zugewiesen wird. Die ganze scharfe Kritik, die Topinard dagegen gerichtet hat, ist also hier wirkungslos geblieben.[3]) Es ist aber noch in keiner Weise entkräftet worden, was er, von seinem etymologischen Standpunkte aus, gegen diese

---

[1]) So im wesentlichen auch Winternitz, „Globus", a. a. O., S. 377.

[2]) Die daraus sich ergebenden Gefahren legt sehr gut R. Martin dar: „Leider läßt sich nicht läugnen, daß in der Vielheit dieser Beziehungen [zu anderen Wissenschaften] eine große Gefahr für die Anthropologie liegt, vor allem, so lange sie sich nicht überall eine gesicherte akademische Stellung erworben hat. Es werden dadurch besonders jene spekulativen Köpfe angezogen, die sich lieber auf einem weiten Brachfeld tummeln, als mit dem Mute der Selbstverleugnung ein Stück Ackerland mühsam zu bebauen. Diesen Köpfen entsprechen zumeist die großzügigen Hypothesen und die verfrühten Verallgemeinerungen, an denen wir so reich sind und mit deren Widerlegung und Ausrottung viel kostbare Zeit verloren geht. Darum müssen wir im Interesse unserer Wissenschaft darauf sehen, daß in Zukunft nur derjenige als „Anthropologe" bezeichnet werde, der sich durch seine Vorbildung und seine wissenschaftlichen Arbeiten als ein solcher ausgewiesen hat. Was besonders der Physischen Anthropologie noch fehlt, das ist eine größere Anzahl von Fachmännern, die eine strenge anatomisch-naturwissenschaftliche Schule durchgemacht haben und deren wissenschaftliche Specialisierung eine Garantie für die Zuverlässigkeit ihrer Forschungen biete." Anthropologie als Wissenschaft und Lehrfach, S. 13.

[3]) S. Anthropos, Heft 2, S. 346.

Digitized by Google

l ethnologie! Anciennement, quand Tylor inaugura ses recherches, un seul homme pouvait encore se rendre maître de toutes les trois, mais aujourd'hui, chacune d'elles exige une telle dépense de préparation et de travail qu'il est impossible à un seul homme d'en venir à bout.

Et ceci sera d'autant moins possible que la préparation exigée pour l'étude de toutes ces sciences est d'une nature si variée: l'anthropologie (physique) suppose des études préliminaires de médecine et de sciences naturelles, le préhistorique et l'archéologie exigent en outre des connaissances géologiques et paléontologiques, et l'ethnologie une formation linguistique et psychologique.[1]) N'est-il pas à craindre qu'alors, quand on voudra embrasser tout cela à la fois, il en résultera ce que dit un proverbe allemand: Un peu de chaque chose, rien de l'ensemble?[2])

Cet inconvénient perce en différents endroits dans le plan même de Tylor: il n'exige, p. ex, que «the elements of anthropometry» (I. 3) tandis qu'une connaissance approfondie de cette science est nécessaire. De même il n'y a que «the chief caracteristics of the prehistoric periods» qui sont requis (II. 1). Ensuite il n'est aucunement question de l'étude de la psychologie, ce qui est d'autant plus surprenant qu'on mentionne (I. 3) «the physiology of sensation». Un autre défaut théorique autant que pratique de ce programme consiste en ce qu'il attribue à l'ethnologie l'étude des races. La critique acerbe de Topinard contre ce procédé est donc resté entièrement sans effet.[3]) On n'a cependant pas encore infirmé les raisons qu'il a alleguées de son point de

---

[1]) Tel est aussi, pour les points essentiels, l'avis de Winternitz, Globus, l. c. p. 377.

[2]) Les dangers qui en résultent ont été très bien relevés par R. Martin: «Malheureusement on ne peut pas nier que dans cette multitude de relations [à d'autres sciences] il ya un grand danger pour l'anthropologie, surtout tant qu'elle n'a pas acquis partout une position assurée dans la vie académique. Il en résultera que surtout ces esprits spéculatifs qui préfèrent se donner libre carrière dans un vaste champ scientifique plutôt que de se dévouer avec courage et abnégation à un champ d'études déterminées, se tourneront vers elle. A ces esprits conviennent le plus les hypothèses à grandes lignes et les généralisations précoces dont nous avons une grande abondance et dont la réfutation et l'extirpation nous ravit un temps si précieux. Pour cette raison nous devons à l'avenir faire attention qu'il n'y ait que ceux à se qualifier d'anthropologues qui en ont donné des preuves par leur préparation préliminaire et leurs travaux scientifiques. Ce qui manque surtout à l'anthropologie physique, c'est un nombre plus grand d'hommes du métier qui ont passé par une école sérieuse d'anatomie et de sciences naturelles et dont les travaux, en se restreignant à un terrain particulier, offrent par là les garanties nécessaires de compétence». (Anthropologie als Wissenschaft und Lehrfach, p. 13.)

[3]) Cfr. Anthropos, fasc. 2. p. 347.

Digitized by Google

Umgrenzung des Gebietes der Ethnologie vorgebracht hat. Dazu kommt noch, daß die speziell Tylor'sche Art und Weise auch nicht vom entgegengesetzten, vom historischen Standpunkt aus, begründet werden kann. Denn wenn es auch richtig ist, daß die Bezeichnung „Ethnologie" bei ihrer Entstehung sowohl Völker als Rassen umfaßte, so kam das doch nur daher, weil damals der Begriff Völker und Rassen noch nicht klar genug entwickelt war und beide miteinander vermengt wurden. Sobald aber bei fortschreitender Erkenntnis die wesentliche Verschiedenheit beider sich herausgestellt hat, ist es keinesfalls mehr methodisch richtig, das gleiche Wort für zwei so wesentlich verschiedene Gebiete zu gebrauchen. So müßte es ja auch Tylor selbst auffallen, daß nur das eine Wort „ethnological" das Unglück hat, in den beiden so wesentlich verschiedenen Abteilungen „Physical Anthropology" und „Cultural Anthropology" figurieren zu müssen.

Wir haben dieses Studien-Programm hier so ausführlich besprochen, weil in demselben die alte universalistische Gebrauchsweise des Wortes „Anthropologie" einen besonders prägnanten, aber doch, wie ja wohl vorauszusehen ist, nicht für lange mehr lebensfähigen Ausdruck gefunden hat, und wir an ihm, wie an einem Schulbeispiel, die schädlichen Folgen zeigen konnten, die dieser Gebrauch nach sich zieht. Die Direktion des „Man" bemerkt zu diesem Studienplan: „It is unnecessary to say that the intricate work of definition is of the highest value to science at large, and the fact that the classifications formulated in the abovementionated curricula[1]) bear the official seal of two great centres of research and education, invests them with unusual importance, and renders them factors which future promulgators of similar schemes can hardly afford to neglect." Indes, wir glauben nicht, daß das Oxforder-Programm, so wie es jetzt vorliegt, zu viele Nachahmer finden wird.

Die Unhaltbarkeit des alten Universalismus einsehend, haben die Vertreter der jüngeren, aprioristisch-etymologischen Schule nach andern Mitteln und Wegen gesucht, den Zwiespalt zwischen

---

[1]) Außer dem Schema von Oxford wird ebendort (Man, 1906, SS. 58—59) auch ein neues Schema der Universität London für die Archaeologie bekanntgegeben. Es liegt außerhalb unserer Abhandlung, auch auf dieses näher einzugehen, wir beschränken uns deshalb auf eine kurze Bemerkung. In dem Satz, mit dem C. H. Read die Bekanntmachung des Londoner Programms einleitet: „The Senate of the University of London has just passed a measure which, though not so comprehensive as the step taken at Oxford, is quite as valuable with respect to the branch which it relates, viz., archaeology" möchten wir die Stelle „though not so comprehensive" umändern in „because not so comprehensive" und die Worte „quite as valuable" in „still more valuable". Der grundlegende Vorzug des Londoner Programmes liegt in der Tat in seiner Beschränkung und zudem in seiner Spezialisierung, die die ganze Archaeologie in acht *curricula* einteilt, aus denen sich zwei Sektionen formen, für deren eine der Student sich gleich zu Beginn entscheiden muß.

Digitized by Google

vue étymologique contre telle délimitation de l'ethnologie. Ajoutez à cela que la conception de Tylor n'a pas non plus de fondement dans le point de vue opposé, celui de l'histoire. Car s'il est bien vrai que le terme «ethnologie» embrassait à son origine les peuples aussi bien que les races, cela provenait seulement de ce qu'alors les concepts de peuple et de race n'étaient pas encore bien définis et qu'on les confondait souvent ensemble. Mais dès que le progrès des recherches a établi la différence essentielle des deux termes, il n'est plus de bonne méthode d'employer le même terme pour deux domaines essentiellement différents. Tylor lui même devrait s'étonner que seulement l'expression «ethnological» a le malheur de figurer dans deux sections spécifiquement différentes, la «physical anthropology» et la «cultural anthropology».

Nous avons parlé plus au long de ce plan d'études parce qu'il donne, d'une manière particulièrement expressive, au terme «anthropologie» le vieux sens universaliste, sens qui, comme on peut le prévoir, n'aura plus la vie bien longue. Nous avons de plus pu voir un exemple classique des conséquences préjudiciables que cet usage peut avoir. La direction de la revue «*Man*» fait sur ce plan d'études la remarque suivante: «It is unnecessary to say that the intricate work of definition is of the highest value to science at large, and the fact, that the classifications formulated in the above-mentionned curricula [1]) bear the official seal of two great centres of research and education, invests them with unusual importance, and renders them factors which future promulgators of similar schemes can hardly afford to neglect»; nous ne croyons pas que le programme d'Oxford, dans sa teneur présente, trouve beaucoup d'imitateurs.

Comprenant la fausseté du vieil universalisme, les partisans de la jeune école aprioristico-étymologique sont allés à la recherche d'autres expédients pour enlever le désaccord entre le sens littéral

[1]) Outre le programme d'Oxford, la même revue (Man, 1906, p. 58—59) publie aussi un nouveau programme des études archéologiques de l'Université de Londres. Il ne rentre pas dans notre plan de nous en occuper en détail, nous nous contentons donc d'une courte observation. Dans la phrase avec laquelle C. H. Read inaugure la publication du programme: «The Senate of the University of London has just passed a measure which, though not so comprehensive as the step taken at Oxford, is quite as valuable with respect to the branch which it relates, viz., archæology.» — nous voudrions remplacer les paroles «though not so comprehensive» par: «because not so comprehensive», et les paroles: «quite as valuable» par «still more valuable». L'avantage essentiel du programme de Londres se trouve, en effet, dans la limitation et, en outre, dans la spécialisation qui divise toute l archéologie en huit *curricula* dont on forme deux sections. Chaque étudiant doit se décider, dès le début, pour l'une des deux.

Digitized by Google

Wort- und Satzbedeutung in der modernen Verwendung des Wortes „Anthropologie" zu heben. Sie suchten das vorzüglich dadurch zu erreichen, daß sie die Benennung „Anthropologie" ohne Beifügung einer differentia specifica als Genusausdruck anwendeten, unter welche dann sowohl die Ethnologie, wie auch die den körperlichen Teil des Menschen behandelnde Wissenschaft als Spezies subsumiert wurden. Letztere erhielt dann den Namen „Anthropologie" verbunden mit irgend einem Beiwort. Daß das aber eine künstliche, aprioristische Herrichtung war, daß die Stelle dieser zusammengesetzten Bezeichnung vorher schon von dem einfachen Ausdruck „Anthropologie" in natürlicher Entwickelung eingenommen worden war, dafür legt deutliches Zeugnis ab der erste, der diesen Weg künstlicher Konstruktion betrat, P. Topinard, indem er diese Wissenschaft die „anthropologie proprement dite" benannte.[1]) Nicht weit davon entfernt steht die Bezeichnungsweise A. H. Keane's, der ihr den Namen „special anthropology" giebt.[2]) Welche Beifügungen aber auch immer gewählt werden mögen, und wären sie auch noch so passend, sie verstoßen alle gegen die dritte der oben aufgestellten Regeln: man kann von ihnen kein Adjektiv ableiten, und, fügen wir hier hinzu, auch kein einen Vertreter dieser Wissenschaft bezeichnendes Substantiv: ein „physischer Anthropologe" oder ein „prähistorischer Anthropologe", würden uns ja ganz eigenartig anmuten.

Diesem Übelstand gegenüber haben einige Gelehrte den Ausweg eingeschlagen, eine neue, einfache Bezeichnung in Umlauf zu bringen. Am meisten ist als solche die Bezeichnung „Somatologie" im Gebrauch, so bei Brinton[3]), Winternitz[4]), Ripley[5]); auch bei Martin[6]) wird sie erwähnt. Was ist von ihr zu halten?

Man kann von ihr anerkennend hervorheben, daß sie das eine Charakteristikum der zu benennenden Wissenschaft, die Beschäftigung mit der körperlichen Seite des Menschen unzweideutig zum Ausdruck bringt. Weniger ist das inbezug auf ihren Charakter als Gruppenwissenschaft der Fall. Ja sie scheint sogar dagegen zu sprechen. Denn Somatologie ist vollständig das Gegenstück zu Psychologie. Letztere aber, ohne Beifügung, gilt zunächst immer nur als Individualwissenschaft, erst in der Form „Völkerpsychologie" erscheint sie als Gruppenwissenschaft Man könnte diesen letzteren Einwand aber abschwächen durch den Hinweis darauf, daß bis jetzt das Wort „Somatologie" zur Bezeichnung einer Individualwissenschaft, als Zusammenfassung nämlich von Anatomie- und Physiologie, kaum ernstlich in

---

[1]) Anthropos, Heft 2, S. 348.

[2]) A. a. O., S. 368. [3]) A. a. O., S. 350. [4]) A. a. O., S. 374. [5]) A. a. O. S. 366. [6]) A. a. O., S. 376.

Digitized by Google

et le sens réel de la nouvelle acceptation du mot «anthropologie». Ils essayèrent d'y parvenir particulièrement, en employant le terme «anthropologie» comme expression générique sans y ajouter de différence spécifique et en lui subordonnant comme espèces l'ethnologie aussi bien que la science qui traite des différentes parties du corps humain. Cette dernière fut alors appelée anthropologie avec quelqu'adjectif. Ce n'était cependant qu'un remaniement artificiel, aprioristique, et la place de ce terme composé avait déjà été pris plus tôt, dans le cours du développement naturel, par le terme simple «anthropologie». Une preuve évidente nous en est fournie par l'auteur même qui entra le premier dans ce chemin des expressions artificielles, P. Topinard, car il appelle cette science «l'anthropologie proprement dite»[1]). La terminologie de A. H. Keane s'approche assez de cette manière de parler: il appelle cette science «special anthropology».[2]) Quelque soit du reste l'epithète qu'on choisisse, fut-il aussi expressif que possible, tous pèchent contre la troisième règle ci-dessus enoncée: on ne peut pas en dériver un adjectif et, ajoutons-nous ici, pas de substantif qui convienne au savant qui se dédie à cette science: un «anthropologue physique» ou un «anthropologue préhistorique» nous sembleraient bien curieux.

Pour obvier à cet inconvénient, quelques savants ont essayé un nouvel expédient: c'est de mettre en circulation une expression neuve plus simple. Le terme qui est le plus en usage pour cet effet est celui de «somatologie»; nous le trouvons chez Brinton[3]), Winternitz[4]), Ripley[5]); Martin[6]) le mentionne aussi. Que faut-il en penser?

On peut relever, à sa louange, qu'il exprime sans équivoque un côté caractéristique de la science, c'est-à-dire l'occupation avec la partie corporelle de l'homme. C'est moins le cas pour désigner un autre caractère de notre science, celui d'une science de groupes. Car la somatologie est entièrement l'opposé de la psychologie. Or, cette dernière, tant qu'elle n'est pas accompagnée d'un adjectif spécificatif, reste toujours une science individuelle; elle ne devient science de groupes que dans la forme de la «psychologie des peuples». Mais on pourrait atténuer cette objection en faisant observer que le terme «somatologie» n'a pas été, jusqu'ici, réclamé sérieusement pour désigner une science individuelle qui embrasserait l'anatomie et la physiologie; que par conséquent, formé, peut-être déjà dès son origine,

---

[1]) Anthropos, fasc. 2. p. 349.
[2]) L. c. 369. [3]) L. c. p. 351. [4]) L. c. p. 375. [5]) L. c. p. 367. [6]) L. c. p. 377.

Digitized by Google

Anspruch genommen wurde, daß es somit, vielleicht sogar ursprünglich schon, zur Bezeichnung einer Gruppenwissenschaft geprägt, aus „historischen" Gründen diese Art des Gebrauches erworben hat.

Lassen sich also wirklich ernstliche Gründe für, und nur wenige gegen die Einführung der Bezeichnung „Somatologie" anführen, so wäre nur, von einer Art realpolitischen Standpunktes aus, zu erwägen, ob diese doch verhältnismäßig neue Bezeichnung Aussicht habe, das Wort „Anthropologie" aus der Gebrauchsweise, wie sie die „historische Schule" festhält, zu verdrängen. Wenn wirklich diese Aussicht vorhanden ist, dann schließen auch wir uns dem Vorschlag zur Einführung dieser Bezeichnung an; denn der Abstand zwischen Sach- und Namensbedeutung, der sich in dem Gebrauch des Wortes „Anthropologie" bei der historischen Schule geltend macht, ist wirklich ein sehr mißlicher. Es ist sicher, daß die Anhänger dieser Schule durch den Verzicht auf diese Art des Gebrauches sich große Verdienste um die Wissenschaft erwerben würden. Zudem, wenn die Anhänger der etymologischen Schule auf die Anwendung der bei ihnen sonst so beliebten zusammengesetzten Bezeichnungen verzichten, wäre es jetzt an den Gelehrten der historischen Schule, auch ihrerseits der gemeinsamen Sache ein Opfer zu bringen. Es würde nicht allzu schwer sein, diesen Verzicht durchzuführen. Die Gesellschaften, Institute und Zeitschriften, die bis jetzt das Wort „Anthropologie" in dem besprochenen Sinne in ihrem Titel geführt, könnten es natürlich, aus Gründen der historischen Kontinuität, weiter behalten. Bei Neubennungen in Zukunft sollte diese Bezeichnungsweise aber vermieden werden. Hauptsächlich würde die Änderung jetzt sofort einzutreten haben, im lebendigen wissenschaftlichen Verkehr, in den Büchern und Schriften, welche veröffentlicht, in den Vorlesungen und Vorträgen, welche gehalten werden.

Wir stellen nun die Frage: Ist Aussicht vorhanden, daß diese Änderung vonseiten der historischen Schule angenommen wird? Darauf würden wir nicht wagen, eine bestimmte Antwort zu geben: wir würden die Frage nicht mit aller Zuversicht zu bejahen, noch weniger freilich sie zu verneinen wagen. Diese Antwort und die dementsprechende Entscheidung zu geben, liegt nicht mehr innerhalb unseres Aufgaben- und Kompetenz-Kreises, sondern würde eine unbescheidene Überschreitung desselben sein. Wir glauben vielmehr jetzt an der Grenze unserer Aufgabe angelangt zu sein und das geleistet zu haben, was wir uns vorgenommen und was man von uns verlangen kann. Wir fassen noch einmal kurz zusammen:

Wir hatten uns als Ziel gesteckt, zu einer einheitlichen Auffassung und Benennung der Ethnologie und der mit ihr verwandten „Anthropologie" anzuregen und mitzuhelfen. Zu

Digitized by Google

pour désigner une science de groupes il a acquis cet usage par des raisons historiques.

Si donc on peut alléguer des raison sérieuses pour l'adoption du terme «somatologie» et peu d'objections contre lui, il y aurait à considérer, du point de vue diplomatique, si cette expression relativement nouvelle a des chances d'éliminer le terme «anthropologie» dans le sens que l'école historique lui prête. S'il y a des chances sérieuses, nous aussi, nous nous associons à la proposition d'adopter ce terme; car le désaccord entre le sens littéral et le sens réel qui existe dans l'école historique est réellement un inconvénient sérieux. Il est certain que les partisans de cette école mériteraient bien de la science en renonçant à cette manière de parler. De plus, si les tenants de l'école étymologique renonçent à l'usage des expressions composées tant en faveur chez eux, ce serait maintenant le tour des savants de l'école historique de faire de leur côté un sacrifice à la cause commune. Il ne serait pas trop difficile d'exécuter cette renonciation. Les Sociétés, les Instituts et les Revues qui ont jusqu'ici employé le mot «anthropologie» dans leur titre, pourront naturellement, en raison de la continuité historique, s'en servir ultérieurement. Mais pour de nouvelles dénominations, il faudrait à l'avenir renoncer à ce terme. La modification devrait se faire tout de suite principalement dans le vif commerce scientifique, dans les livres et les écrits qui se publient, dans le cours et les conférences qu'on tient.

Nous posons la question: Y a-t-il espoir que ce changement soit accepté de la part de l'école historique? Nous n'oserions pas donner une réponse franche à cette question; nous n'oserions pas avec assurance y répondre affirmativement, beaucoup moins y donnerions-nous une réponse négative. Donner cette réponse et trancher la question n'est plus de notre tâche et de notre compétence; ce serait outrepasser peu modestement nos attributions. Nous croyons plutôt être arrivé au terme de notre tâche et avoir accompli ce que nous nous étions proposé et ce qu'on peut demander de nous.

Nous résumons encore un fois brièvement: Nous nous étions proposé comme but de donner l'initiative et d'aider à une définition et à une terminologie uniforme de l'ethnologie et de

Digitized by Google

diesem Zweck haben wir die Geschichte sowohl der beiden Wissenschaften selbst als auch ihrer Benennungen in einer kritischen Übersicht vorgeführt.

In ersterer Hinsicht, bezüglich des inneren Wesens der beiden Wissenschaften, konnten wir erfreulicher Weise eine stets zunehmende Einheitlichkeit der Auffassung desselben feststellen[1], mit Ausnahme eines Punktes, der überhaupt bisher übergangen wurde, der Individualforschung auch bei den Naturvölkern, den wir uns dann des näheren darzulegen erlaubten.

Hinsichtlich der Benennungen glaubten wir die Hoffnung aussprechen zu können, daß zunächst eine kleinere Gruppe französischer Gelehrten der bei weitem größeren Anzahl anderer Gelehrten ihre etwas abweichende Gebrauchsweise des Wortes „Ethnographie" zum Opfer bringen werde. Ein anderer Gegensatz zwischen den einzelnen Gelehrten bezieht sich hauptsächlish auf das Wort „Anthropologie". Hier sind die beiden Gruppen, auf der einen Seite die historische, auf der andern die etymologische, ungefähr gleich stark und deshalb ist es schwer, eine Voraussage zu machen über den Ausgang des Versuches, den Gegensatz zu schlichten. Man kann bei einer solchen Lage der Dinge jedenfalls nicht den Vorschlag machen, daß nur ein Teil die Verzichte leisten soll. Jede Richtung wird vielmehr der andern etwas entgegen kommen müssen, dann werden sich beide auf der mittleren Linie der Verständigung treffen. Wir haben die Punkte, in denen ein gegenseitiges Entgegenkommen möglich und nötig wäre, aufgezeigt: vonseiten der etymologischen Schule der Verzicht auf die zusammengesetzten Bezeichnungen, vonseiten der historischen Schule der Verzicht auf ihren Gebrauch des Wortes „Anthropologie" und Ersatz desselben durch die Bezeichnung „Somatologie".

Damit haben wir das letzte, was an uns lag, geleistet. Wir treten jetzt zurück und erwarten, wie die Vertreter der beiden Schulen und andere berufene Gelehrte sich zu diesen Darlegungen und Vorschlägen äußern werden. Wir wiederholen unsere Einladung zu einer recht lebhaften Diskussion derselben, wozu wir erneut unsere Zeitschrift in weitestem Maße zur Verfügung stellen. Das Ziel, das dabei winkt, in wichtigen Grundfragen zweier hoffnungsvoller Wissenschaften zu einer allgemeinen Einigung zu gelangen, ist ein so hohes und edles, daß auch nur ein wenig zur Erreichung desselben mitgewirkt zu haben, man sich schon zur Ehre und zum Verdienst anrechnen kann.

---

[1]) S. Anthropos, Heft 2, SS 356 u. 358.

Digitized by Google

l'«anthropologie» qui lui est connexe. Pour cette fin, nous avons, dans un résumé critique, fait voir l'histoire des deux sciences et de leurs dénominations.

Pour le premier point de vue, l'essence intrinsèque des deux sciences, nous pouvions constater une unité toujours croissante,[1]) à l'exception d'un point dont on n'a pas tenu compte jusqu'ici: les études individuelles sur les peuples primitifs sur lesquelles nous avons pris la liberté de nous étendre quelque peu.

Par rapport aux dénominations nous crûmes pouvoir exprimer l'espoir que d'abord un petit groupe de savants français sacrifieraient à un bien plus grand nombre d'autres savants l'usage particulier qu'ils font du terme «ethnographie». Un autre contraste entre les savants se rapporte au terme «anthropologie». Ici les deux groupes de l'école historique d'un côté, l'école étymologique de l'autre sont presqu'également forts; il est donc difficile de prédire quelle sera l'issue d'un projet d'unification. Dans de telles circonstances, on ne peut pas proposer qu'un seul parti fasse tous les sacrifices. Chaque parti devra plutôt faire des avances et alors on se rencontrera sur une ligne moyenne. Nous avons indiqué les points sur lesquels des sacrifices mutuels seront possibles et nécessaires. L'école étymologique devrait renoncer aux expressions composées; l'école historique laisserait tomber l'usage du mot «anthropologie» pour adopter le terme «somatologie»

Avec cela, nous avons fait ce qui est en notre pouvoir. Nous nous retirons maintenant, et nous attendons ce que les partisans des deux écoles et d'autres savants compétents diront de nos déductions et de nos propositions. Nous répétons notre invitation de discuter vivement là-dessus et nous mettons de nouveau notre revue à la disposition pour cet effet. Le but qui brille dans le lointain, d'avoir contribué à amener dans deux sciences pleines d'avenir une unité sur deux questions de principe, est si haut et si noble qu'on peut se faire une gloire et un mérite d'y avoir collaboré, même dans une faible mesure, à sa réalisation.

---

[1]) Anthropos, fasc. 2. p. 357—359.

Digitized by Google

Bibliographie.

Die Herren Autoren und Verleger werden gebeten, beim Einsenden der Bücher zugleich den Preis derselben bekanntzugeben.

Messieurs les auteurs et les éditeurs qui nous envoyent les livres sont priés de nous indiquer, en même temps, le prix.

I. H. Kern, *Taalvergelijkende Verhandeling over het Aneityumsch, met een Aanhangsel over het klankstelsel van het Eromanga.* Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afd. Letterkunde. Nieuwe reeks, deel VIII. Nr. 2. Amsterdam, Joh. Müller, 1906. 146 SS. 8°.

II. H. Kern, *In hoeverre kan met uit de taal van een volk besluiten tot zijne afkomst?* Overgedrukt uit het Jaarboek der Koninkl. Ak. v. W. Amsterdam, Joh. Müller, 1906. 19 SS. 8°.

I. Eine neue Arbeit Kern's über irgend eine der austronesischen (malayo-polynesischen) Sprachen bedeutet jedesmal eine Eroberung derselben aus der rein praktischen in die tiefere wissenschaftliche Erkenntnis, und gewöhnlich fallen dabei auch wichtige Streiflichter auf die übrigen Sprachen dieser weitverzweigten Familie. Das ist auch bei dem hier zur Anzeige gebrachten Werke der Fall, und wir machen deshalb alle, die sich mit der Erforschung dieser Sprachen beschäftigen, nachdrücklich auf dasselbe aufmerksam.

Die Sprache der Insel Aneityum (Ansiteum, Annatom), der südlichsten der Neu-Hebriden, bietet unter den melanesischen Sprachen einen gewissen Anreiz, aber auch Schwierigkeiten für die Forschung durch die nicht unbeträchtlichen Veränderungen, welche das Lautsystem durchgemacht hat, durch welche die einzelnen Wortbilder oft vollständig unkenntlich werden. Gerade die Gesetze dieser Lautveränderungen festgestellt zu haben, ist auch hier das besondere Verdienst H. Kern's, wobei ihm seine gründliche Kenntnis des ganzen Sprachgebietes gut zustatten kommt.

Digitized by Google

Es ergeben sich u. a. folgende Lautveränderungen: die meisten Endkonsonanten fallen ab, gewöhnlich dann auch noch der alsdann an das Ende tretende Vokal: *manuk* „Vogel" zu *mànu*, dann *man*; der Vokal vor der Akzentsilbe fällt aus, bei Konsonantenhäufung wird dann ein Hilfsvokal *i (e)* vorgeschlagen: *matâkut* „fürchtend" zu *imtag; t* vor *i* oder *e* wird zu *s*: *mati* „tot" zu *masi*, dann *mas; tl* geht in *kl, tn* in *kn* über u. s. w. Sehr nützlich ist die Tabelle S. 11, welche die Entsprechungen sämtlicher Konsonanten des Aneityum zu den übrigen austronesischen Sprachen zusammenstellt.

Nachdem so eine sichere Grundlage geschaffen, ist es leichter, auch die einzelnen Wortarten und Formelemente festzustellen. Hier ist besonders die Erklärung, der so eigenartigen Formen der Personal-Pronomina hervorzuheben, die Kern jetzt durchaus verständlich gemacht hat, so z. B. 2. Pers. Sing. *aiek* = *a* + *iek* (= *iok, iko, ikau*). Nur bezüglich des Ausgang-*a* der Pluralformen (1. Pers. inkl. *akaij* + *a*, 1. Pers. exkl. *aijam* + *a*, 2. Pers. *aijau* + *a*, 3. Pers. *ar* + *a*) bleibt noch eine Ungewißheit. Kern vergleicht Tana *ha*. Darin liegt in der Tat die Lösung. Wie ich schon in meinem „Über die Verhältnisse der melanes. Sprachen zu den polynes. etc." (Wien 1899. S. 31, Anm.) nachgewiesen, ist Tana *ha* = *fa* (*fat, fati, pati*) „vier". Der Plural ist hier eine Vierzahl, wie es ganz deutlich bei Araga ersichtlich ist, wo die Pluralformen *gida-i-vusi, kama-i-vusi* und „vier" = *fasi*. Das Weitere über ähnliche Formen auch anderswo s. a. a. O. So wird auch hier bei Aneityum *a* die letzte Spur einer früheren *va, vat, vati* „vier", dessen Stelle jetzt das rätselhafte *manovan* einnimmt. — Als besonders eigentümliche Formen von Verbalpräfixen hebe ich hervor: *eh (ah)* = Fiji *via*, Samoa *fia*, Maori *hia; eh*, das Kausalpräfix = *ha, va, pa* der übrigen austronesischen Sprachen; *ehg* (*ahg*) = *paka; ehr* = Banks' Inseln *var, ver, vear*, wofür andere melanesische Sprachen *vei* (Fiji, Florida, Bugotu, Vaturanga), *fai* (Fagani), *fe* (Samoa) eintreten lassen, welches in Aneityum zu *he* wird; *he* aber auch = Mal. *per*, Tob. *par*, Tag. etc. *pag*. — Das melanesische Verbalsuffix *akl, agl* etc. wird hier zu *ai, oi*, außerdem kommt auch das Suffix *i* vor.

Ich teile jetzt auch die für die Gesamtheit der melanesischen oder austronesischen Sprachen bedeutsamen Ergebnisse mit: 1. Auch im A. gilt die Regel der indonesischen Sprachen, daß nach nasal auslautendem Präfix *t*-Anlaut des Stammes zu *n* wird, man kann daraus ableiten, daß sie für alle austronesischen Sprachen gegolten hat (S. 43); 2. die Verbalpartikel *e* des Präsens, die in so vielen melanes. Sprachen (s. mein „Über das Verhältnis der melanes. Sprachen zu den polynes., S. 70 ff.) gebräuchlich ist, geht auf *en* zurück; 3. das bekannte Wort für „Mensch" melanes. *tamata (taumata)*, polynes. *tangata, kanaka* erklärt Kern aus *ta, ata* „Mensch" + *matu* „nur", „schlechthin", also *tamata* = einfach „ein Mensch".

Noch darüber hinausgehend liefert Kern's Arbeit auch eine ganze Anzahl neuer Beweise für die Verwandtschaft der austronesischen Sprachen mit den „austroasiatischen", welche ich in meiner soeben erscheinenden Arbeit „Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens" (Braunschweig, Fr. Vieweg u. S. 1906) dargetan zu haben glaube. Ich greife nur einige aus denselben heraus: das Präfix Aneityum *a*, Altjavan.

Digitized by Google

a, Mak. *à*, Karo Batak *er*, *re*, Iloko *ag*, Tana *ra* ist austroasiatisches Adjektiv-Präfix *re*, *ra*; *aplo* „rot glühend" braucht wohl nicht als „*eigenlijk* „*wit gloeiend*" aufgefaßt zu werden, es ist vielmehr = Mal. *pela-pelaka* Funken, Tag., Bis. *pula*, *mapula*, Ibon. *fula*, *mafula*, Figi *kula*, Polynes. *kula*, *kuara*, *kua* rot = Bahnar *pla*, Stieng *pia-unh* Nikobar *pala-lewa* Flamme, Khmer *phlö* Funken, Santali *lo* verbrennen; *auil* anbinden, *afa-kavilvil* runddrehen, Mota *vil* rundbinden = Santali *kewel-kewel* sich hin und herwenden, Khmer *wil* sich um sich selbst drehen, Stieng *uil* einen Kreis um ein Tier machen, Mon *gwi* in ein Bündel binden, Khasi *tawiar* Kreis, Nikobar *wial* drehen; *pas* Beil = Indones. *wesi*, *besi*, etc. Eisen = Mon *pasai* Eisen, Santali *pasi* „an iron staple fastening share to plough".

Aus dem kurzen Anhang über die Lautverhältnisse des Eromanga (SS. 142—146) sei besonders die wichtige Tatsache hervorgehoben, daß dieses die Auslautkonsonanten besser bewahrt hat, als irgend eine andere der Südseesprachen.

Man bekommt aus diesem kurzen Bericht schon einigermaßen ein Bild davon, wieviel wertvolle Ergebnisse solche gründliche Einzelarbeiten, wie wir sie von H. Kern gewohnt sind, stets zutage fördern. So ersprießlich, ja nötig solche Detailstudien also sind, so wäre durch das dringendste Bedürfnis für jeglichen Fortschritt auf dem Gebiete der melanesischen und polynesischen Sprachen vorderhand eine zusammenfassende Darstellung des jetzigen Standes unserer Kenntnisse von den indonesischen Sprachen. Daran fehlt es schon seit langem. Wer wird diesem Bedürfnis abhelfen?

H. H. Kern, selbst Autorität auf zwei großen Sprachgebieten, dem indogermanischen und dem austronesischen, bewandert in manchen anderen Sprachen, darf sich gewiß die Kompetenz beimessen, mitzusprechen bei Erörterung der Frage, inwiefern man aus der Sprache eines Volkes auf seine Abkunft schließen könne. In dieser oft mit so viel Leidenschaft und so viel Übertreibung von der einen wie der anderen Seite geführten Streitfrage, bemüht er sich, die richtige Mitte innezuhalten. Er lehnt die Stellungnahme der älteren Sprachgelehrten ab, welche glaubten, daß die Sprache allein schon für die Abstammung entscheidend sei: er wendet sich aber auch gegen die Ansicht einiger neuerer Gelehrten, welche der Meinung zu sein scheinen, daß ein Volk seine Sprache so leicht ablege wie ein Kleidungsstück.

Um seine eigene Stellungnahme zu begründen, bekämpft er zunächst den „politischen" Begriff der Rasse, (lateinische Rasse, gelbe Rasse etc.) der wissenschaftlich wertlos sei, worin ihm nicht nur die Sprachforscher, sondern auch die Anthropologen beistimmen werden. Er findet hier scharfe Worte gegen „eenige Duitsche chauvenisten", welche „beslag leggen op alle zeer groote mannen onder de Italianen en ze voor *pur sang* Germanen uitgeeft." In der Tat, wenn die Deutschen sich bei allen Nationen — das können wir in unserer internationalen Stellung besonders gut beobachten — Europas recht verhaßt und lächerlich machen wollen, dann müssen sie fortfahren, noch mehr solcher Bücher erscheinen zu lassen, wie das Woltmann'sche[1]), welches Kern ja

[1]) Ludwig Woltmann, Die Germanen und die Renaissance in Italien. Leipzig, 1905.

Digitized by Google

wohl besonders im Auge hat. Aber der deutschen Wissenschaft darf man solche Dinge nicht zur Last legen; denn Woltmann ist weder Sprachgelehrter noch Anthropologe, sondern — „Rassenbiologe".

Das was man im politischen Sinne eine Rasse nennt, ist fast durchgehends ein Gemenge echter, d. h. physischer Rassen. Bei manchen von ihnen habe die Mischung so lange und auch so intensiv gewirkt, daß ein neues, homogenes Ganzes entstanden sei. Wenn hier Kern auch physische Homogeneität meint, so werden ihm wohl die wenigsten Anthropologen zustimmen, die vielmehr der Ansicht sind, daß die einzelnen Bestandteile auch nach sehr langen Zeiträumen noch immer kenntlich blieben. Die Sache liege hier anders als auf sprachlichem Gebiete, wo allerdings eine neue homogene Einheit entstehen könne. Um diese ist es Kern auch in erster Linie zu tun. Er erkennt nämlich Fälle an, wo Völker ihre alte Sprache darangaben und eine neue annahmen; es sind ihm vorzüglich diejenigen, wo ausdrücklich geschichtliche Zeugnisse dafür vorliegen, wie besonders bei den romanischen Völkern. Wo dagegen das Licht der Geschichte fehle, da sei die Sache zweifelhaft. Ich bedauere, in diesem Punkte H. Kern nicht beipflichten zu können, weder im allgemeinen, noch bezüglich der beiden Beispiele, die er speziell behandelt, der Papua und der Negrito.

Kern's Stellungnahme rührt daher, daß er nur „voraussetzungsweise" die Existenz von zweifellos unveränderlichen Rassenmerkmalen annimmt. Dadurch wird aber auch so ziemlich die zweite Hälfte des Schlußsatzes, zu dem er gelangt, entwertet: Man kann aus der Sprache eines Volkes schließen auf seine Abstammung, insofern nicht aus unwidersprechlichen geschichtlichen Zeugnissen oder zweifellos unveränderlichen Rassenmerkmalen hervorgeht, daß ein Volk nicht mehr die Sprache seiner Vorfahren spricht. Diesem Satz stimme auch ich zu, aber ich glaube, daß es (zum wenigsten verhältnismäßig) konstante Rassenmerkmale gibt. Zum wenigsten, betone ich, müssen jedesmal, wenn man Änderung der Rassenmerkmale irgendwie in Berechnung zieht, auch die Ursachen angegeben werden können, aus denen sie hervorgegangen sein sollen.

Diese und andere Erwägungen lassen es mir als sicher erscheinen, daß die Papuas, welche jetzt eine melanesische Sprache reden, diese erst später angenommen und ihre ursprüngliche Sprache darangegeben haben. Daran ist jetzt, nachdem Stämme entdeckt worden sind, welche dieselben, von den Indonesiern und Polynesiern so gründlich abweichenden körperlichen Eigenschaften haben wie die Melanesier, dabei aber Sprachen reden, die mit den austronesischen absolut keine Verwandschaft haben, wohl kein Zweifel mehr möglich. Leider hat sich H. Kern nur auf Holl.-Neuguinea beschränkt und hat so die viel größere Anzahl dieser Stämme unbeachtet gelassen, die in Deutsch- und Englisch-Neuguinea sich finden, ebenso, was noch schwerer ins Gewicht fällt, die mitten im Gebiet der Melanesier sich findenden Enklaven auf Neupommern (Baining und Sulka) und Salomons-Inseln (Savo). Dazu kommt nun noch, daß an der ganzen Strecke dort, wo die Stämme mit melanesischer Sprache in unmittelbarer Berührung stehen mit solchen, die Papua-Sprachen reden, überall auch diese melanesischen Sprachen in wichtigen Punkten ganz unmelanesische Eigentümlichkeiten zeigen.

Digitized by Google

die dagegen durchaus identisch sind mit den Wesensmerkmalen der papuanischen Sprachen. Daß in dieser Weise insbesondere die Nachstellung des Genitivs und die daraus sich ergebende Neigung zur Suffigierung angesehen werden müsse, welche die melanesischen Sprachen von Neuguinea und der vorgelagerten Inseln aufweisen, habe ich unwiderleglich in meiner Arbeit „Die sprachlichen Verhältnisse von Deutsch-Neuguinea" (Separatabdruck, S. 128 ff.) gegen Brandes nachgewiesen. Nach meiner Auffassung müßten nun überall, wo melanesische und Papua-Sprachen unmittelbar zusammen antreffen, solche Erscheinungen auftreten. Dafür habe ich auch tatsächlich jetzt nachträglich den Beweis erhalten für Neupommern. Von Herrn Br. H. Müller M. S. C. ist mir eine vortreffliche Grammatik der Mengen-Sprache übersandt, die im nächsten Heft des „Anthropos" zur Veröffentlichung gelangen wird. Diese in unmittelbarer Nachbarschaft des papuanischen Sulka sich befindliche Sprache hat ebenfalls Nachstellung des Genitivs.

Wer annehmen wollte, daß die Melanesier ihre jetzigen Sprachen immer gesprochen, müßte nachweisen, woher denn ihre körperliche Verschiedenheit von den Indonesiern und Polynesiern rührt. Aus dem Stammlande dieser Sprachen, aus Hinterindien, nicht; denn dort gibt es keine Papuas und hat es, daß man es nachweisen könnte, keine gegeben. Wenn aber die Melanesier ihre jetzigen Rassemerkmale erst in ihrem jetzigen Gebiete angenommen, welches sind denn die Ursachen, die das bewirkt haben?

Dieselbe Frage würde sich auch bezüglich der Negritos der Philippinen erheben. Denn, diesen Satz möchte ich meinerseits in dieser ganzen Frage noch aufstellen und damit fast zu einem Axiom machen, wofür H. Kern noch erst einen Beweis verlangt: Überall, wo zwei der Rasse nach verschiedene Völker Eine Sprache reden, hat eines derselben seine ursprüngliche Sprache aufgegeben, oder negativ ausgedrückt: es ist nicht möglich, daß zwei der Rasse nach verschiedene Völker stets die gleiche Sprache gehabt haben. Wenn ein Beweis für diesen Satz auch nötig ist, so liegt er in dem Hinweis darauf, daß zur Ausbildung spezifischer Rasseeigentümlichkeiten ein längerer Zeitraum der Isolierung, des Getrenntseins jedenfalls von dem Volke, welches andere Eigentümlichkeiten hervorbringt, erforderlich ist. In dieser längeren Isolierung wird aber unaufhaltsam die Sprache sich weiterentwickeln und bestimmte, von anderen Sprachen verschiedene Züge annehmen. Sobald aber die beiden Völker nach dieser längeren Isolierung wieder zusammentreffen, müssen auch ihre Sprachen verschieden sein.

Indem ich so manches, was in dieser Frage noch zu sagen wäre, übergehe, weise ich zum Schluß noch hin auf eine Art von Fällen, wo der Nutzen der Sprachwissenschaft für den Zusammenhang der Völker unleugbar ist. Das trifft überall dort zu, wo die Sprachwissenschaft nachweisen kann, daß Völker, die voneinander vielleicht sogar weit entfernt wohnen, doch die gleiche Sprache reden. Denn dem Satze Brinton's und Kern's muß ebenfalls zugestimmt werden, daß Gleichheit der Sprache entweder Gleichheit der Abkunft oder längeren Verkehr miteinander voraussetzt, der auch Mischungen des Blutes und Beein-

Digitized by Google

flussung der Kultur unabweisbar zur Folge hat. Beides konstatieren zu können, ist aber für die Frage der Abstammung der Völker von Wichtigkeit. Da nun aber die Sprachwissenschaft bedeutend leichter und schneller Sprachenverwandtschaft dartun kann, als Anthropologie und Ethnologie, wenigstens nach ihrem jetzigen Stande, auf ihrem Gebiete Abstammungen feststellen können, so kann damit die Sprachwissenschaft diesen beiden Wissenschaften Pfadfinderdienste leisten, indem sie mit Sicherheit ihnen Völker aufweist, von denen man wenigstens sagen kann, daß sie längere Zeit miteinander in Verbindung gestanden haben, bei denen also auch sie in größerer Zuversicht mit ihren Forschungen einsetzen können. Es soll nicht geläugnet werden, daß, später wohl noch öfter wie jetzt, auch die Sprachwissenschaft von beiden anderen Wissenschaften ähnliche Dienste erwarten kann. Schon wegen dieser Förderung, die beide Teile sich gegenseitig leisten können, darf kein feindseliger Gegensatz zwischen ihnen entstehen, wenn freilich bestehen bleibt, daß eine Vermengung auch vom Übel wäre, sondern vielmehr jede nach der eigenen Methode und mit den eigenen Mitteln selbständig zu arbeiten hat.

P. W. Schmidt, S. V. D.

Le P. L. **Cadière** des Missions Etrangères de Paris, *Coutumes populaires de la vallée du Nguôn-sôn.* Extrait du Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Hanoi, F. Schneider, 1902, pp. 35, grand 8°.

II. **Id.**, *Géographie Historique du Quang-Binh d'après les Annales Impériales.* Extr. du Bull. de l'Ec. Fr. d'E.-O. 1902, pp. 20 grand 8°.

III. **Id.**, *Les Lieux Historiques du Quang-Binh,* Extr. du Bull. de l'Ec. Fr d'E.-O., 1903, pp. 42, grand 8°.

IV. **L. Cadière** et **Paul Pelliot**, *Première Etude sur les Sources Annamites de l'Histoire d'Annam,* Extr. etc., 1904, pp. 55, grand 8°.

V. **L. Cadière**, *Monographie de A, voyelle finale non accentuée en Annamite et en Sino-Annamite,* Extr. etc., 1904, pp. 17, grand 8°.

VI. **Id.**, *Tableau Chronologique des Dynasties Annamites,* Extr. etc., 1905, pp. 75, grand 8°.

Digitized by Google

Nous recevons communication de divers travaux du Rév. P. Cadière, des Missions Etrangères de Paris. Ces travaux très sérieux, faits en Cochinchine septentrionale, c'est-à-dire à la capitale de l'Annam, sont largement documentés, et leur valeur a été grandement appréciée par l'Ecole Française d'Ext.-Or., qui les a publiés dans ses bulletins.

Les études du Rév. P. Cadière se rattachent à l'ethnographie, à l'histoire et à la linguistique.

I. En 1902 l'auteur fait paraître un travail sur les «Coutumes populaires de la vallée du Nguôn-sôn». — La vallée ainsi nommée est située au Nord de la province de Quang-Bình, au Sud du Tonkin; étant resserrée entre la chaîne annamitique et la mer, elle a peu d'étendue, mais son importance est considérable parce-qu'elle est à la fois et la porte du Tonkin et la porte du Laos. C'est par là que les «Cham» venus de la vallée du Mékong envahirent l'Annam au XI siècle.

La race «cham» toute puissante à cette époque et aux siècles suivants est sur le point de disparaître; mais elle a laissé des traces profondes de son passage. Il importe de recueillir sans retard tous les documents possibles concernant cette race dont les descendants habitent encore la vallée étudiée par le R. P. Cadière.

Dans son étude, l'auteur nous dépeint la vie de famille, l'enfance, le mariage, les jeux, la façon de calculer le temps et différentes cérémonies. Nous espérons qu'il nous donnera plus détails sur le mariage et sur les funérailles. Nous serions heureux surtout, de voir relever le plus de mots possible parmi ceux qui ne sont pas annamites. La philologie trouverait là une ample moisson. Les mots que le R. P. Cadière ne trouve pas dans les dictionnaires annamites doivent se trouver probablement dans les dictionnaires laociens ou cambodgiens.

Quoi qu'il en soit, voici, parmi quelques expressions citées par l'auteur, les parentés que nous trouvons entre langue de la vallée du Nguôn-sôn et la langue khmère. Nous signalons, dans cette direction, les équations suivantes:

p. 1. *mụ ba* (sage femme) = khm. *dhmop*; p. 3. *thék* (dormir) = khm. *dék*; p. 8. nous faisons remarquer que le collier en question est superstitieux en Basse Cochinchine, où les hommes portent le collier de leur femme pour qu'elles ne soient pas étranglées pendant leur gestation; p. 6. *cu* (veranda) = khm. *kâth*. Le mot *đốc* ici veut dire clitoris; on dit généralement «*mong đốc*», le même mot est employé pour dire luette, épiglotte, *đốc giong*; p. 9. *mới* (nouveau) = khm. *thmei*, *mé mới* = khm. *mé thmei*; p. 9. *con đỏ* (enfant nouveau-né) conf. khm. *kâun đôs* enfant qui pousse; p. 10. *xau* (malheureux) = khm. *sau* (défectueux, indigent); p. 10. *chi* (tantôt mère, tantôt sœur aînée) = khm. *chi* grande mère = *chi daun*, *chini* mère; p. 11. *trùội* (lien, tige) = khm. *trâoy* (tige, jeune pousse); p. 11. *truồng* (étable) = khm. *trăng*, cage; p. 12. *thâa rang* (je réponds nettement) *rằng* nettement, clairement, expression très usitée en Basse Cochinchine *nói zỏ rằng* parler clairement, dire nettement cf. khm. *rong* clair; p. 15. *bạng* (bâton) = khm. *đâmbang*; p. 18. *cày* (repiquer, le riz) = khm. *kâhay* gratter le sol; p. 18. *ngày* (jour) = khm. *thngai*, p 19. *rạng* (aurore) cf. khm *rông* briller; p. 19. *nước rạc* (eau basse) = khm. *tük rêak*; p. 19. *ngày phiên* (jour du tour) = khm. *thngai vén*; p. 20. *tỉ chút*

Digitized by Google

(ombre concordante) cf. khm. *tikâuh* endroit compté; p. 21. *chiền* (la soirée) cf. khm. *sien* (oblique); p. 21. *chẳng* (pied, marche) = khm. *chœung*; p. 25. à l'usage mentionné ici d'autres auteurs assignent une autre signification c. à. d. que ces deux yeux sont pour faire peur aux monstres marines ou autres, qui croient les barques animées.

Etant donné que le R. P. Cadière ne cite que quelque mots ou quelques phrases, on peut voir ce que la Philologie a gagné. Il résulte des études que nous avons commencées sur ce sujet qu'il existe en langue annamite et en langue chinoise une très grand quantité de mots apparentés aux langues indochinoises.

II. Dans son étude sur la «Géographie historique du Quang bình» d'après les Annales impériales, le R. P. Cadière nous fournit des documents très précis, et très précieux pour l'histoire.

En ce qui touche les «cham» nous trouvons leurs vestiges très marqués dans la vallée du Song Gianh, dans les districts de Bô chinh châu, de Dia ly châu, de Malinh châu, en 1418.

Il nous reste à exprimer le vœu que des études analogues soient faites sur les provinces voisines.

III. Les quarante premières pages nous donnent dans cette étude sérieuse le tableau des luttes terribles qui existèrent entre les Tonkinois et les Cochinchinois de 1620 à 1802 et qui aboutirent tout Gialong à la soumission du Tonkin.

Cette étude faite sur place, avec les Annales impériales en main a une valeur considérable, et les cartes dressées sont précieuses.

D'autre part l'auteur nous montre les «cham» vaincus 1028—1094 au Nord du Quangbinh. Puis les «cham» reparaissaient en 1306 en dévastant le pays dans lequel ils pénètrent jusqu'à Hánôi. — En 1306 le roi d'Annam (dynastie des Han) donne sa fille en mariage au roi des Hiong nou (Cham). Enfin l'auteur découvra des vestiges probables de constructions «cham». Ces vestiges seraient à étudier.

IV. Cet ouvrage du R. P. Cadière avec la collaboration de M. Pelliot fait grand honneur à leurs auteurs. L'histoire trouvera là des indications précieuses. Les veines sont indiquées, il ne reste qu'à puiser.

L'auteur nous cite des ouvrages de 300 à 400 volumes. Ces chiffres seuls nous montrent ce dont sont capables les orientaux, trop peu connus.

Des lacunes regrettables sont signalées par les auteurs. Ne serait-il pas possible et même facile au gouvernement français de faire rechercher avec soin tous les documents qui peuvent exister dans les différentes provinces. Les Annales impériales, la bibliothèque, le Cang muk n'ont-ils pas leurs compléments dans les préfectures de province? Est-ce que les bibliothèques du Nôi-các et du Su-quán ne trouveraient pas à combler leurs lacunes par ailleurs?

V. Cette étude de quelques pages résulte d'une investigation approfondie de la langue annamite, et nous démontre une fois de plus la parenté des langues sino-annamites et des langues indiennes et en particulier de la langue khmère, où cette même finale n'a jamais été bien déterminée, à tel point que sous le règne de Ang duong on inventa une lettre spéciale pour la rendre, ꝯ, et que de nos jours on la modifie encore en la faisant ꝯ alors que dans tous les manuscrits

Digitized by Google

antécédents elle était écrite [illegible], forme sous laquelle on l'emploie encore fréquemment. C'est ainsi qu'on écrit [illegible] *chœua* (croire) et [illegible] *chœua* [illegible] (histoire) et [illegible] *bia* (ou *bie*) (*dé*). — Cette finale en langue khmère a donc été comme en langue annamite sujette à des interprétations diverses.

En réalité cette finale *ia*, *ie* est une allonge de *i* en khmêr comme en annamite.[1])

Dans ce travail du R. P. Cadière nous relevons encore un certain nombre de mots annamites apparentés à la langue khmère: *chia* (diviser) = khm. *chek* ; *via* (mesure pour ligatures) = khm. *vi*; *véch* (se déplacer) = khm. *viech*; *chua* (seigneur) = khm. *chau*; *khua* (frapper) = khm. *khvap* (numéral des coups); *chua* (acide) = khm. *chuv*; *u* vomir, (nausèes) = khm. *kauot*; *bẩa* fendre = khm. *pus*; *rua* (constellation) = khm. *ruhan*; *chuoy* (aider) = khm. *chuôy*; *lừa* (âne) = khm. *léa*; *nữa* (encore) = khm. *nou*; *ngữa* (regarder) = khm. *ngœup*; *sữa* (lait) = khm. *sér*.

VI. — Ce tableau chronologique, relevé sur les Annales impériales a une valeur considérable, et nous fournit tous les éléments pour corriger les travaux faits jusqu'à ce jour, les documents sur lesquels s'appuie le R. P. Cadière ayant une autorité incontestée.

Nous avons à regretter la lacune qui existe de 111 av. J.-C. à 544 ap. J.-C. Ne serait-il pas possible de la combler en recherchant dans les annales chinoises?

En outre cette liste ne pourrait-elle être complétée par les faits principaux qui ont marqué le règne des souverains?

A noter dans cette étude que

1°. de 269—420 le Quang binh est occupé par les Lâm âp (peut-être d'origine malaise).

2°. Que les Lâm âp sont soumis par les Tûy (609).

3°. Que de 960 à 1280 les cham succèdent aux Lâm âp. Leur capitale est shri Banœung.

* * *

Les travaux du R. P. Cadière jettent au jour tous nouveaux sur ces peuples d'extrême orient. Leur valeur est corroborée par des textes indigènes, relevés eux-mêmes sur des documents officiels. Et cela seul suffit à démontrer leur valeur.

J. Guesdon. — Paris.

---

[1]) [Cette explication sera la seule juste en beaucoup de cas; en d'autres cependant *ia*, *ie* est à dériver d'une ancienne *ya* qui, de là, prend les formes *ia*, *ia*, *i*, *e*, *é*. Voir mes «Grundzüge einer Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen», Vienne 1905, § 199 et suiv. P. Guill. Schmidt.]

Digitized by Google

Meinhof Carl: *Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen.* Berlin, Dietr. Reimer (E. Vohsen), 1906. 160 SS. 8vo M. 8.

Ein Sprachforscher, dessen Name mit der Entwicklung der Afrikanistik schon aufs engste verknüpft ist, tritt uns hier mit einem neuen bedeutenden Werke entgegen, das einen beträchtlichen Fortschritt unserer Erkenntnis der Lingua Bantu bedeutet und hoffentlich recht dazu beitragen wird, dem Studium der primitiven Sprachen in einem weiten Kreise Achtung und Wohlwollen zu sichern. Mag man auch durch die Werke eines Brugmann und Zimmern sehr verwöhnt sein, so wird man doch die auf exakter Phonetik begründete Methode Meinhofs nur loben können. Wie schon der Titel besagt, will das Buch nicht als eine vollständige vergleichende Grammatik, sondern nur als Grundriß angesehen werden; auch sind aus naheliegenden Gründen Suaheli, Duala und Herero bevorzugt worden. Est ist dem Buche sehr zu gute gekommen, daß ein so ausgezeichneter Sprachgelehrter wie Karl Endemann dem Verfasser ratend zur Seite gestanden hat. Das Werk zerfällt in sechs Teile, welche über Nomen, Pronomen, Zahlwort, Zeitwort, Partikeln und Syntax handeln. Ihnen schließt sich ein Anhang an, in welchem die Pronominalstämme besonderer Bildung aufgeführt sind, die Pronomina personalia und possessiva in den wichtigsten Bantusprachen, sowie das Reflexivpräfix genetisch erläutert werden, und mehrere Tabellen aufgestellt sind. Durch einen Index ist dem Leser die Orientierung im Buche erleichtert.

Auf eine Besprechung des Nomens, über das ich mich schon in der Zeitschrift „Globus" (LXXXIX, 24) geäußert habe, gehe ich nicht näher ein, sondern will hier nur meine gegen Meinhofs Erklärung der Klassenpräfixe gerichteten Erörterungen resumieren: die Klassenpräfixe gehören zu denjenigen Spracheelementen, welche sich niemals etymologisch deuten lassen. Erstens brauchen in den Formen, die wirklich syntaktischen Ursprungs sind, die Elemente nicht mehr in der Lautgestalt vorzuliegen, die sie vor ihrem Aneinanderwachsen hatten, und die bei der Wortanalyse im Innern einer hypothetischen Grundform sich ergebenden Grenzen dürfen nicht ohne weiters als Kompositionsfugen angesehen werden.

Zweitens ist es sehr unwahrscheinlich, daß die meisten Klassenpräfixe einmal selbständige Wörter und von Haus aus mit bestimmten Vorstellungen verknüpft gewesen seien. Viele werden ursprünglich den Anlaut eines absolut einfachen Wortes gebildet haben und dadurch, daß dieses als Muster für Analogiebildungen diente, zu ihrer Bedeutung und ihrem Präfixcharakter gekommen sein.

Es würde den mir hier zur Verfügung stehenden Raum weit überschreiten, wollte ich alle folgenden Teile des meisterhaften Werkes eingehend besprechen. Ich werde mich daher darauf beschränken, nur die allgemein interessierenden Stellen zu erwähnen.

Um sich einen Begriff von der Vermehrung unseres sprachgeschichtlichen Wissens machen zu können, braucht man bloß die in Fr. Müllers Grundriß angeführten Grundformen der Pronomina mit den von Meinhof rekonstruierten zu vergleichen:

Digitized by Google

Nach Müller:	Sing.	Plur.	Nach Meinhof:	Sing.	Plur.
1. Pers.	*mi*	*ti*	1. Pers.	*ni*	*iti, itĩ*
2. Pers.	*ku*	*ni*	2. Pers.	*ya*	*imi (mu ?)*.

Für den Ursprung des Zahlsystems aus dem Abzählen nach den Fingern ist das Sotho höchst charakteristisch: 5 = *fetźa seaţa* „vollende die Hand". 6 = *selela* oder *tapela*, d. h. „springe", nämlich „springe über zu der andern Hand" bezw. „schreite über"; 7 = *ŝupa* „zeige, ziele"; 8 = *phętha męno ę mępęli* „beuge zwei Finger"; 9 = *phętha mọnọ ọ te* „beuge einen Finger". Auch im Indogermanischen läßt sich noch einiges nach dieser Richtung hin auffinden: ahd. *ein-lif*, lit. *vẽnálika*, nhd. *elf* „eins übrig lassend"; ahd. *zwe-lif*, lit. *dvỹ-lika*, nhd. *zwölf* „zwei übrig lassend" (*lif* zu λείπω, *linquo*, *lēkt* w. *leiqu-* gehörig); ai. *vijáti-ǰ* „die beiden Dekaden" als Wort für „zwanzig"

Jn der Konjugation des Bantuverbum wird durch die Suffixe die modale, durch die Präfixe die temporale Beziehung ausgedrückt. Das Suffix *a* ist nicht der ursprüngliche Schlußvokal der Verba gewesen, wie das heute in den meisten Bantusprachen zu sein scheint, sondern muß als Endung des Infinitivs, bezw. Partizipium angesehen werden. Auf letzterer Bedeutung beruht der Gegensatz zwischen *m-linda mtoto* „die das Kind bewacht" und *m-linzi wa mtoto* „die Wärterin des Kindes", *mia ńama* „der Fleisch ißt" und *mladji* „Fleischesser", *m-tźuńga mbuzi* „der die Ziegen hütet" und *mtźuńgadji* „der Hirt".

Die negativen Formen sind im Bantu durchweg als besonderer Modus zu betrachten. Die mechanische Art der Verneinung ist ganz fremd. Man kann z. B. im Suaheli den Satz *ni me kula* „ich habe gegessen" nicht durch Beifügung einer Negation verneinen. Meinhof äußert sich darüber folgendermaßen: „*me* bezeichnet die Handlung als Perfektum, als vollendet. Indem ich nun den Satz verneine, ist die Handlung ja unvollendet, Imperfektum; zu dessen Ausdruck brauche ich aber eine ganz andere Verbalform als zum Ausdruck des Perfektum. Es will mir jedoch scheinen, daß man den Grund, ein *sikula* (< *ha-ni-ku-la*) an Stelle von *simekula* zu verwenden, nicht in dem Unvollendetsein der Handlung zu suchen habe, sondern in dem Umstande, daß der Bantu die Negation als Nichtvorhandensein statt als subjektives Nichtverbinden auffaßt. Nach seiner Anschauung liegt in der Form *ha-tu-tum-i* „wir senden nicht" etwas Positives, so daß sie von *tu-na-tum-a*, bezw. *tu-a-tum-a* „wir senden" toto genere verschieden ist. Ein *sidjui* wäre also nicht mit *je ne sais pas*, sondern mit *j'ignore* zu vergleichen.

Interessant ist die Verneinung des Infinitiv mittelst des Verbum *toa* „herausgeben, hinausstellen", z. B. *ginsi gani kutoa kuwa na moyo na masikio* warum hinausstellen das Sein mit Herz und Ohren, d. h. warum sollte er kein Herz und keine Ohren haben.

Der Ausdruck des Passiv durch *-iywa*, oft gekürzt in *-wa*, kommt allgemein in Anwendung. So bildet man im Suaheli *penda* › *pend-wa* geliebt werden, *za(l)a* › *zal-iwa* geboren werden, *fa* sterben *fi(l)a* bestürben › *fil-iwa* *fiwa* bestorben werden. (*ni me ambiwa na watu* ich wurde besagt von Leuten d. h. mir wurde von den Leuten gesagt). Jedoch fehlt die Leideform im Mbundu und muß durch folgende Umschreibung ersetzt werden: *eme a ugi*

Digitized by Google

zola kua tat'etu ich sie mich lieben von Vater unser d. h. ich werde von meinem Vater geliebt. Diese Konstruktion gibt Anlaß, die hiermit zusammenhängende Entwicklungsart der Passivbildung zu besprechen. Der Ursprung des Passiv scheint in der dritten Person Pluralis Aktivi gelegen zu sein; so heißt es im Ewe: *wo-tsǫ-a kpe ɖo-a gli-a-wo-e* sie nehmen Stein setzen hin Wände daraus d. h. die Wände werden aus Steinen gemacht. Ein gewisser Fortschritt wird dadurch erreicht, daß man das „sie" stereotyp werden läßt und dann den Täter besonders erwähnt. Hiefür liefert das Koptische Beispiele: „welchen sie geboren haben d. h. welcher geboren worden ist" und „man betrog ihn durch die Magier d. h. er wurde durch die Magier betrogen." Wird ferner der Leidende ausdrücklich genannt, so ergibt sich die Umschreibung des Mbundu: *eye a ku zola kua* „du sie dich lieben von". Jetzt braucht sich nur noch der an das Objekt geknüpfte Sinn zu verdunkeln, so daß man z. B. „er sie mich lieben von" sagen kann, und die Passivform ist einer unkenntlich machenden Kontraktion preisgegeben.

Meinhofs Ausführungen über die Syntax gehören, streng genommen, schon zum Anhang, da sie den Charakter des Fragmentarischen an sich tragen. Es wird demnach die weitere Forschung darauf bedacht sein müssen, auch Beiträge zur vergleichenden Syntax der Bantusprachen zu liefern. Daß die Wunschform, ebenso die konditionalen und temporalen Formen des Nebensatzes, eo ipso einen subordinierten Satz darstellen, kann ich nicht zugeben, denn der Mangel an hypotaktischen Konjunktionen beweist doch das Gegenteil. Wenn es im Konde heißt: *mbulę ukuthi isę* „sage ihm, zu sagen, er möge kommen", so ist es mit dem *uku-thi* „zu sagen" offenbar erst der Versuch gemacht, die Asyndesie zu beseitigen. Dies erinnert an Konstruktionen im Ewe, wie z. B *fofonye gbiǫ bena ele afii* mein Vater sagte, zu sprechen pflegen, er ist hier d. h. mein Vater sagte, daß er hier sei. Es geht ferner nicht an, die *ka*-Form im Suaheli mit Meinhof als konsekutive Konstruktion zu bezeichnen; man darf sich durch die Übersetzung durchaus nicht verleiten lassen, die indogermanische Denkweise in fremdsprachliche Bildungen hineinzudichten. Der Satz *wakamtwaa wakamfuŋga wakaenda naye hatta kwa Sultani akatwaliwa akafuŋgwa pasipo mtu wakampa tjakula* bedeutet wörtlich: sie gingen ihn nehmen, sie gingen ihn binden, sie gingen schreiten mit ihm bis zum Sultan, er ging gegriffen werden, er ging gebunden werden wo nicht war Mensch, sie gingen ihm geben Speise d. h. und sie nahmen und banden ihn, und gingen mit ihm zum Sultan; und er wurde ergriffen und an einsamen Orte gebunden und sie gaben ihm Speise. Man mag hier, um dem Kind einen Namen zu geben, von verbalen und infinitivischen Konjunktionen reden, muß sich aber der Belanglosigkeit eines solchen Ausdrucks bewußt bleiben. Infolge der Parataxis wird auch die indirekte Rede, wo es sich nicht um kürzere Wunschsätze handelt, meist in die direkte gewendet, z. B. im Kinga: *akatsǫǫa akata ndihyma kyǫǫtalę* er sprach er sagte ich komme von weit her d. h. er sagte, er käme von weit her. Ähnliches findet sich wieder im Ewe, z. B. *wobe yewoayi* sie sagen wir wollen gehen d. h. sie sagen, sie wollen gehen. Interessant ist die Verwendung der direkten Rede in Fällen, wo wir Umschreibungen wie „es scheint als ob" usw. gebrauchen, z. B. im Kinga: *ɣmbekį ɣukatyę ndegwę* „der Baum sagte ich möchte fallen" statt „der Baum drohte zu fallen".

Digitized by Google

Desgleichen heißt es im Ewe: *tsi be yeadza* „Wasser sagt ich werde tröpfeln" statt „es sieht nach Regen aus" und *nye afo be yeavem* „mein Fuß sagt ich will schmerzen mich" d. h. „ich glaube, ich werde Fußschmerzen bekommen".

Der Leser wird aus vorliegenden Zeilen den Eindruck gewonnen haben, daß das Meinhof'sche Werk an Reichhaltigkeit nichts zu wünschen übrig läßt und mannigfache Anregung zu linguistischen Betrachtungen bietet; ein jeder, dem das Gedeihen der allgemeinen Sprachwissenschaft wirklich am Herzen liegt, muß das Erscheinen dieses Buches mit Freude begrüßen.

W. Planert.

P. S. Ich glaube im Interesse der Leser des „Anthropos" zu handeln, wenn ich im Nachstehenden ein Verzeichnis folgender Arbeiten Prof. C. Meinhofs beifüge:

1. Die Bedeutung des Sotho für die Erforschung der Bantu-Sprachen. Zeitschr. für afr und ozean. Sprachen. II. Jahrgang.
2. Grundriß einer Lautlehre der Bantu-Sprachen. Leipzig 1899.
3. Das Zeitwort in der Benga-Sprache. Berlin 1890. Zeitschr. für afr. Sprachen. 1889/90.
4. Das Verbum in der Isubu-Sprache. Berlin 1890. Zeitschr. für afr. Sprachen. 1889/90.
5. Das Tšivendà Leipzig 1901. Separatabzug aus der Z. D. M. G
6. Einige Bantuwortstämme. Berlin 1904. Mitteil. des Semin. für orient. Sprachen. Bd. VII.
7. Ostafrikanische Studien. Berlin 1904, 1905, 1906. Mitteil. des Semin. für orient. Sprachen. Bd. VII, VIII, IX.
8. Hottentottische Laute und Lehnworte im Kafir. Z. D. M. G. 1905.

Le Chanoine **Brettes**, *L'Homme et l'Univers; tome Ier, L'Univers et la Vie.* Paris 1906. A. et R. Roger et F. Chernoviz. 680 pp. Prix 8 fr.

L'auteur a pour but, de démontrer par les sciences naturelles, que non seulement pour l'homme, mais aussi pour tout l'univers il a existé un état de perfection qui se serait perdu lors d'une catastrophe cosmique.

Le premier volume a seulement paru jusqu'à présent, un deuxième et un troisième suivront intitulés: «Origines du Désordre dans l'Univers» et: «La Création et la Genèse». Le premier volume se divise en 14 chapitres: I La méthode scientifique, II Unité de l'Univers, III Forces physiques, IV L'éther, V Le mouvement, VI Forces mécaniques, VII La chimie, VIII L'astronomie, IX La vie, X Conditions de milieu, XI Les microbes, XII Le règne végétal, XIII Le règne animal, XIV L'homme.

Les parties du livre sont d'une valeur fort différente. Depuis le neuvième chapitre l'auteur traite des sujets qu'il a penétrés par des études appro-

Digitized by Google

fondies. On ne peut pas dire de même de la première partie qui comprend les thèses sur les sciences naturelles anorganiques. On y trouve cependant d'excellentes pensées et des résultats importants, mais quelques passages gâtent l'impression générale. Quand par exemple un astronome y trouve, que l'auteur, pour expliquer les mouvements cosmiques, donne la même importance au magnétisme qu'à la gravitation, il ne pourra pas croire, que l'étude de sa science ait été assez sérieuse. Il en sera de même du géologue, quand il lira que les montagnes de la formation carbonique sont provenues des ondulations des vagues de la flottante croute terrestre déferlants contre un écueil quelconque.

Dans la partie principale du livre l'exposé sur la vie est bien mieux réussi, quoique l'auteur vous fasse envisager trop de problèmes, dont la solution est encore très éloignée, et là même il se distingue à peine de la plupart des savants très connus, qu'il voudrait cependant réfuter. En attaquant l'évolutionisme matérialiste il estime trop la force de ses arguments là où il réprouve avec le matérialisme aussi la descendance toute entière. Les recherches innombrables sur la descendance ont montré qu'elle ne peut pas être prouvée d'une manière stricte; mais d'autre part, on ne peut pas lui contester une certaine probabilité. Très intéressants sont les passages qui traitent des contrastes entre ce que la nature promet et ce qu'elle donne. En elle regne d'un côté une multiplicité de dispositions conformes au but, et d un autre côté l'on voit la plupart des individus n'atteignant pas le but, auquel des dispositions particulières semblent les prédisposer.

Somme toute malgré ses imperfections on peut cependant recommander ce volume intéressant, écrit avec beaucoup d'esprit, aux lecteurs déjà un peu orientés dans les questions qui y sont traitées.

P. Kreichgauer, S. V. D. — St.-Gabriel-Mödling.

I. *Compte-Rendu des Conférences Ecclésiastiques du Vicariat Apostolique de la Nouvelle-Calédonie: Conférence sur la Loi naturelle.* Saint-Louis, Imprimerie Catholique, 1905, 31 pp. in-8°.

II. **Le P. Gagnère** S. M., *Etude Ethnologique sur la Religion des Néo-Calédoniens.* Saint-Louis, Imprimerie Catholique, 1905, 63 pp. in-8°.

I. Les missionnaires de la Nouvelle-Calédonie ont l'institution extrêmement louable, de tenir des conférences sur les questions de religion et de morale des indigènes, non chrétienne, mais originaire, telle qu'elle existe et existait sous et avant le christianisme. Mgr le Vicaire Apostolique indique les questions à traiter et chacun des missionnaires est invité à en faire un rapport et

Digitized by Google

d'ouvrir sa sentence. Tous ces rapports sont ensuite rédigés dans un compte-rendu. C'est un de ces derniers que nous pouvons ici soumettre à nos lecteurs: nous désirions d'être mis en état de référer encore sur les autres comptes-rendus déjà publiés.

Superflu d'exposer de quel énorme profit cette institution doit être pour l'évangélisation des indigènes. On ne saurait indiquer autre moyen plus efficace pour contribuer à obtenir une connaissance approfondie de la mentalité, de toute la manière de penser, de sentir, d'agir des indigènes, connaissance indispensable pour le missionnaire. Car de cette manière d'un côté, chaque missionnaire est stimulé et encouragé aussi officiellement à s'acquérir de toutes manières cette connaissance, d'autre côté, par la réunion et la comparaison des différents rapports, chacun prend part, d'une manière très facile, à tout ce qu'aussi ses confrères ont pu apprendre.

Mais non-seulement l'évangélisation, encore la science ethnologique y gagnera beaucoup. Car cette institution ne peut finir, pour ainsi dire, que pour faire d'excellents observateurs ceux qui d'ailleurs apportent à ces recherches tant de qualités éminentes. L'avant-propos nous les fait connaître en disant: «Quelques-uns d'entr'eux, ouvriers de la première heure, avaient exercé leur ministère auprès de tribus qui n'avaient jamais encore eu de rapports avec les Européens. Tous avaient connu des représentants de la génération qui était à l'âge viril lors de l'arrivée des missionnaires en 1843. Plusieurs avaient vécu parmi ces indigènes vingt, trente ans et plus. Enfin tous avaient été obligés, sous peine de voir leurs travaux infructueux, d'établir entre eux et leurs insulaires une intime communication d'idées et de sentiments et, partant, de se faire à leur façon de penser et de s'expliquer les raisons de leur conduite».

Quels fruits peut-on attendre de rechercheurs de telles qualités? Hâtons-nous de faire remarquer déja ici que l'«Anthropos» a trouvé entre eux des collaborateurs qui ne manqueront nous fournir les plus précieux renseignements sur tout ce qui touche la vie des indigènes.

La conférence qui nous occupe ici traite un sujet très important mais encore assez difficile, méconnu et même maltraité par beaucoup de rechercheurs superficiels. Ici, on nous fournit comme renseignements non des théories, mais de faits réels, les sentences des singles missionnaires y sont communiquées aussi dans des cas contradictoires. Par la concision du style il a été rendu possible de ramasser dans cette conférence une quantité énorme de ces traits concrets qui sont si hautement appréciés par les vrais ethnologues.

Le tout est divisé en trois parties: 1) la loi naturelle et le Néo-Calédonien, 2) la loi naturelle et la famille Néo-Calédonienne, 3) la loi naturelle et la tribu Néo-Calédonienne. La première partie contient les trois chapitres: a) il se trouve chez les indigènes notion de la loi naturelle, chez le Néo-Calédonien embrassant la distinction entre le bien et le mal est un sentiment de responsabilité et de sanction. Mais on découvre aussi b) une oblitération du sens moral chez eux et c) il faut constater l'impossibilité pour le Néo-Calédonien abandonné à lui-même de se relever. La deuxième partie se compose de deux chapitres: a) qualités de la famille Néo-Calédonienne, surtout l'honnêteté relative des mœurs chez les Néo-Calédoniens et l'affection des parents pour

Digitized by Google

leurs enfants, b) défauts de la famille Néo-Calédonienne (divorces fréquents, polygamie admise, l'usage de la case commune, infériorité de la position de la femme). De même la troisième partie embrasse deux chapitres: a) qualités sociales des Néo-Calédoniens, c'est-à-dire leur sens de la fraternité, le respect de l'autorité des chefs, la réprobation et le châtiment de l'homicide et du vol, b) vices sociaux des Néo-Calédoniens: leur défiance mutuelle, les guerres incessantes, les atrocités contre leurs ennemis, surtout l'antropophagie.

En somme, ce compte-rendu est une importante contribution à la connaissance de la vie morale des indigènes et personne qui s'occupera d'etudes de ce genre ne le pourra laisser de côté.

II. Le second ouvrage sur lequel nous dirigeons l'attention de nos lecteurs, l'«Etude ethnologique sur la religion des Néo-Calédoniens» du R. P. Gagnère, n'appartient pas, strictement dit, à la série des Conférences mais forme, pour ainsi dire, un complément à une Conférence qui traite la même matière, que nous regrettons cependant ne pas être mis en état de soumettre à nos lecteurs.

L'étude du R. P. Gagnère obtient une valeur singulière parce qu'elle est d'une date déjà assez reculée. Son auteur décédé en 1867 l'a composée en 1859, dans la neuvième année de son entrée dans le pays. D'autant plus on est donc sûr d'apprendre les vraies croyances et pratiques religieuses des indigènes.

Nous voyons donc que l'idée d'un Etre suprême est presque entièrement effacée. Toutefois, dit l'auteur, si l'on consulte leurs légendes et leurs formules d'invocation, on est porté à les croire plus près de l'idée d'un Etre suprême qu'ils ne le pensent et ne le disent eux-mêmes. Il serait donc de la plus grande importance de recueillir ces légendes et ces formules d'invocation et de les publier.

Toutes les croyances et tout le culte des indigènes se porte plutôt aux génies (des forêts, des cimetières, des villages etc.) et encore plus aux âmes des défunts qu'ils disent demeurer dans des pays sous-marins en face de chaque tribu, qui sont d'une grande beauté et d'une grande richesse. La majorité des cérémonies, des fêtes, des jeûnes, des préceptes très pénibles de continence, d'abstinence est en relation avec ce culte des mânes. Par exemple à l'occasion de la mort de quelqu'un toute la parenté doit quitter sa maison et son village, pour venir se fixer dans une espèce de tente construite *ad hoc* sur le lieu où doivent se faire les cérémonies de la fête: cette espèce de camp improvisé s'appelle, en langue calédonienne, *Ma Pumbou;* village de la commémoraison.

Ce sont aussi les *larig* ou invocations aux esprits, qui jouent un grand rôle dans leur vie quotidienne. Elles sont directes ou indirectes: directes, quand dans l'emploi de leurs herbes superstitieuses, ils adressent la parole à un esprit; indirectes, quand ils font simplement usage d'herbes ou de signes de convention, dont le secret leur a été transmis par leurs ancêtres. Mais le pouvoir et le secret des invocations est exclusivement auprès des personnes déterminées. Il y a là l'*apalan*, qui a le pouvoir de jeter des sorts, dont l'action est si rapide qu'ils occasionnent subitement la mort ou, du moins, des maladies de langueur mortelle; puis le *pua dianua*, ou devin, qui passe pour avoir à sa disposition un esprit qui vient lui dire tout ce qui se passe et tout

Digitized by Google

ce qui se fait, enfin le *pua iarig* et le *pua céguèn*. L'office du *pua iarig* est de faire le *iarig* pour les plantations, pour le beau temps, pour la pluie, pour la santé, pour la guerre, etc., le *pua céguèn*, en outre, a le pouvoir de faire des *tabous* inviolables, etc.

Un chapitre spéciale est dédié aux «pratiques et usages mosaïques chez les Calédoniens»; il nous parle de la circoncision, de la purification des femmes, de certaines autres impuretés et de la manière de s'en purifier, enfin de certains degrés de parenté. On trouve la plupart de ces choses avec différentes modifications aussi chez beaucoup d'autres peuples, et on n'en pourrait pas déduire que la loi mosaïque n'est en grande partie, que la sanction de préceptes et d'usages appartenant à un certain degré de civilisation.

A la fin de son intéressant ouvrage le R. P. Gagnère fait remarquer que «ce ne sera que par un renoncement complet à toutes ces vaines observances que les indigènes pourront se faire de vrais chrétiens». Nous n'en doutons pas, et, en général, le rôle du missionnaire dans la plupart de toutes ces observances sera bien de les détruire. Mais nous désirions vivement que partout ces observances, avant d'être détruites, trouvent un relateur si fidèle de la sorte d'un P. Gagnère.

P. Guill. Schmidt.

Digitized by Google

Miscellanea.

Europa.

Es gibt noch immer Fälle, wo man versucht ist zu zweifeln, ob wirklich ein internationaler wissenschaftlicher Verkehr zwischen den europäischen Gelehrten besteht. Seit ungefähr sieben Jahren ist der angesehene englische Ethnologe A. Lang damit beschäftigt, die Existenz ziemlich hoher Religionsformen (Monotheismus, Verbindung der Sittlichkeit mit der Religion etc.) auch bei primitivsten Völkerschaften darzulegen. Seine Werke („The Making of Religion", „Myth, Ritual and Religion", „Magic and Religion" etc.) haben Aufsehen erregt und die angesehensten englischen Zeitschriften, nicht bloß die spezifisch ethnologischen, sind angefüllt mit Erörterungen über diese Fragen. Und trotz alledem erscheint jetzt auch noch in italienischer Übersetzung ein Werk („La science et la religion") von Malvert (ein Pseudonym, unter dem sich, wie die Rivista d'Italia versichert, « un valente scienziato francese » verbirgt), welches die wirklich recht rückständige Ansicht vertritt, daß der Ausgangspunkt sämtlicher Religionen der Sonnen- und Feuerkult sei; die Spuren davon seien auch in der christlichen Religion noch zu finden, in der, wie die «Revista d'Italia» meint, „di vera-

Europe.

Il arrive encore assez souvent qu'on est tenté de douter s'il existe vraiment un commerce scientifique international parmi les savants européens. Il y a à peu près sept ans que le notable ethnologue anglais, A. Lang, s'occupe de mettre en évidence l'existence de formes de religion assez hautes (monothéisme, réunion de la morale avec la religion etc.) même auprès des peuples les plus primitifs. Ses ouvrages («The Making of Religion», «Myth, Ritual and Religion», «Magic and Religion» etc.) ont fait sensation, et les plus notables revues anglaises, non-seulement les revues ethnologiques, sont remplies de discussions sur ces questions. Et malgré tout cela, on voit apparaître maintenant encore dans une version italienne le livre («La science et la religion») de Malvert (pseudonyme sous lequel se cache, comme dit la Rivista d'Italia «un valente scienziato francese») qui défend la sentence vraiment très arriérée que le point de départ de toute religion se trouve dans le culte du soleil et du feu; on en rencontrerait les vestiges encore dans la religion chrétienne, dans laquelle, comme dit la Rivista d'Italia, «di veramente nuovo non vi sono che le parvenze ed i

Digitized by Google

mente nuovo non vi sono che le parvenze ed i nomi" (sic!). Besonders bemerkenswert und zu verwundern ist es aber, daß ein Gelehrter von dem Rufe eines Sergi sich herbeiläßt, zu einem solchen Buche eine Vorrede zu schreiben, die mit den Worten schließt: „Dieses kleine Büchlein kommt sehr gelegen, um die Wahrheit hinsichtlich der Religionen darzulegen und die fortgeschrittene Menschheit zu überzeugen, daß es jetzt Zeit ist, sich davon freizumachen, um nicht mehr in die Unwissenheit zurückzufallen und sich beherrschen zu lassen von den Irrtümern der primitiven Menschen." Die Unkenntnis des neuesten Standes der Forschung bei einem solchen Gelehrten ist in der Tat bedauerlich und fast bewundernswert ist der Heroismus, mit welchem er für eine ihm augenscheinlich am Herzen liegende Sache nicht zögert, selbst seine wissenschaftliche Reputation aufs Spiel zu setzen. Aber vonseiten der Rivista d'Italia, welche sowohl das Buch von Malvert als die Vorrede von Sergi so sehr rühmt, ist es weder höflich noch dankbar, das gleiche Heft mit den Worten zu schließen: «I dotti mistificano tutto, anche sè stessi».

Im Februar 1836 starb zu London Richard Heber, der viele seltene Manuskripte und Bücher sammelte. Den Anteil seines Nachlasses in der Biblioteca Nacional zu Madrid finden wir in der Revista de Archivos etc. (1906 SS. 378—385) katalogisiert. Außer marokkanisch-arabischen Nummern enthält die Sammlung ein Quartmanuskript über Mexiko mit farbigen Tafeln von dem Jesuiten P. Juan de Tovar (Nr. 765), ein tagalisches Vokabular von dem Augustiner J. Th. Hortiz, 1726. (Nr. 841; fehlt bei Retana, Tavera und Dahlmann, die als sein ältestes

nomi» (sic!). Mais il est spécialement remarquable qu'un savant d'une renommée d'un Sergi s'y prête à écrire à un tel livre une préface à la fin de laquelle il dit: «Ce petit livre vient bien en temps opportun pour exposer la vérité relativement aux religions et à convaincre l'humanité avancée qu'il est enfin temps de s'en émanciper pour ne pas rentrer dans l'ignorance et se laisser dominer par les erreurs des hommes primitifs». L'ignorance de l'état actuel des recherches, qui se manifeste ici auprès d'un tel savant, est en effet bien à regretter, et presque admirable nous apparaît l'héroïsme duquel il se tarde de risquer, pour une cause qui ouvertement lui tient bien au cœur, même sa réputation scientifique. Mais de la part de la Rivista d'Italia, qui vante tellement et le livre de Malvert et la préface de Sergi, il n'est ni poli ni reconnaissant de conclure le même fascicule par les paroles: «I dotti mistificano tutto, anche sè stessi».

En février 1836 mourut à Londres, Richard Heber, qui s'était dédié à collectionner des manuscrits et des livres rares. La part de sa succession dans la bibliothèque nationale à Madrid, se trouve cataloguée dans la Revista de Archivos etc. (1906, pp. 378-385). Outre les numéros marocains-arabes, la collection contient un manuscrit (sur le Mexique) in-quarto avec des enluminures par le jésuite P. Juan de Tovar (nº 765), un vocabulaire tagal par l'augustin J. Th. Hortiz, 1726, (nº 841; qui manque chez Retana, Tavera et Dahlmann, qui allèguent comme son ouvrage

Digitized by Google

Werk die Arte etc. 1740 anführen), Islas Philipinas (Nr. 1314; enthält 31 Foliobände, gesammelt von Dalrymple während seines Aufenthaltes in Manila, u. a. sonst anscheinend nirgends verzeichnet: Relacion descriptiva de las Islas Philipinas etc. por el P. Combes; die Conquista Espiritual etc. des P. Fr. Gasp. de S. Agustin ist ein Folio von über 1000 Seiten, dessen 1. Teil 1698 in Madrid erschien [Tav. n. 2482]).

Der hervorragende Geologe A. de Lapparent skizziert in Heft 4 der Revue de l'Institut Catholique de Paris die prähistorische Entwicklung des Menschen. Die von ihm markierten großen Perioden sind heute als genügend sicher angenommen. Im paläolithischen Zeitalter fertigte der Mensch einfache Werkzeuge in Silex und Quarzit; er lebte von der Jagd, deren vorzüglichste Beute Tierarten waren, die heute längst ausgestorben sind. Diese erste Periode teilen die französischen Prähistoriker wieder in fünf Stufen ein, die nach den typischen Stätionen Chelles, St. Acheul, Le Moustier, Solutré und La Madeleine benannt sind. Darauf folgte das neolithische Zeitalter, ausgezeichnet durch polierte Werkzeuge und grobe Töpferware. Sie reicht in Westeuropa an die geschichtliche Zeit heran.

Die paläolithische Periode fällt zum größten Teile noch zusammen mit dem Ende derjenigen geologischen Zeit, in der die Eismassen der Alpen und Pyrenäen viermal nacheinander eine Fläche bedeckten, die 20—30mal größer war, als die heutige Decke, während sich in den drei Zwischenzeiten das Eis jedesmal wieder zurückzog. Diese letzteren Epochen hat man interglazialzeiten genannt. Wir verdanken die detaillierte Lösung dieser Frage be-

plus ancien l'Arte etc. de 1740); Islas Philipinas (nº 1314; il contient 31 volumes in-folio recueillis par Dalrymple, pendant son séjour à Manila, par exemple qui ne se trouvent pas apparemment notées: Relacion descriptiva de las Islas Philipinas etc. por el P. Combes, la Conquista Espiritual etc. du P. Fr. Gasp. de Saint-Augustin est un folio de plus de 1000 pages dont la première partie a paru à Madrid en 1698 [Tavera, nº 20 482]).

L'éminent géologue A. de Lapparent esquisse dans le cahier 4 de la Revue de l'Institut Catholique de Paris, année 1906, le développement préhistorique de l'homme. Ses grandes sections sont aujourd'hui censées suffisamment fixées. A l'âge paléolithique l'homme sculptait en silex et quartzite des outils primitifs, il s'occupait de la chasse et sa butin principal consistait en bêtes d'espèces éteintes. Cette première période est subdivisée par les préhistoriens français en cinq parties, nommées d'après les stations typiques de Chelles, Saint-Acheul, Le Moustier, Solutré et La Madeleine. Elle était suivie de l'âge néolithique, caractérisé par des outils en pierre polies et par de la poterie grossière; elle empiétait en Europe occidentale sur les temps historiques.

L'âge paléolitique est contemporaine pour sa plus grande partie à la fin de cette étrange période géologique, où les glaciers des Alpes et des Pyrenées couvraient par quatre fois des surfaces trente à quarante fois plus vastes qu'aujourd'hui, pendant qu'ils se retiraient considérablement dans les trois intervals intermédiaires. On a appelé ces dernières époques interglaciaires. C'est en premier lieu aux beaux traveaux des géologues bien

Digitized by Google

sonders den ausgezeichneten Arbeiten Penck's und Brückner's.[1]) Die vier wichtigsten Vereisungen sind in der Alpenumgebung kenntlich durch Schotterablagerungen. Für die Pyrenäen kannte man deren bislang nur drei, bis Dr. Obermaier voriges Jahr die vierte im Garonnetal entdeckte. Diese Entdeckung war nicht nur für die Geologie, sondern auch für die prähistorische Archæologie von großer Bedeutung. Denn „während die ganze alpine Masse arm an paläolithischen Stationen ist, sind diese relativ häufig in der subpyrenäischen Zone, wo wenigstens drei unmittelbar auf der Mittelterasse liegen." Diese letztere nun nimmt ihrem Alter nach die dritte Stelle ein unter den vier geologischen Schichten, gehört also zur dritten Vereisung, und die Acheul-Stationen, welche darüber gelagert sind, können somit nur zur letzten Interglazialzeit gehören. Nun findet man aber für das Ende der Eiszeit, wenn man aus dem seit seinem Bestehen erfolgten Rückgange des Niagarafalles schließt, 7000—10.000 Jahre. Soviel Zeit hat der Strom gebraucht zur Aushöhlung seines Bettes. M. de Lapparent teilt nun das Solutréen dem gleichen Zeitpunkt zu, bekennt aber gerne, daß eine exakte Zeitmessung noch nicht möglich ist. „Immerhin sind wir heute weit entfernt von den 1,200.000 Jahren für die Menschheit, und auch von den 200.000 Jahren, welche die Verfechter astronomischer Ursachen (der Eiszeit) annahmen."

connus Penck et Brückner [1]), que nous devons la connaissance détaillée de cette péripétie. Les quatre crues notables des glaciers sont marquées aux alentours des Alpes par des couches de cailloutis. Pour les Pyrenées on en connaissait seulement trois jusqu'à l'an passé, où le Dr Obermaier a découvert la quatrième dans la vallée de la Garonne. Cette découverte était d'une grande importance, non-seulement pour la géologie, mais encore d'avantage pour l'archéologie préhistorique. «Tandis que le pourtour du massif alpin est pauvre en station paléolithique, celles-ci sont relativement abondantes dans la région sous-pyrénéenne, où trois au moins se montrent directement superposées à la moyenne terrasse». Cette dernière prend d'après son âge le troisième rang entre les quatre couches géologiques, elle appartient donc à la troisième extension glaciaire, et les stations acheuléennes lui superposées ne peuvent correspondre qu'à la dernière période interglaciaire tout au plus. Or, depuis la fin de la période glaciaire, évaluée d'après le recul du cataracte du Niagara, alors juste au commencement de son activité, on trouve sept à dix mille ans; cette espace de temps a mis le fleuve pour le creusement de sa gorge. M. de Lapparent attribue le même âge aux stations solutréennes, en reconnaissant cependant, que tout chronomètre exacte fait encore défaut. «Quoiqu'il en soit, nous voilà loin des douze cent mille ans d'humanité et même des deux cent mille années, réclamées par les partisans des causes astronomiques».

[1]) Die Alpen im Eiszeitalter, Leipzig bei Tauchnitz, 1901—1906.

Digitized by Google

Asien.

In seiner akademischen Antrittsrede an der Universität Leipzig behandelt A. Conrady den Indischen Einfluß in China im 4. Jhdt. v. Chr. C. findet in der altchinesischen Litteratur dieselben Einzelübungen erwähnt und dieselben termini technici in Verwendung, wie sie in den buddhistischen Religionsbüchern und besonders in der Samkhya-Yoga-Philosophie gebraucht werden. Nach der gleichen Richtung deuten auch viele chinesische Fabeln und die dezimale Stellungsarithmetik, die schon 542 v. Chr. in China bekannt war. K'üh Yüan's Gedicht T'ien-wen („Himmelsfragen") ist von Wandbildern abgeschrieben, in der Form des viersilbigen Metrums, das der alten Poesie wie Prosa eigen ist und auch in den Inschriften der Schantungskulpturen grundgelegt ist. Ein Gedicht schildert den Bildschmuck eines Palastes um 150 v. Chr., und nimmt Bezug dabei auf die „Himmelsfragen". Der ganze Inhalt stimmt nicht nur mit andern erhaltenen Beschreibungen, sondern auch mit den größtenteils noch vorhandenen Skulpturen Schantungs aus dem 2. Jhdt. n. Chr. überein, die trotz Chavanne's gegenteiliger Behauptung reich an indischen Motiven sind. Man kann aus dem ganzen auf das Bestehen einer künstlerischen Tradition schließen. Auch C. erinnert an die griechisch-indische Verbindung auf der andern Seite. (ZDMG, 60, 1906, SS. 335—351.) (S.: A. Foucher, D'Art gréco-bouddhique, du Gandara. T. I.; Paris, Ernest Leroux, 1905. Publ. Ec. franc. d'Extr.-Or., Vol. V.)

Ausgrabungen assyrischer Bauten aus zirka 1800 v. Chr. haben für die damaligen Bewohner die Sitte

Asie.

Dans son discours d'inauguration à l'université de Leipzig A. Conrady traite l'influence indienne en Chine au IVème siècle avant J.-C. Il démontre dans l'ancienne littérature chinoise les mêmes exercises particuliers et les mêmes termes techniques qui se trouvent dans les livres de la Samkhya-Yoga et du Bouddhisme. Beaucoup de fables chinoises et des chiffres numéraux en position décimale, dont l'usage était déjà connu en Chine en 542 av. J.-C. semblent indiquer la même direction. Le poème de K'üh Yüan «T'ien-wen» («Questions de Ciel») est copié des peintures murales en forme du mètre de quatre pieds qui est une particularité de l'ancienne poésie de même que de la prose, et qui est aussi la base des inscriptions de toutes les sculptures de Schantung. Un poème dépeint les peintures d'un palais d'environ 150 avant J.-C. en faisant allusion aux «Questions de Ciel». Tout le contenu du poème est d'accord non seulement avec d'autres déscriptions conservées mais encore avec les sculptures du Schantung du IIème siècle avant J.-C. dont la plus grande partie existe encore, et qui sont riches en motifs indiens en dépit de l'affirmation contraire de Chavanne. De l'ensemble on peut conclure une tradition artistique. Il se peut qu'encore la musique contient de tels rapports. C. rappelle la connexion gréco-indienne de l'autre côté. (ZDMG, 60, 1906, pp. 335—351; V. A. Foucher, l'Art gréco-bouddhique du Gandara, T. I, Paris, E. Leroux, 1905, Publ. Ec. franç. d'Extr.-Or., Vol. V.)

Des fouilles de constructions assyriennes d'environ 1800 avant J.-C. ont établi l'usage des habitants

Digitized by Google

festgestellt, vielfach die Toten innerhalb der Häuser beizusetzen. Die Gräber sind oft nach den Wänden orientiert. Auch Leichenverbrennung war üblich. (Mitt. d. Deutsch. Orientges., Heft 31.)

Uhlenbeck betont, daß das Aleutische den Eskimosprachen nur in dem Sinne verwandt sei, daß es der Grundlage der heutigen Eskimosprachen nahestehe, also koordiniert sei. Aus diesem mit Ureskimo bezeichneten Idiom habe sich Grönländisch, Labradorisch, Zentraleskimo, Mackenzieeskimo, Alaskisch, Kadjakisch und Fischer-Tschuktschisch differenziert. U. macht die sehr richtige Bemerkung, daß man erst, wenn die beiden Grundidiome gründlich untersucht seien, an die Untersuchung etwaiger Beziehungen zum Uralaltaischen denken dürfe. (ZDMG, 60, 1906, S. 114.)

Ed. Sachau veröffentlicht Sitzungsbericht d. Berl. Ak. d. W., phil.-hist. Kl., 1905, XLVII, SS. 934—978, Bruchstücke nestorianischer Kirchenlieder aus Chinesisch Turkistan, die den weitreichenden Kultureinfluß des syrischen Nestorianismus erkennen lassen. (ZDMG, 60, 1906, S. 258.)

d'alors d'enterrer les morts au dedans de leurs maisons. Les sépulcres sont souvent orientés selon les murs. La crémation des cadavres était d'usage. (Mitt. d. Deutsch. Orientges., fasc. 31.)

Uhlenbeck soutient qu'il n'y a de l'affinité entre l'aléoutien et les langues des Esquimaux qu'en tant que l'aléoutien a une parenté avec les éléments originaires de la langue d'aujourd'hui des Esquimaux, donc coordonnée à celle-ci. Les langues des Groenlandais, des Labradoriens, des Esquimaux Centrales, des Esquimaux de Mackenzie, des Alaska, des Kadjak, des Tchouctches-pécheurs se sont formées de cet idiome que l'on pourrait désigner comme la langue primitive des Esquimaux. U. donne la note importante qu'il n'y est permis de penser aux relations possibles avec les langues ouraliennes qu'après avoir étudié à fond tous les deux idiomes primitifs. (ZDMG, 60, 1906, p. 114.)

Ed. Sachau publie (Sitzungsb. der Berl. Ak. d. W., phil.-hist. Kl., 1905, XLVII, pp. 964—978) des fragments des cantiques nestoriens du Tourkistan Chinois qui nous prouvent le circuit énorme de la sphère d'influence culturelle du nestorianisme Syrien. (ZDMG, 60, 1906, p. 258.)

Afrika.

Mgr. Fr. Geyer, Ap. Vikar im ägyptischen Sudan, besuchte im Frühjahr 1905 die Kredsch, die ihnen nahestehenden Adja, deren Sprache die Kredsch verstehen — aber nicht umgekehrt, — die Banda, mehr kupferfarbig, die Manga, ein Bergvolk, südlich davon die Farogeh, ein (mohammedanisches) Mischvolk, die schlanken und glänzendschwarzen Schat, den

Afrique.

Au printemps de 1905 Mgr. Fr. Geyer, Vic. Apost. du Soudan égyptien visita les Kredch, les Adja (qui leur ressemblent et dont les kredch comprennent la langue, mais non pas vice versa), les Banda dont le teint est plus cuivré, les Manga (peuple montagnard, au Sud de leur pays habitent les Farogueh, peuple [mahométan] de race mixte), ensuite les Chat (de la famille

Digitized by Google

Dinka und Schilluk verwandt, zuletzt die Dinka und gibt von allen interessante Mitteilungen. (Kath. Missionen. Febr. 1906.)

Von dem Stamm der Lokele an den Stanley Fällen gibt Rev. W. S. Stapleton eine Hlonipa-Liste von 30 Wörtern, d. h. Ersatz für solche Wörter, deren Gebrauch aus Verwandtschaftsgründen verboten ist. (Journ. Afr. Soc., Jan. 1906, S. 209 ff.)

Das wachsende Interesse, das man den ethnologischen Studien entgegenbringt, zeigt sich in der Veröffentlichung alter Berichte unserer Missionare des 17. u. 18. Jhdts. Wir lenken die Aufmerksamkeit unserer Leser auf eine derartige Publikation. Die Revue de Bretagne enthält im Novemberheft 1905 einen „unveröffentlichten Bericht über eine Reise in Guinea von P. Colombien de Nantes, adressiert an Peiresc 1634." P. Colombien trat 1619 in den Kapuzinerorden und wurde kurz darauf in die Mission von Guinea (Westafrika) geschickt. Der berühmte Peiresc hatte sich an ihn gewandt um Aufschluß über die Sitten und Gebräuche der Eingebornen, über das Land und seine Produkte und über die Überschwemmungen des Niger. Der Bericht, den der Missionar an den berühmten Gelehrten schickte, ist jetzt entdeckt und durch P. Ubald d'Alençon veröffentlicht worden. Er enthält viele neue ethnologische Beobachtungen über die Völker an der Nigermündung.

Eine Umwallung ganz unägyptischer Art am Tell el-Yehudiyeh nördlich von Kairo deutet mit ihren Funden auf Nomaden als Urheber; manches spricht für die Hyksos. Syrische schöngeformte

des Dinka et des Chillouk, qui sont sveltes et dont le teint est d'un noir brillant), et enfin les Dinka. G. donne des renseignements intéressants sur toutes ces tribus. (Kathol. Missionen, Febr. 1906.)

Au sujet des Lokélé sur les Stanley-falls le Rév. W. S. Stapleton fournit une liste Hlonipa de 30 mots servant à remplacer les mots dont l'usage est interdit pour motifs de parenté. (Journ. Afr. Soc., Jan. 1906, p. 209 ss.)

L'intérêt croissant que l'on prend aux études ethnologiques, se manifeste dans la publication des anciens rapports de nos missionnaires du XVIIme et XVIIIme siècle. Nous attirons l'attention de de nos lecteurs sur une telle publication. Dans sa livraison de novembre 1905 la Revue de Bretagne contient un rapport non publié sur un voyage en Guinée du P. Colombien de Nantes adressé à Peiresc en 1634. Le P. Colombien entra dans l'ordre des Capucins en 1619. Peu de temps après il fut envoyé en Guinée (Afrique occidentale). Le fameux Peiresc s'était adressé à lui pour demander des renseignements sur les mœurs et les usages, sur les pays et ses produits et sur les inondations du Nigre. Le rapport que le missionnaire envoya au célèbre savant a été découvert et publié maintenant par le P. Ubald d'Alençon. Il contient beaucoup de nouvelles observations ethnologiques sur les peuplades à l'embouchure du Nigre.

Des remparts dont la construction n'est du tout égyptienne sur le Tell-el Yehoudieh au Nord de Caire nous prouvent par leurs trouvailles que leurs auteurs sont des nomades. D'autres

Digitized by Google

Import-Keramik ist mit dem Kamme in geraden Linien gemustert. Die Hieroglyphen reden von „Herrschern des Nordens" und „Seekönigen", was die Aegyptologen auf Cypern-Creta-Griechenland deuten. (Man, 1906, 75.)

Eine eigentümliche Tätowierungsart haben die Heikumbuschleute (zirka 50 km südlich von Grootfontein, Deutsch-Südwestafrika): Man macht den männlichen Kindern Parallelschnitte in die Haut, besonders auf den äußeren Oberschenkeln, aber auch auf Brust, Bauch oder Rücken, durch die man kleine Stückchen Fleisch der Antilope unter die Haut bringt. Die Knaben werden dann den Antilopen an Schnelligkeit im Laufen gleichkommen. (Zeitschr. f. Ethnol. 1906, 38. Jg., S. 246.)

Nur Männer und Frauen mit gleicher „Buschseele" (z. B. Leopard-Buschseele) können bei den Efik-Ekoi in West-Afrika einander heiraten. Aber ein Kind solcher Eltern könnte doch eine andere, z. B. Hippopotamus-Buschseele haben. Die Buschseele wird als unverletzlich gedacht, solange ihr Klient lebt. (Man, 1906, 80.)

Die 1876 von dem Württemberger K. Mauch entdeckten Ruinen in Maschonaland finden bezüglich ihres Alters und Ursprungs immer noch verschiedene Beurteilung. MacIver setzt die Rhodesia-Bauten in das 15. oder 16. Jhdt. als Werke afrikanischer Eingebornen von Neger- oder negroider Rasse. Die Vogelfiguren aus Seifenstein hält er für Totems; ein Kaffernstamm habe noch heute ein Adlertotem.

indices parlent pour les Hyksos. La céramique syrienne d'un beau modèle est ornée de lignes droites tracées au poigne. Les hiéroglyphes nous parlent des «souverains du Nord» et des «rois des mers» ce que les Egyptologues interprètent somme indiquant Chypre-Crète-Grèce. (Man, 1906, 75.)

Les Bushmen de Heikum (environ 50 km. au Sud de Grootfontein, Afrique Allemande Sud-Ouest) ont une singulière manière de tatouage: On fait aux enfants masculins des incisions dans la peau, surtout dans le haut de la cuisse extérieur mais aussi sur la poitrine, sur le ventre et sur le dos; par ces incisions on introduit de menus morceaux de la chair d'antilope en dessous de la peau. Les garçons égaleraient alors l'antilope pour la rapidité de la course. (Zeitschr. f. Ethnol. 1906, 38e année, p. 246.)

Chez les Efik-Ekoi (Afrique Occidentale) le mariage n'est permis qu'entre hommes et femmes avec la même «âme de forêt» («Bush Soul») p. e. âme de forêt léopard. Cependant un enfant de pareils parents pourrait avoir une autre âme de forêt, p. e. une âme de l'hippopotame. L'âme de forêt est supposée inviolable, tant que son client vit. (Man, 1906, 80.)

Les opinions sur l'âge et sur l'origine des ruines du pays de Machona découvertes en 1876 par le Würtembergeois K. Mauch sont encore divergentes. McIver reporte les constructions de Rhodésia au XVme ou XVIme siècle comme œuvres des naturels africains de race nègre ou négroïde. Il considère comme totem les figures d'oiseaux en saponite; d'après lui une tribu de Caffres posséderait encore au-

Digitized by Google

Die angenommene astronomische Orientierung der Bauten beruhe auf falscher Berechnung. Man könne weder verschiedene Bauperioden noch -Schichten unterscheiden. (Globus, Bd. 89, 1906, SS. 34, 283, 261, 305.) Andere sehen Bantuwerke in den Bauten Rhodesias. In Kami und Dhlo-Dhlo fand man Topfscherben mit Schraffierung vor und nach dem Brande; letztere sollen nur mit dem Steinmesser gemacht sein. Eine Art der Keramik vermeidet durchaus gebogene Linien. Die Silbernadel von Dhlo-Dhlo mit dem „Malteserkreuz" kann von Goldschmieden des Sambesitales herrühren, die nach P. Torrend S. J. Religion und Kunst durch portugiesische Missionare von Goa empfingen. Die Importware umfaßt arabische und persische Töpferei (letztere mit Neskhyschrift) und chinesisches Porzellan, alles datierbar in die Zeit vom 13.—16. oder 17. Jhdt. Auffällig ist das Fehlen jeder Bestattungsspur. (Man, 1906, 7, 11, 47, 56.)

jourd'hui un totem d'aigle. L'orientation des édifices qu'on y supposa comme astronomique reposerait sur de faux calculs. On ne pourrait distinguer ni différentes périodes de construction ni différentes coudres. (Globus, v. 89, 1906, pp. 34, 281, 283, 305.) D'autres considèrent les constructions de Rhodésia comme des ouvrages des Bantu. A Kami et Dhlo-Dhlo on trouva des débris de poterie ornés de hachure avant et après la cuite; on dit que les hachures sont faites avec des couteaux en pierre. Une espèce de céramique évite toute ligne courbée. Il se peut que l'aiguille d'argent de Dhlo-Dhlo avec la «croix de Malte» a été faite par des orfévres de la vallée du Zambèze. Selon le Père Torrend S. J. ceux-ci ont reçu avec leur religion encore leur art des missionnaires portugais de Goa. Les marchandises importées embrassent la poterie arabe et perse (la dernière avec des caractères de Neskhy) et de la porcelaine chinoise; tout date du XIIme—XVIme ou XVIIme siècle. Ce qui est frappant c'est le manque absolu de toute trace de sépulture. (Man, 1906, 7, 11, 47, 56.)

Amerika.

Die Maskentänze *(digilibyt)* der Tšamacoco hält Frič für eine Auszeichnung der Männer, wodurch diese in direkten Verkehr mit den Geistern (*digitšibi* „Seelen Verstorbener") treten und worin sie ihren Vorrang vor dem weiblichen Geschlecht behaupten. Die Sache ist strenges Geheimnis den Frauen gegenüber, offenbar, um diese in Furcht zu erhalten, die denn auch sehr groß ist. (Man, 1906, 77.)

In Mexiko besuchte K. Th. Preuß die Cora-Indianer, über deren Mitote-

Amérique.

Frič prend les danses masquées *(digilibyt)* des Tchamacoco pour une distinction prérogative des hommes par laquelle ils sont mis en rapport direct avec les esprits (*digitšibi* = âmes des trépassés). C'est par là qu'ils conservent leur prérogative sur les femmes. La chose est un secret rigoureux pour les femmes dans le but de les maintenir dans la peur qui est réellement très grande. (Man, 1906, 8, 77.)

Au Mexique K. Th. Preuß visita les Indiens de Cora. Il nous donne un

Digitized by Google

tanz und Lieder er kurz berichtet. Ersteres ist die hauptsächlichste religiöse Kundgebung des Volkes, das um den Sänger tanzt. Dieser sitzt vor dem ostwärts orientierten Altar und schlägt mit zwei Stäbchen die Bogensehne, deren Bügel auf einer Kalabasse ruht. Viele Gesänge und Erzählungen konnte P. phonographisch fixieren. In den Wochen vor Aschermittwoch singt man unverstandene aztekische Lieder, (*pachitas*), ein Mädchen schlägt den Takt mit einer Fahne voller Glöckchen (Glöckchenwimpel gebauchte man im 15. Jahrhundert in Europa bei Festlichkeiten) und nach jedem Gesange reiben die Weiber den Sängern gelbe Farbe (*pinole*) ins Gesicht. Unter 400 erworbenen Ethnologika finden sich 300 religiöse und Kunstgegenstände. Der Reiseplan führte P. dann Mai d. J. zu den Nachbarn der Cora, den Huichol, Tepehuane und Azteken. (Globus, Bd. 90, 1906, SS. 69—72.)

rapport court sur leur danse de Mitete et sur leurs chants. La première est la principale manifestation religieuse du peuple. Il danse autour d'un chanteur qui est assis devant un autel orienté sur l'Est; au moyens de deux bagnettes il bat la corde de l'arc dont l'archet repose sur une calabasse. P. a été à même de fixer par le phonographe bien des chants et des récits. Dans les semaines qui précèdent le mercredi des cendre on exécute des chants aztèques non compris (*pachitas*); une jeune fille bat la mesure avec une bannière toute couverte de petits grelots. (Bannières à grelots étaient en usage au XVme siècle en Europe à des fêtes solennelles.) Après chaque chant les femmes frottent les visages des hommes avec une couleur jaune (*pinole*). Parmi 400 objets ethnologiques acquis se trouvent 300 pièces d'art et religieuses. Au mois de Mai a. c. sa route conduisit P. chez les voisins des Cora les Huichol, les Tepehuane et les Aztèques. (Globus, vol. 90, 1906, pages 69—72.)

In der Anthropolog. Ges. zu Wien skizzierte Dr. R. Andree (München) die Entwicklungsgeschichte der Amerikanistik in einem Vortrag (Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien, 1906, SS. [87]—[98]), der sich durchaus „eines Sinnes mit hervorragenden amerikanischen und deutschen Forschern" für das Autochthonentum der amerikanischen Rasse — d. h. der sekundären Entwicklung, nicht der primitiven Abstammung nach — ausspricht. Der Mensch war am Schlusse der diluvialen Eiszeit in Amerika bereits vorhanden; das zeigt die Urgeschichte durch Funde von Artefakten und menschlichen Skelettresten. Zu den Bemerkungen über die japanischen Beziehungen finden wir im Journ. Soc.

Dans la Société Anthropologique à Vienne le Dr. N. Andree (Munic) donne une enquisse de l'histoire du développement de l'Américanistique, dans son discours (Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien 1906, p. [87] à [98]) il se prononce pour l'autochthonisme de la race américaine, c. à. d. au point de vue du développement secondaire et non pas de l'origine primaire, partageant pour là entièrement l'avis des premiers américanistes allemands et américains L'homme existait en déjà à la fin de l'époque glaciale diluvienne en Amérique: la préhistoire nous en fournit les preuves par des trouvailles d'artefaites et des restes de squelettes humains. Quant aux observations sur

Digitized by Google

Américanistes de Paris (N. S., T. II, 1906, S. 146), daß diese bereits seit 1610 datieren, wie sich aus einem 1875 erschienenen Werke des Angel Nuñez Ortega ergibt, oder, wie C. A. Lera archivalisch zeigt, daß 1598 der Daïmio von Yedo dem Franziskaner Jerónimo de Jesús zuerst seinen Plan offenbarte, an den Gouverneur von Luçon zu schreiben, was September 1602 ausgeführt wurde. In diesem Jahre lief auch schon ein Schiff aus Spanisch-Amerika in Japan (n. Mme Z. Nuttal hat es inzwischen unternommen, die Geschichte dieser interessanten Beziehungen darzulegen.[1])

Ozeanien.

Im „Globus" Bd. 90, 1906, S. 61 unternimmt es W. von Bülow („Die Bemühungen um die Feststellung der Urheimat der Polynesier") den Zusammenhang der Polynesier mit dem Westen bis nach Indien hin darzulegen. Er stützt sich dabei hauptsächlich auf die durch Percy Smyth in „Hawaiki, the Original Home of the Maori" gesammelten Stammbäume von Rarotonga. Man kann v. Bülow gewiß darin beistimmen, daß diesen Stammbäumen eine größere Beachtung zukommt, als ihnen bisher erwiesen wurde. Indes zu so weitgehenden Schlüssen, wie v. Bülow sie macht, reichen sie ganz entschieden nicht aus. Schon die Gleichsetzung von Java (aus welcher Sprache entnimmt denn Bülow dieses Wort?) mit javan. *savah*, „das Reisfeld", ist mehr als problematisch. Die Ableitung des Wortes *Tonga* aus dem mal. *Selatan*

les rapports japonais nous trouvons dans le Journ. d. Américanistes de Paris (N. S. t. II, 1906, p. 146) que ceux-là datent de l'année 1610, comme il résulte d'une ouvrage d'Angel Nuñez Ortega qui a paru 1875; ou comme nous démontre C. A. Lera par des études archivales qu'en 1598 le daimio de Yedo révéla le premier au Franciscain Jeronimo de Jesus son projet d'écrire au gouverneur de Luçon ce qui fut exécuté en sept. 1602. C'est aussi en cette année qu'un vaisseau de l'Amérique Espagnole aborda au Japon. En attendant Mme Z. Nuttal entrepris d'écrire l'histoire de ces rapports intéressants.[1])

Océanie.

Dans le «Globus» (vol. 90, 1906, p. 61) W. v. Bülow entreprend d'exposer le rapport des Polynésiens avec l'Ouest jusqu'aux Indes («Die Bemühungen um die Feststellung der Urheimat der Polynesier»). Il fonde des conjectures principalement sur les tables généalogiques de Rarotonga recueillies par Percy Smith en «Hawaiki, the Original Home of the Maori». On peut certainement partager l'avis de M. v. Bülow que ces arbres généalogiques méritent une plus grande attention que celle que l'on y a mise jusqu'à présent. Cependant elles ne suffisent pas absolument pour en tirer des conclusions d'une si grande portée. Déjà la coordination prétendue de Java (de quelle langue v. Bülow emprunte-t-il ce mot?) avec le javan. *savah* «la rizière» est plus que problématique. La dérivation du mot *Tonga* du malais *Selatan tanah* est directement bizarre. La

[1]) The Earliest Historical Relations between Mexico and Japan. (Univ. Calif. Publ. Vol. 4, No. 1) Berkeley 1906.

Digitized by Google

tanah ist dagegen geradezu abenteuerlich. Die höchst wahrscheinliche Ableitung von *tonga* gibt H. Kern in seinem neuesten Werk über die Sprache von Aneityum (s. „Anthropos" Heft 4, Seite 998), nämlich *tengah* „Mittelpunkt" (a. a. O., S. 120). Im Sinne von A. Treagear, Percy Smith und Graf Gobineau — in der Tat eine klassische Autorität für polynesische Linguistik — dürfte die passende Übersetzung dieses Wortes *(alia)* „Arierschiff" sein, so schreibt v. Bülow, und fügt emphatisch hinzu: „Die Ausblicke, die allein dieses Wort uns eröffnet, leiten nach Indien." Wir meinen, daß diese passende Übersetzung nur tiefblicken lasse, sonst nirgendwohin.

Die Verbindung der Polynesier und der Austronesier überhaupt mit Hinterindien ist in geographischer Hinsicht durch H. Kern's De Fidjitaal genügend sichergestellt. Für «die Stationen, die zwischen Java und Viti liegen», die v. Bülow nicht bekannt sind, möge er P. W. Schmidt, Über das Verhältnis der Melanesischen Sprachen zu den Polynesischen und untereinander, Sitzb. d. k. Ak. d. W. in Wien, phil.-hist. Kl. Bd. 141 (1899) nachsehen. Die weiteren sprachlichen Beziehungen des Ganzen nach Vorderindien, aber nicht zu den Ariern, kann er in des selben Autors „Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens." Arch. f. Anthropol., N. F., Bd. V, Heft 1 u. 2 (Braunschweig, 1906) dargelegt finden.

Die große Indo-Malayische Flora, so bemerkt Guppy (Observations of a Naturalist in the Pacific between 1896 and 1899, Vol. II. London) ist seit der Eiszeit von Westen gekommen. Eine frühere amerikanische Flora-Einwanderung ist wahrscheinlich für Hawai-Tahiti zulässig, wo aber die

dérivation la plus probable de tonga est donnée par H. Kern dans son ouvrage récent sur la langue d'Aneityum (v. Anthropos, fasc. 4, p. 998), c'est-à-dire *tengah* «centre» (l. c. p. 120). «Selon l'avis de A. Treagear, Percy Smith et du comte Gobineau — qui, en effet, est une autorité classique pour la linguistique polynésienne — la traduction convenable de ce mot *(alia)* serait «vaisseau des Aryens»; c'est ainsi qu'écrit v. Bülow et il ajoute avec emphase: «Les vues que ce seul mot nous ouvre nous mènent jusqu'a l'Inde». Selon notre avis cette «traduction convenable» nous permet d'entrevoir à toute une autre direction, voilà tout. La liaison des Polynésiens et des Austronésiens en général avec l'Indo-Chine est, à l'égard géographique suffisamment fixée par l'ouvrage de Kern «De Fidjitaal». Quant aux stations situées entre Java et Viti et que v. Bülow ignore, il n'a qu'à consulter l'ouvrage du P. W. Schmidt «Über das Verhältnis der Melanesischen Sprachen zu den Polynesischen und untereinander». (Sitzungsb. d. k. Ak. d. W. in Wien, phil.-hist. Kl. Bd. CXLI, 1899). L'exposition des relations linguistiques ultérieures de l'ensemble avec l'Inde cisgangétique mais non pas avec les Aryens se trouve dans l'ouvrage du même auteur: «Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Volkern Zentralasiens und Austronesiens». (Arch. f. Anthropol., N. F., Bd. V. Heft 1 und 2. Braunschweig, 1903).

La grande flore indo-malaise, c'est ainsi que rapporte Guppy (Observations of a Naturalist in the Pacific between 1896 and 1899. Vol. II, London) est venue de l'Ouest depuis l'époque glaciale. Une immigration antécédente de la flore américaine est peut-être admissible pour

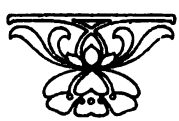
Digitized by Google

Viti-Gruppe unberührt bleibt (Tertiär?). Beim Auftauchen des Viti-Gebietes mußte dann das amerikanische Dispersionszentrum dem malayischen Platz machen. Diese neue Ausstrahlung war eine allgemeine, die später unterbrochen wurde. Viti's Coniferen (Dammara) haben einen ausgesprochen älteren Vegetationscharakter gegenüber Hawai-Tahiti. Die Polynesier kultivieren heute eine Pflanzengruppe (Brotfruchtbaum, Banane, Taro, Yams) zum Unterhalte; aber zur Zeit der Not gebrauchen sie auch eine andere jetzt wild wachsende Gruppe, die wahrscheinlich den Präpolynesiern zur Nahrung diente. (Man, 1906, 72.)

Ein Niassisch-deutsches Wörterbuch des Missionars H. Sundermann, der 25 Jahre schon mit dem Niassischen sich beschäftigte, enthält auch einen Exkurs, in welchem S. die anderen mal.-polynes. Sprachen zum Vergleiche heranzieht. (Globus, Bd. 90, 1906, S. 17.)

Hawai-Tahiti mais où le groupe des Viti reste intacte (tertiaire ?). Du temps de l'apparition du territoire des Viti le centre de dispersion américaine devait céder la place au centre de dispersion malaise. Cette nouvelle dispersion était générale mais elle fut interrompue plus tard. Le caractère de végétation des conifères de Viti est décidément plus ancien comparé à celui de Hawai-Tahiti. Les Polynésiens cultivent actuellement pour leur soutien un groupe de plantes (jaquier, banane, taro, yams); mais en temps de disette ils ont recours à un groupe de plantes sauvages qui probablement servaient de nourriture aux Prépolynésiens. (Man, 1906, 72).

Un dictionnaire niassique-allemande du main du missionnaire H. Sundermann qui s'occupe de la langue niassique depuis vingt-cinq ans, contient une digression dans laquelle il cite les langues polynésiennes pour les mettre en parallèle avec le niassique. (Globus, vol. 90, 1906, p. 17).



Digitized by Google

Zeitschriftenschau. ‖ Revue des Revues.

American Anthropologist. (N. S., Vol 8.) 1906.

Nr. 1. **Bushnel, D. I.**, Relics of Early Man in Western Switzerland. — **Burkitt, R.** A Stone Ruin at Sê-ïsak, Guatemala. — **Bird Grinnel, G.**, Cheyenne Stream Names. — **Walker Tooker, W.**, The Powhattan Name for Virginia. — **Rust, H. N.**, A Puberty Ceremony of the Mission Indians. — **Smith, H. I.**, A Remarkable Pipe from Northwestern America. — **Hrdlicka, A.**, Notes on the Pima of Arizona. — **Bandelier, A. F.**, Traditions of Precolumbian Earthquakes and Volcanic Eruptions in Western South America. — **Jenks, A. E.**, Tang'-ga, a Philippine Pama'to Game. — **Fewkes, J. W.**, The Sun's Influence on the Form of Hopi Pueblos. — **Holmes, W. H.**, Certain Notched or Scalloped Stone Tablets of the Mound-builders. — **Hewett, E. L.**, Preservation of American Antiquities; Progress During the Last Year; Needed Legislation. — **Willoughby, C. C.**, Houses and Gardens of the New England Indians. — **Nuttall, Z.**, Some Unsolved Problems in Mexican Archeology. — **Cullin, S.**, Hjalmar Stolpe. — Nr. 2. **Merriam, J. C.**, Recent Cave Exploration in California. — **Putnam, F. W.**, Evidence of the Work of Man on Objects from Quaternary Caves in California. — **Brewster, E. T.**, Note on the Determination of Sex in Man. — **Bushnell, D. I.**, North American Ethnographical Material in Italian Collections. — **Blackiston, A. H.**, Ruins of the Cerro de Montezuma. — **Stefánsson, V.**, The Icelandic Colony in Greenland. — **Emerson, N. B.**, Unwritten Literature of Hawaii. — **Fewkes, G.**, Exploration of the Lower Amur Valley. — **Smith, H. I.**, Noteworthy Archeological Specimens from Lower Columbian Valley. — **Hitz, J.**, Helen Keller. — **Peabody, C.**, Some Notes on Anthropology and Archeology. — **Dorsey, G. A.**, Pawnee War Tales. — **Fewkes, J. W.**, Hopi Shrines near the East Mesa, Arizona.

Archivio per l'antropologia e la etnologia. Firenze, S. Landi, 12 via Sa Caterina.) Vol. 36, 1906, fasc. 1.

Stasi, P. E., Grotta funeraria a Badisco. — **Regàlia, E.**, Fauna della grotta di Pertosa. — **Puccioni, N.**, Gli oggetti musicali del museo nazionale d'Antropologia. — **Puccioni, N.**, Gli indiani di Buffalo Bill.

Bollettino della Società Africana d'Italia. Anno XXV. 1906.

Fasc. II. **Zenker, G.**, I Mabea. Contributo all' Etnografia del Camerun. — Fasc. IV. **Joubert, J.**, La nomenclatura geografica delle coste africane. — Fasc. V. **Porena, F.**, Monumenti abissini in Roma. — Fasc. VII. **Joubert, J.**, La nomenclatura geografica delle coste africane.

Globus. Bd. LXXXIX. 1906.

Nr. 23. **Hedinger, A.**, Das wirkliche Ende der Nephritfrage. — Das Volk der Tanala. — **Jaeger, J.**, Der Schliersee. — **Mehlis, C.**, Archäologische Forschungen in der Pfalz. — Nr. 24. **Koch-Grünberg, T.**, Kreuz und quer durch Nordwestbrasilien. — **v. W., S. (Hildebrand)**, Zur Volkskunde der schwedischen Bauern im Mittelalter. — Die russische Expedition nach dem Jenissei im Sommer 1906. — **Planert, W.**, Eine vergleichende Grammatik der Bantusprachen. — **Prowe, H.**, Velas Reliefkarte von Guatemala. — Bd. XC, Nr. 1. **Sapper, K.**, Tenerife. — **Koch-Grünberg, T.**, Kreuz und quer durch Nordwestbrasilien. — **Krämer**, Anthropologische Notizen über die Bevölkerung von Sierra Leone. — **Gerland**, Das Zentralbureau der internationalen seismologischen Assoziation in Straßburg. — **Singer, H.**, Die Wellmannsche Polarfahrt. — Nr. 2. **v. Bülow, W.**, Die vulkanische Tätigkeit auf Savaii und deren Einwirkung auf die wirtschaftlichen Verhältnisse der Eingeborenen. — **Maurer, F.**, Israelitisches Asylrecht. — **Beck, R.**, Zum Tafelberg und Drakenstein. — **Martin, R.**, Zur Frage der anthropometrischen Prinzipien und Methoden. — Nr. 3. **Lohmann, E.**, Durch Sophene und Katsonien. — **Beck, R.**, Zum Tafelberg und Drakenstein. — **Hundhausen, J.**, Die Crau. — **Ankermann, B.**, Felsbrunnen in Tura. — Der Mekong als Schiffahrtsweg. — Nr. 4. **Lohmann, E.**, Durch Sophene und Katsonien. —

Digitized by Google

Seidel, H., Kamerun im Jahre 1905. — Lehmann, W., Die mexikanische Grünsteinfigur des Musée Guimet in Paris — v. Bülow, W., Die Bemühungen um die Feststellung der Urheimat der Polynesier. — Schätze, W., Die große Straße von Indien nach Tibet. — Nr. 5. Preuß, K. B., Der Mitotetanz der Coraindianer. — Henning, K. L., Streifzüge in Wisconsin. — Buchner, M., Das Bogenschießen. — Krebs, W., Taifungefahr in der deutschen Südsee. — Nr. 6. Buchner M., Das Bogenschießen. — Henning, K. L., Streifzüge in Wisconsin. — Regel, F., Zur Entwickelung der Reichspostdampferlinien nach Ostasien und Australien. — Der Suaisee. — Nr. 7. Krämer, Die Forschungsreise S. M. S. „Planet". (Atlant. u. Ind. Ozean.) — Koch-Grünberg, T., Kreuz und quer durch Nordwestbrasilien. — ten Kate, H., Aus dem japanischen Volksglauben. — Nr. 8. Koch-Grünberg, T., Kreuz und quer durch Nordwestbrasilien. — Hinrichsen, Die Landverteilung auf den Halligen. — ten Kate, H., Aus dem japanischen Volksglauben. — Forschungen über die Hyksos.

The Indian Antiquary. (Bombay, Bombay Education Society's Press, Byculla. Vol. XXXV. 1906.

March: Franke, O. and Pischel, R., Kashgar and the Kharoshthi. — Shamasastry, R., Chanakya's Land and Revenue Policy (4 th Century B. C.) — Tiele, C. P., The Religion of the Iranian Peoples. — Partridge, C., A Complete Verbal Cross-Index to Yule's Hobson-Jobson or Glossary of Anglo-Indian Words. — April: Warington, H., Boats and Boat-Building in the Malay Peninsula. — Gupte, B. A., The Symbolism of the Savitri-Vrata. — Lal Shah, Notes on some Frontier Shrines.

Journal de la Société des Américanistes de Paris. (N. S., T. III), 1906, no 1.

Hamy, E.-T., Note sur une Statuette Mexicaine en wernerite représentant la déesse xculna. — Vignaud, H., Sophus Ruge et ses Vues sur Colomb. — Diguet, L., Contribution à l'étude géographique du Mexique précolombien. Le Mixtécapan. — Humbert, J., La plus ancienne ville du continent américain Cumaná de Vénézuéla. Ses origines, son histoire, son état actuel. — Roux, J., Excursion aux Pyramides de San Juan Teotihuacan.

Journal Asiatique. Paris, Xme série, t. VII, 1906, Nr. 3.

Revillout, E., La femme dans l'antiquité, II. — Boyer, A.-M., Yaksâ. — Mgr. Scher, A., Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du Convent des Chaldéens de N.-D -des-Semences.

Journal & Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. (Calcutta, Park Street, 57.) Vol. II, 1906, Nr. 4.

Rakhal Das Banerij, Bloch, T., An account of the Gurpa Hill in the District of Gaya, the probable site of the Kukkutapadagiri. — Philiott, D. C., Some Persian Riddles collected from dervishes in the South of Persia. — Mohamahopadhyaya S. C. Vidyabhusana, Gyanise Rock Inscription of Chos-rgyal-guis-pa, a ruler under the Sakyapa Hierarch in the 14 th century A. D. — Humphries, E. de M., Notes on "Pachesi" and similar games, as played in the Karwi Subdivision, United Provinces. — Ray, J. C., On the Hindu Method of Manufacturing Spirit from Rice, and its scientific explanation. — Philiott, D. C., Note on the Sikandar Nama of Nizami

The Journal of the Anthropological Society of Bombay. Vol. VII, 1906, Nr. 6.

Purushottam Balkrishna Joshi, The Phudgis and the Methods Adopted for Improving Them. — Dadachanji, R. K., The Influence of Religion on the Formation of a Nation's Character and its Social Institutions and Usages. — Khan Bahadur B. B. Patell, Statistics of Suicides in Bombay during the Year 1905. — Sarat C. Mitra, A Note on the Primitive Method of Computing Time. — Edwardes, S. M., Note on a Case of Marriage to a Dagger in the Ratnagiri District.

Journal, The of the **Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.** (Published by the Society, 22, Albemarle Street, London, W.)

July. 1906. J. Ph. Vogel, The Sanskrit pratoli and its New-Indian Derivates. — Major W. Vost, Identifications in the Region of Kapilavastu. — E. Washburn Hopkins, Modifications of the Karma Doctrine. — F. H. Weir, The Persian and Turkish Manuscripts in the Hunterian Library of the University of Glasgow. — Prof. A. H. Sayce, The Cuneiform Inscriptions of Van. Part VII. — J. H. Fleet, The Tradition about the Corporeal Relics of Buddha. — Miscellaneous

Digitized by Google

Communications. A. A. Macdonnell, The Study of Sanskrit as an Imperial Question — S. Krishnasvami Aiyangar, Brhat Katha. — G. A. Grierson, Dallana and Bhoja. — G. A. Grierson, Adhakostikya. — A. Berriedale Keith, The use of the Grund as Passive in Sanskrit. — A. F. Rudolf Hoernle, Ancient Manuscript from Khotan. — A. F. Rudolf Hoernle, The Commentaries on Susruta. — F. Kielhorn, Bijoli Rock Inscription: The Uttama-sikhara-purana. — Hartwig Hirschfeld, Notes on the Poem ascribed to Al-Samau'al. — H. Beveridge, Derivation of the words Bargi and Sabalo. — J. F. Fleet, The Date in the Takht-i-Bahi Inscription. — Vernon Arnold and A. Berriedale Keith, Vedic Metre. — L. D. Barnett and A. Berriedale Keith, The negative a with finite verbs in Sanskrit. — J. S. Speyer, A remarkable Vedic Theory about Sunrise and Sunset. The Date of the Poet Magha.

The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. (Anthropolog. Institut, 3 Hanover Square London W.) 1906. Vol. XXXV. July to December.

John Beddoe, Colour und Race. — C. A. Wheelwright, Native Circumcision Lodges in the Zoutpansberg District. — Hon. John Abercromby, The Chronology of Prehistoric Glass Beads and Associated Ceramic Types in Britain. — William Grant, Magato and his Tribe. — H. A. Rose, Hindu Pregnancy Observances in the Punjab. — H. A. Rose, Muhammadan Pregnancy Observances in the Punjab. — H. Ling Roth, Tatu in the Society Islands. — Rev. W. C. Willoughby, Notes on the Totemism of the Becwana. — Andrew Lang, The Primitive and the Advanced in Totemism. — S. Hazledine Warren, On the Origin of „Eolithic" Flints by Natural Causes, Especially by the Foundering of Drifts. — Rev. E. Gottschling, The Bawenda: A Sketch of their History and Customs. — N. F. Roberts, Notes on a Recently Discovered British Camp near Wallington. — E. Torday and T. A. Joyce, Notes on the Ba-Mbala.

The Journal of the Anthropological Society of Tokyo. Vol. XXI. 1906.

Nr. 242. May: Tsuboi, S., On the Place of Japanese Ston Age Ear Disks in the Classification of Ear Ornaments in General. — Ino, V., Natural Objects utilized by the Natives o Formosa. — Imanishi, R., Notes on the Shell Mound of Kanno. IV. — Sawada, J., Characters and Duties of Man and Woman. — Deguchi, Y., Notes on Serpent Worship. — Tanaka, S., Darwin's „Descent of Man." — I., S., Marriage of North Wind and South Wind. — Nr. 243. June: Ino, Y., Number Concepts among the Aboriginal Tribes of Formosa. — Shibata, F., Notes teken (!) during the Travel in the North Eastern Districts of Japan. — Sawada, J., Characte s and Duties of Man and Woman. — Tanaka, S., Darwin's "Descent of Man". — I., S., Funeral Mask Dance performed by the Indians near Rio Negro.

Litteratur-Zeitung, Orientalistische. (Berlin, S. 42, Brandenburgstr. 11.)

Jg. 9, Nr. 6 (15. Juni, 1906.) Hartmann, M., Archaeologisches aus Russ.-Turkestan. 3 (Fortsetz.) — Messerschmidt, L., Zur Technik d. Tontafel-Schreibens. (Fortsetz.) — Brummer, V., Die Namen der Herrscher v. Shirgulla. — Glaser, E., Aus meinem Inschriftenwerk. 6. (Fortsetz.) — Grimme, H., Südarabische Tempelstrafgesetze. — Jg. 9. Nr 7. (15. Juli 1906.) Hartmann, M., Archaeologisches aus Russ.-Turkestan. (Fortsetz.) — Messerschmidt, L., Zur Technik des Tontafel-Schreibens. (Schluß.) — Brummer, V., Die Namen der Herrscher v. Shirgulla. (Schluß.) — Glaser, E., Aus meinem Inschriftenwerk. (Fortsetz.) — Grimme, H., Südarabische Tempelstrafgesetze. (Schluß.) — Jg. 9, Nr. 8 (15. August 1906). Hartmann, M., Archaeologisches aus Russ.-Turkestan. III. (Schluß.) — Hermann, A., Beiträge zur oriental. Kunst. — Grimme, H., Nachwort zu den südarab. Tempelstrafen. — Hofmann-Kutschke, A., Pers. Eigennamen. — Meißner, B., Haben die Babylonier bei der Eroberung Ninives mitgewirkt?

Al-Machriq. Revue Catholique Orientale Bimensuelle Sciences-Lettres-Arts. (Sous la dir. des Pères de l'Univ. de St. Joseph. Beyrouth.)

Nr. 11 (1 June, 1906.) Collangettes, P. M., Eruptions volcaniques et Séismes. — Mr. Issa Al. Malouf, Un religieux poète: le P. Georges Issa de la Congr. de Chouéir. — Raad, M. A., La religion des Gallas (suite.) — Daraouni, H., La rougeole à Beyrouth. — Professeurs de la Faculté Orientale. Bulletin archéologique. — Même, Le, La fête de la Pentecôte. — Nr. 12 (15 June, 1906). Djoq, L'abbé Th., Le couvent de la Nativité de la Vierge à Ras Ba'albek. — Mr. Issa Al Malouf, Un religieux poète: le P. Georges Issa de la Congr. de Chouéir. (fin.) — Marta G. Dom. Notes de linguistique. — Ghanem, P. S., Les Proverbes du Akkar. — Professeurs de la Faculté Orientale. Bulletin d'art et d'archéologie. (fin.) — Collangettes

Digitized by Google

P. M., L'Irrigation pérenne de la Moyenne Egypte de Mr. Ed. Béchara. — Chokeir, Ch., Une lutte au balai. — Nr. 13, (1 Juillet, 1906.) Cheikho, P. L., Description d'un ancien Manuscript. — Raad, M. A., La religion des Galias (suite). — Cheikho, P. L., Les porcelaines et les faiences en Orient. — Darouni, H., La Caractère et la Volonté d'après Mr. P. Doumer. — Jalabert, [illegible] La masque chez les Grecs et les Romains. — P. L. R., St. Pierre à Rome. — Bacha, P. C., [illegible]udice à la liste des Métropolites de Tyr. — Nr. 14 (15 Juillet, 1906.) Cheikho, P. L., La Renaissance des Lettres Arabes à Alep. — Nasri, P. Pierre, La hiérarchie de L'Eglise Chaldéenne Catholique. — Cheikho, P. L., Les Mss. Arabes de la Bibl., Orientale de l'Univ. St. Joseph (suite): Les Ecrivains Chaldéens et Syriens. — Anselme D., P. L., L'Océanie et ses maîtres. — Professeurs de la Faculté Orientale, Bulletin biblique et religieux. — Jalabert, P. L., Les récentes découvertes de Papyrus au Fayoum.

Man. 1906.

May: Seligmann, C. G., Notes on the Tugere Tribe, Netherlands New Guinea. — Lang, A., Animal Names of Australian "Class" Divisions. — Abercromby, J., A Neolithic „Pintadera" (?) from Derbyshire. — Frie, Notes on the Grave-posts of the Kadluéo. — Edge-Partington, J., Solomon Island Basket. — June: Joyce, T. A., Note on a very unusual form of "Tiki" from New Zealand. — Hobley, C. W., Kikuyu Medicines. — Newton, W. M., Study of the Gravel Drift. — Durand, R. A., Note on the Silver Pin found at Dhlo-Dhlo by Mr. Randall-Maciver. — Duckworth, W. L. H., Haddon, A. C., Rivers, W. H. R., and Ridgeway, W., Anthropology at the Universities. — July: Naville, E., Excavations at Deir el Bahari, 1905—6. — Jennings Bramly, A., The Bari Tribe. — Parkinson, J., The Legend of Oro. — Lang, A., The Euahlayi and Missionary Influence. — Thomas, N. W., Questionnaire on Dolls. — August: Flinders-Petrie, W. M., The Hyksos. — Rev. Kendall, H. O. O., A Correction and a Note on the Gloss on Flint Implements. — Frie, Note on the Mask-Dances of the Camacoco. — Hobley, C. W., Notes on the Dorobo People and other Tribes; gathered from Chief Karuri and others — Edge-Partington, T. W., Note on the Food Bowl from Rubiana New Georgia. — Parkinson, J., Notes on the Efik Belief in "Bush Soul." — Lang, A., Mr. Howitt's Native Tribes of South East Australia A Correction.

Mittellungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. XXXVI. Band. (3. F. VI. Bd.) 1906. III. u. IV. Heft.

Abhandlungen: Much, M., Die Trugspiegelungen orientalischer Kultur in den vorgeschichtlichen Zeitaltern Nordeuropas. — Murko, M., Zur Geschichte des volkstümlichen Hauses bei den Südslawen. — Krone, R., Die Guarany-Indianer des Aldeamento do Rio Itanri im Staate von Sao-Paulo in Brasilien.

Review, The Imperial and Asiatic Quarterly and Oriental and Colonial Record. (Oriental Institute. Woking.)

vol. 22, Nr. 43 (Juli, 1906.) Thorburn, S. S., [illegible] for Indian Defence. — Yate, C. E., Baluchistan. — Buck, C. H., Criminal Justice in India. — Reid, D. N., A Behar Planter On The Opium Question. — Wise, A. G., The Education Problem in Ceylon. — Montet, E. Quarterly Report of Semitic Studies and Orientalism. — Parker, E. H., Samarcand. — Browne, H. A., The Yunan Expedition of 1875 and the Chefoo Convention. — Barker, J. E., The Rural Industries of Japan. — Monair, J. F. A., Ophir. — Brown, [illegible], Leprosy and Fish Eating. — Reid, D. N., A Plea for the Bagpipe [illegible].

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Bd. 60, Hft. 2. Jacobi, H., [illegible] Dhauhugama Sutra übers u. erläutert. — Brockelmann, C., Zur [illegible] semitischen. — Steinschneider, M., Zur alchimistischen Literatur der Araber. — [illegible] Einfluß in China im 4. Jh. v. Chr. — Nestle, E., Sarbel Tutael. — Gray, [illegible] Addenda to the St. Petersburg Lexicons from the Vasavadatta of Subandhu. — [illegible] Zum arabischen Wörterbuch. — Fischer, A., Zu Sura 101, 6. — Jahn, G., Erwiderung auf S. 243 [illegible] Mit Replik v. E. Nestle.

Zeitschrift für Ethnologie. (Berlin.) 38. Jg. 1906. Heft 3.

Werner, H., Anthropologische, ethnologische und ethnographische Beobachtungen über die Heikum- und Kungbuschleute. — Rau, H., Geschlechtsleben, Geburt und Mißgeburt in der asiatischen Mythologie. — Schlitz, A., Der schnurkeramische Kulturkreis u. seine Stellung zu den anderen neolithischen Kulturformen in Südwestdeutschland.

Digitized by Google

Quaestionarium ethnologico-linguisticum.

(Ethnologisch-linguistischer Fragekasten.)

Responsa:

Zu Heft 1, S. 111, Frage 3: Mikronesien, Südsee, sind folgende Antworten eingelaufen:

P. Crescentius O. Cap., Missionar auf Ponape, gibt an:

1) Anonymus Cap. Miss. Carolinarum. Primer ensayo de Gramatica de la lengua de Yap (Carolinas occidentales) con un pequeño Diccionario y varias frases en forma de diálogo, por un Padre Capuchino misionero de aquellas islas. — Manila: Imprenta del Colegio de Santo Tomás. 1888. 4. 142 pp.

2) Diccionario Hispano-Kanaka ó sea modesta colección de las voces mas usuales y conocidas de esta lengua de la Ascensión ó Ponapé é islas inmediatas (Carolinas Orientales). Va precedido de algunas réglas gramaticales, para su mejor uso é inteligencia, terminando con una buena colección de las frases mas interesantes. Por un Padre Capuchino (Agustino M. de A.) Misionero de aquellas islas. Tambobong: Pequeña imprenta del asilo de huérfanos de Nra. Señora de Consolación. 1892. 12. 184 pp.

3) Der Einsender fügt die Nachricht bei, daß die deutschen Kapuziner der Karolinenmission neue Wörterbücher herauszugeben beabsichtigen, von denen das der Yapsprache schon ziemlich fertiggestellt sei.

Zu derselben Frage führt P. Marcus O. Cap., Tilburg, Holland, die beiden genannten Werke auf und außerdem die folgenden:

4) Anonymus Cap. — Catecismo de doctrina cristiana Hispano-Kanaka, seguido de un pequeño Devocionario y una colección de cánticos religiosos en lengua castellana. Por un Padre Misionero Capuchino residente en Carolinas orientales. — Manila: Imprenta de S. Tomas. 1893. 16. 162 pp.

5) P. Daniel M. Arbacegui Min. Cap. — Catecismo de Doctrina cristiana Yapense, con algunas oraciones y cánticos en lengua castellana. Por un Padre Capuchino Misionero de la Region occidental de Carolinas e Islas Palaos. — Manila: Imp. Amigos del Pais. Palacio n. 27. 1900. 18. 120 pp.

6) P. Bonaventura ab Albocaya, Ord. Min Cap. — Puk en Patak Jiokrapik te Peutial o pil Iran Camalan Mon Kraijo o mur en Kraji pue men Ponape korujia en uatak lole. Manin pan P. Buenaventura, Mijineri Katolik. — Manila: Imp. Amigos del Pais, Palacio, 258. 1902. 12. 218 pp.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

THE UNIVERSITY LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA, SANTA CRUZ

This book is due on the last **HOUR** stamped below.

NOV 09 '88

50m-8,'65(F6282s8)2374

AT NRLF